

# Жак Ле Гофф

## СРЕДНЕВЕКОВЫЙ МИР ВООБРАЖАЕМОГО

Перевод с французского кандидата филологических наук Е.В. Морозовой  
Москва

*Издание осуществлено в рамках программы "Пушкин" при поддержке Министерства иностранных дел Франции и посольства Франции в России.*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication Pouchkine avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères français et de l'Ambassade de France en Russie.*

Издательская группа «ПРОГРЕСС»

УДК 00 ББК71.05

Л 33

Рецензент канд. ист. наук Э.Д. Харитонович

Общая редакция канд. ист. наук С.К. Цатуровой

Перевод латинских фрагментов канд. филол. наук И.И. Маханькова,

старофранцузских - канд. филол. наук Е.В. Морозовой

Л33

Ле Гофф Ж.

Средневековый мир воображаемого: Пер. с фр. / Общ. ред. С.К. Цатуровой. — М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. - 440 с.

УДК 000 ББК 71.05

Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-Европейского Университета «Translation Project» при поддержке Центра по развитию издательской деятельности (OSI - Budapest) и Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия.

ISBN 5-01-004673-3

© Editions Gallimard, 1985 © Перевод Е.В. Морозовой, 2001 © ОАО Издательская группа «Прогресс», 2001

### СРЕДНЕВЕКОВЫЙ МИР ВООБРАЖАЕМОГО

Мир воображаемого присутствует во всех обществах, во все эпохи, но временами, благодаря приписываемым ему свойствам, он приобретает особое звучание. Именно этот своеобразный, играющий неизмеримо важную роль мир воображаемого окружал мужчин и женщин средневекового Запада. Невидимая реальность была для них гораздо более достоверной и осязаемой, нежели та, которую они воспринимали с помощью органов чувств; они жили, погруженные в царство воображения, стремясь постичь внутренний смысл окружающего их мира, в котором, как утверждала Церковь, были зашифрованы адресованные им послания Господа, -разумеется, если только их значение не искажал Сатана.

«Долгое» Средневековье, которое, по Жаку Ле Гоффу, соприкасается с нашим временем чуть ли не вплотную, предстанет перед нами многоликим и противоречивым миром чудесного. Мы узнаем, как в ту пору люди представляли себе время и пространство, как им мыслился мир земной и мир загробный, каковы были представления о теле и почему их ограничивали жесткими рамками идеологии, в каких символических системах и литературных метафорах осмыслялись мир и общество. Здесь же, вслед за автором «Королей-чудотворцев», историком Марком Блоком, Ле Гофф ставит вопрос: какое место надо отвести миру воображаемого в процессе возвращения к обновленной политической истории — к историко-политической антропологии? Можно ли постичь мир воображаемого научными методами, не дав ему ни исказиться, ни раствориться в туманных понятиях, ни заплутаться в лабиринтах иррационального, ни попасть под влияние капризной моды? Как отделить воображаемое от символического и идеологического, как четко определить занимаемую им нишу и каким инструментарием располагает историк для его изучения? Ответы на эти вопросы содержатся в изданной сегодня книге французского медиевиста Жака Ле Гоффа, неумоимо ратующего за «другое» Средневековье, которому он посвятил весь свой исследовательский талант ученого.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящие очерки являются продолжением работ, изданных в 1977 г. под общим заголовком «Pour un autre Moyen Age» (Paris, Gallimard) (рус. пер.: Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000). В предыдущем сборнике автор последовательно расширял, углублял и обновлял подход к изучению истории Средневековья. Теперь внимание его сосредоточено в основном на трех сюжетах. Первый — это время, привилегированный предмет исследований историка. Второй - взаимоотношения между культурой ученой и культурой народной, отношения, существование которых еще недавно оспаривалось рядом блестящих ученых (Пьером Бурдье, Питером Брауном, Роже Шартье...)¹, хотя, на мой взгляд, сюжет вполне обоснован и дает богатую пищу для размышлений. Третий - историко-политическая антропология (этикетка еще не приклеена); в статье, посвященной этой последней теме, автор ставит своей задачей направить вновь возросший интерес к политической истории в новое русло. Предметом обстоятельного исследования стали также сновидения, область, находящаяся на перекрестке двух культур: ученой и народной.

Параметр *воображаемого*, этот своеобразнейший параметр истории, уже несколько лет привлекает мое пристальное внимание. Воображаемое особенно нуждается в дефинициях, ибо по природе своей не имеет четких границ. Я попытаюсь определить его исходя из трех референтных систем, с которыми у воображаемого имеются общие точки соприкосновения. Первая референтная система — понятийная. Воображаемое часто трудно отделить от близких по значению терминов, функционирующих в смежных понятийных областях; однако сделать это совершенно необходимо. Прежде всего надо разграничить воображаемое и *представление*. Данный достаточно общий термин обозначает преобразование воспринятой индивидом внешней реальности в ментальный образ. Представление связано с процессом абстрагирования. Представление о соборе — это идея со-

### 6

бора. Воображаемое же занимает лишь часть поля представления. Однако эта часть относится не к репродуктивной области, или, иначе говоря, к простому преобразованию в мысленный образ, а к области изначально креативной, поэтической. Чтобы создать образ воображаемого собора, надо прибегнуть к помощи литературы или искусства: вспомнить *Собор Парижской богородицы* Виктора Гюго, сорок полотен с изображениями *Руанского собора* Клода Моне, *Утонувший собор* из *Прелюдий* Клода Дебюсси. И хотя воображаемому отведен лишь фрагмент территории представления, оно значительно его превосходит. Фантазия увлекает воображаемое за пределы интеллектуального представления.

Далее следует понятие *символического*. О символическом значении можно говорить лишь в том случае, когда рассматриваемый объект вписывается в определенную систему ценностей, исторически сложившуюся или идеальную. Скульптурные изображения французских королей на порталах королевских соборов являются материальным воплощением представлений о древних царях Иудеи (или наоборот). Скульптура женщины с завязанными глазами в готическом соборе олицетворяет Синагогу. Эти статуи обладают символическим значением. Они символизируют связь между Ветхим Заветом и Новым Заветом, между миром средневековых королей и библейским миром, между образами искусства и религиозными представлениями. «Собор заменял ему не только людей, но и вселенную, всю природу»², — пишет Виктор Гюго о Соборе Парижской богородицы, увиденном глазами Квазимодо. Писатель создает символический собор, зеркало трех миров, которые распознает в нем гениальный горбун; но также он создает и воображаемый собор («И в эти минуты Собор принимал какой-то фантастический, сверхъестественный, ужасный вид: там и здесь раскрывались глаза и пасти...»)³. Данный отрывок — наглядный пример того, как могут объединяться и даже частично перекрывать друг друга области воображаемого и символического; тем не менее для точного определения данных категорий необходимо четко их разграничить.

Также необходимо провести границу между воображаемым и *идеологическим*. Идеологическое является носителем мировоззрения, стремящегося навязать представлению смысл, искажающий реальность, как фактическую, так и воображаемую. Идеологическое силой воздействует на «реальность», заставляя ее втискиваться в рамки предвзятых представлений, и это «силовое воздействие» отчасти

### 7

роднит его с воображаемым. Стремясь создать наглядный образец структуры общественной

власти, средневековые клирики изображают два меча, один из которых символизирует светскую власть короля, другой - духовную власть папы; при этом они исходят не из общественных реалий, а навязывают обществу свой образ, дабы разделить клириков и мирян и установить между ними подобающую иерархию, располагая меч духовной власти поверх меча власти мирской. Когда те же самые клирики вычленили из множества человеческих поступков семь и приравнивают их к смертным грехам, они делают это не для того, чтобы предостеречь людей от дурных дел, а создают специальный инструмент, предназначенный разить пороки во имя процветания христианской идеологии. Какова бы ни была доля вымысла, совершенно осознанно присутствующего в идеологических системах, системы эти, выкованные правящими ортодоксами (или их противниками) для организации общества, не являются в полном смысле воображаемыми. Провести границу между сферой воображаемого и сферой идеологического зачастую бывает крайне сложно. Когда Жан де Мён в *Романе о Розе* вспоминает золотой век и зарождение политической власти в обществе, к какой сфере отнести это воспоминание: воображаемого или идеологического? Очевидно, оно принадлежит им обоим. И задача литературного критика, равно как и историка, определить удельный вес каждой области и проанализировать случаи их взаимопроникновения.

Данный пример подводит меня ко второй референтной системе, связанной с понятием *воображаемого*. Любые документы, с которыми работает историк, без сомнения, содержат частицу воображаемого. Даже самую что ни на есть прозаическую грамоту, ее форму и содержание, можно истолковать с позиций воображаемого. Пергамен, чернила, почерк, печати и т.д. являются не просто атрибутами документа, в них воплощено представление о канцелярии, администрации, власти. Воображаемый мир письменного текста иной, нежели мир сказанного слова, архитектурного сооружения, визуального образа. Начальные формулы протокола, конечные клаузулы, датировка, список свидетелей, не говоря уж о самом тексте, отражают - наравне с представленной в документе конкретной ситуацией — образ власти, общества, времени, правосудия и т.д.

Бесспорно, история воображаемого имеет собственные, особые исторические источники, созданные человеческим воображением: это произведения литературы и искусства. Историкам трудно работать

## 8

с подобного рода документами. Использование большинства из них требует специального образования и определенных навыков, которых зачастую у него нет. Виною тому узкая научная специализация, которой нередко придерживаются в университетах — как во Франции, так и в ряде других стран. Из-за отсутствия междисциплинарных знаний медиэвист изучает Средневековье в обход литературы, искусства, права, философии, теологии. К счастью, всегда есть историки, стремящиеся выйти за рамки своей узкой специализации. Однако нужно подняться до уровня Жоржа Дюби, чтобы отважиться написать *Время соборов* и блистательно справиться с этой задачей. Поэтому по-прежнему велика нужда в широко образованных и энергичных историках, готовых к профессиональным контактам со специалистами в различных отраслях науки. «Узкие» медиэвисты обычно довольствуются поверхностным использованием источников, порожденных человеческим воображением. Они по-прежнему извлекают из них «историческую» информацию, то есть сведения, относящиеся к традиционной истории: события, институты, великие люди и с некоторых пор — что свидетельствует об определенном прогрессе — ментальности.

Серьезный историк, исследующий мир воображаемого, обязан использовать данные источники, но с учетом их *специфики*, понимая, что из них можно почерпнуть только то, ради чего они были созданы. Произведения литературы и искусства сами по себе являются исторической реальностью (историк должен учитывать их художественный уровень, сферу распространения и степень репрезентативности и, привлекая в качестве материала исследования как массовую продукцию, так и шедевры, сознавать реальную значимость каждого произведения). Авторы, как посредственные, так и гениальные, создавали свои творения с различными целями, руководствовались разными правилами и не имели единого шаблона, в отличие от тех архивных документов, с которыми привыкли работать историки. Однако эстетические ценности и красота сами по себе являются вполне достойными предметами изучения. Значительным успехом можно считать преодоление чисто позитивистского подхода (присущего отцам-болландистам, которым мы стольким обязаны) в изучении агиографических текстов. Агиография стала рассматриваться как специфический жанр, порожденный народным восприятием христианского вероучения и его

обрядовой стороны, а также тактикой Церкви по отношению к главному и много-

9

ликому персонажу христианства — святому, о котором пишет в своих работах Питер Браун<sup>4</sup>, и к основной добродетели христианского общества — святости. Однако необходимо проделать большую работу, прежде чем историк научится в совершенстве использовать произведения литературы и искусства для своих целей. В настоящих очерках я делаю всего лишь первые шаги в данном направлении.

Третья референтная система, необходимая историку, изучающему воображаемое, выводится из простой констатации факта, гласящего, что в воображаемом присутствует *образ*. Это еще одно основание для отделения области воображаемого от области представлений и идеологии, где зачастую можно ограничиться умозрительными построениями. Подлинные образы конкретны и вот уже долгое время являются предметом изучения специальной науки: иконографии. Период становления иконографии, отмеченный появлением замечательных работ известного ученого Эмиля Маля<sup>5</sup>, характеризуется разработкой типологии сюжетов, сопоставлением произведений изобразительного искусства с произведениями литературы, изучением эволюции сюжетов (и, как вторичного явления, стиля). Не так давно из иконографии выделилось новое перспективное направление — иконология. Основоположниками его стали Эрвин Панофски<sup>6</sup> и Майер Шапиро<sup>7</sup>. Они определили место иконологии по отношению к истории искусства, разработали методику структурного анализа и семиотических методов для изучения визуальных образов, обосновали связь образа с окружающей его интеллектуальной и культурной средой. Сегодня благодаря работе многих ученых и исследовательских коллективов иконография превратилась в самостоятельную область исторических исследований. Создание корпуса иконографических изображений (иконотеки), выполненного с помощью статистических методов, применяемых в информатике, предоставляет историкам прочную базу для последующей работы. Теперь существует возможность проводить сплошной анализ изображений исходя не только из сюжета или структуры, но практически из любого параметра (в частности, цвета), а также исследовать соотношенность изображения с его окружением (местоположение в рукописи, размещение на странице, сопоставление с текстом). Рамки задач, поставленных исследователями, значительно расширились; теперь основным вопросом, связанным с изучением изображения, становится вопрос о принципах функционирования визуального образа в культуре и обществе. К сожалению, в настоящем сборнике

10

иконографические примеры отсутствуют, однако ссылки на визуальные образы, пусть даже имплицитные, присутствуют постоянно.

Мне известно, что воображаемое является сегодня предметом многочисленных исследований, среди которых немало основополагающих, новаторских и первопроходческих. Однако часть исследователей неизбежно уклоняется в сторону иррационального, и тогда принципы психоанализа постепенно подменяются сомнительной идеологией архетипов<sup>8</sup>; подобные изыскания вызывают у меня недоверие. Модели воображаемого создаются научными методами, архетипы же являются продуктами досужих вымыслов и мистификаций<sup>9</sup>. Почему все же нужна новая область истории — история мира воображаемого<sup>10</sup>? Прежде всего потому, что большинство историков приходят к убеждению, что вся жизнь людей и общественных формаций принадлежит истории, а следовательно, при историческом подходе любому явлению из этой жизни можно найти объяснение. Историку не чужды даже явления природы. В качестве примера приведу работу *История климата* Эмманюэля Леруа Ладюри<sup>11</sup> и недавно изданный труд Робера Делора *У животных тоже есть своя история*<sup>12</sup>, который автор относит к разделу исторической зоологии: взгляд на историю со стороны природы и животных, без участия человека. Историки, исследующие воображаемое, не дерзают покидать пределы человеческого универсума. Однако, используя психоанализ, методы, применяемые в социологии и антропологии, осмысливая роль средств массовой информации, мы все яснее начинаем понимать, что жизнь человека в обществе определяется не только осязаемыми реалиями, но и образами и представлениями. Образы, порожденные воображением, не только воплощены в иконографической и художественной продукции, они населяют универсум ментальных образов. Поэтому, приступая к их изучению, следует быть особенно осторожным, дабы не утонуть в безбрежном океане психического, ибо не бывает мысли без образа. Образы, интересующие историка, — это коллективные образы, возникшие в ходе истории, образы, формирующиеся, трансформирующиеся, деформирующиеся, образы, получающие свое выражение в словах,

сюжетах. Эти образы могут быть завещаны в форме традиций, заимствованы одной цивилизацией у другой, могут включиться в диахроническое коловращение классов и общественных укладов. Они — часть социальной истории, хотя к ней и несводимы. Поль Альфандери и Аль-

11

фонс Дюпрон убедительно показали<sup>13</sup>, что западные христиане отправились в крестовый поход главным образом потому, что их вдохновлял созданный воображением образ Иерусалима. История воображаемого - это углубленная история сознания, пробуждение которого в Средние века блестяще проанализировал отец Шеню<sup>14</sup>. Воображение стимулирует человека и побуждает его действовать. Воображение - феномен коллективный, общественный и исторический. История без воображаемого — это история-инвалид, безжизненная история.

Пользуясь имеющимся в моем распоряжении инструментарием историка, созданным большей частью после эпохи Средневековья, я всегда старался подогнать его под ментальные структуры людей того прошлого, которое я изучал. В настоящей работе я не стану анализировать употребление понятий *imago*, *imaginatio* (изображение, воображение) в Средние века. Слово *imagination* (воображение) появилось во французском (старофранцузском) языке в XII в. Однако мне хотелось бы напомнить, что средневековые клирики всегда объединяли внешнее восприятие и восприятие *внутреннее*. Путем огромных усилий средневековому христианству удалось перевести восприятие мира извне вовнутрь; начало было положено Блаженным Августином и Боэцием, в конце VI в. продолжено *Толкованиями на Иова (Moralia in Job)* Григория Великого, и в результате обрело свое выражение в форме мистических видений и экстатических состояний, посещавших мужчин и женщин в XII—XVI вв. Помимо видимых, наружных органов зрения и слуха есть внутренние, невидимые органы зрения и слуха; невидимые органы чувств гораздо важнее видимых, ибо именно с их помощью воспринимаются божественные видения, слова и звуки самого реального из миров — мира вечных истин. И в этом мире, используя формы мира зримого или же принимая формы мира незримого, существует и функционирует универсум образов и представлений.

О происхождении и воздействии ментальных и духовных образов писал Августин; завещанные им теория и опыт изложены во второй книге его *Трактата о Троице*, где он упомянул даже о пограничных (экстатических) состояниях, в которые в Средние века часто впадали мужчины и женщины, отчего у нас создалось впечатление, что для людей Средневековья провести границу между реальной действительностью и реальностью воображаемой нередко было труднее, чем нам. На наш взгляд, в Средние века люди в большинстве своем вери-

12

ли в сновидения, легко впадали в безумие и были склонны к мистицизму. «Сила любви такова, — пишет Августин, — что предметы, в коих душа находит мыслительное удовольствие и к коим она с трепетом принаикает, она забирает с собой, даже когда возвращается в себя, дабы, если можно так сказать, осмыслить их. Однако когда предметы эти находятся вне ее, ей приходится любить их вне самой себя, посредством органов чувств, и соединяться с ними только через сии органы; а так как она не может увлечь возлюбленные ею предметы внутрь себя, туда, где находится царство натуры духовной, она измысливает в себе их образы и увлекает эти образы, сделанные из нее самой, в саму себя... Она уподобляется этим образам не по сути своей, но по мысли... она обладает способностью выносить суждения, посредством коих она отделяет тела, пребывающие по отношению к ней внешними, от образов, которые несет она в себе; но образы эти иногда обретают такую внешнюю форму, что могут быть восприняты как тела инородные, а вовсе не как порождение представлений внутренних, что часто случается во сне, в состоянии безумия или экстаза»<sup>15</sup>.

Изучать образы, порожденные воображением общества, означает добраться до глубин сознания этого общества, проследить его историческую эволюцию, достичь истоков, глубинной сущности человека, созданного «по образу и подобию Божьему». В XII в. осознание «богоподобия» человеческой природы<sup>16</sup> породило взлет средневекового гуманизма. Это был активный гуманизм, проявивший себя во всех сферах деятельности средневекового общества, начиная с подъема экономики и кончая высочайшими достижениями в области культуры и духовной жизни. Человек — микрокосмос, зеркало<sup>17</sup>, Церковь — мистическое тело, общество — человеческое тело, пляска смерти, символы социальной иерархии (одеяния, меха, гербы) и политической организации общества (символы власти, знамена и орифламы, церемонии инвеституры и торжественные въезды королей) — вот великие «образы», созданные Средневековьем. И все эти образы представляют собой внешние проявления образов внутренних, глубинных, многогранных,

восприятие которых зависит от социального положения и уровня культуры мужчин и женщин средневекового Запада, от их ментального универсума.

Средневековье, которому посвящена данная работа, с точки зрения хронологии представляет собой традиционный период Средних веков, вычлененный гуманистами в конце XV в. и получивший офи-

**13**

циальное признание благодаря ученым-гуманистам и эрудитам (прежде всего немецким) и филологам-классикам XVI и XVII вв.: филологу и историку Христофору Келлеру (Целлариусу), историку Георгу Хорну и его сочинению *Ноев Ковчег* (1666) и знаменитому французскому лексикографу Дю Канжу и его словарю средневековой латыни *Glossarium mediae et infimae latinitas* (1678). Речь идет о делении истории на три периода: Античность, Средневековье и Новое время. Средневековье Келлера начинается основанием Константинополя и завершается его падением (330—1453), Средневековье Хорна начинается в 300 г. и завершается в 1500 г. Школьное и университетское образование XIX–XX вв. осватило это деление, определив для Франции период Новой истории — XVI—XVII вв., и период истории современной, начало которой положила Французская революция 1789 г. Когда навязчивая идея приурочивать любые изменения к датам (имеющим отношение к событиям прежде всего политическим и военным) окончательно утвердилась в преподавании истории, начало Средневековья было соотнесено с падением Западной Римской империи, которое датируется 476 г. (Ромул Августул отправляет в Константинополь знаки императорской власти), а конец пришелся на вторую половину XV в., включившую в себя 1453 год — год взятия Константинополя турками, 1492 год - год открытия Америки Христофором Колумбом и 1494 год - год начала военных действий французов в Италии. Наконец, гуманистическая культура, господствующая в XVI в., определила период, следующий за Средневековьем, как Ренессанс, характеризующийся Гуманизмом и Возрождением в области искусств. Предшествующий Гуманизму переходный период, получивший от эпохи Просвещения прозвание *Dark Ages*, «Темных веков», изначально называется Средними веками; хотя термин этот и не содержит отрицательного значения, он тем не менее является пренебрежительным, ибо свидетельствует о *более низком положении* Средневековья по отношению к следующему за ним временному периоду. В XIX в. итальянец Карло Каттанео, вознося хвалы флорентийской культуре Ренессанса, писал: «Наиболее характерным для тосканских городов, и прежде всего для Флоренции, является осознание всеми горожанами, вплоть до беднейших, понятия права и гражданского достоинства... Флорентийский художник первым в Европе приобщился к научной культуре. Прочные связующие нити протянулись между техникой (ремеслом) и изящными искусствами... Создаются начатки рациональной науки, и человеческая мысль, посте-

**14**

пенно освобождаясь от блестящих, но бесплодных умозрительных построений, начинает творить «науку практическую», *scientia activa*, по определению Бэкона... Именно в этой науке заключена та подлинная сила, что возвышает современную Европу над Античностью и Средневековьем, освобождая ее от «чистого» разума, застывшего в своем развитии и одряхлевшего. Проникая во все сферы жизнедеятельности общества, практическая наука становится выразительницей идеи прогресса, единой для всего цивилизованного мира». Все, что сказано Каттанео о ренессансной Флоренции, можно в значительной мере сказать и о христианском мире XIII столетия; понятие же прогресса утверждается в европейской научной среде не ранее 1620—1720-х гг. и только после 1740 г. распространяется на такие области знания, как история, философия, политическая экономия<sup>18</sup>.

Вот уже несколько десятков лет, а особенно в последнее время, традиционно пренебрежительное отношение к Средневековью и его хронология постоянно подвергаются критике. Понятие *Bas-Empire* (Империя эпохи упадка, букв. «Низкая империя»), обозначавшее с легкой руки Монтескье и Гиббона последние века Римской империи, сегодня практически исчезло, замененное нейтральным определением *Antiquité tardive* «поздняя Античность», в которое вкладывается вполне позитивное содержание: эпоха, где наличествуют и изменения, и клочкотание страстей, и созидательные силы<sup>19</sup>. Но если позднеантичный период, ставший свидетелем утверждения на Западе христианства и варварских государств, не является несомненным и безусловным движением вспять, то как может быть таковым вышедшее из него Средневековье? Реабилитация поздней Античности предполагает и реабилитацию Средних веков. Поэтому замечу только, что история не всегда совпадает с суждениями о ней историков. К примеру, разве не следует признать, что во всем, начиная с технологии, демографии, экономики и кончая культурой, период с III по VII

в. является периодом самой продолжительной депрессии на Западе? Но нельзя также и отрицать, что именно в это время закладываются основы будущего подъема, начавшегося в X в. и ставшего необратимым в XI в. Однако, если мы пересмотрим начальную дату Средневековья, что станет означать 476 год? Одно из событий в ряду многих, ему подобных. Ситуация с концом Средневековья значительно сложнее. Оппозиция Средневековье/Ренессанс спорна со многих точек зрения. Для одних, в частности для Армандо Сапори, в сфере интересов которого находится прежде всего Италия, Ренес-

**15**

санс начинается в XII в. и продолжается пять веков, до конца XVI в., в то время как Средние века «ограничиваются» всего лишь восемью веками, с IV в. по конец XI в. Преимущество данной точки зрения заключается в признании великого средневекового Ренессанса, особенно ярко заявившего о себе с начала XII в., и в отрицании концепции швейцарского историка Якоба Буркхардта, согласно взглядам которого, впервые высказанным в труде «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860) и повторенным в работе «Рассуждения о всемирной истории» (1905), итальянский Ренессанс является вершиной развития цивилизации. В исторических кругах идеи эти считают устаревшими, однако среди широкой просвещенной публики они все еще находят определенную поддержку. В своей блестящей статье Сапори убедительно показывает, что понятие Ренессанса у Буркхардта основано на том видении истории, при котором «основными характеристиками общественного устройства выступают Государство, Культура и Религия». Так, в частности, для Буркхардта не существует экономики; равнодушными глазами буржуазного профессора взирает он на материальные, социальные и ментальные реалии, даже когда они относятся к привилегированным, с его ультраидеалистической точки зрения, историческим феноменам. Однако политическая, культурная и религиозная жизнь «эпохи Возрождения» складывается не только из учений неоплатоников, Альберти, Макиавелли, Эразма и прочих эзотерических доктрин, но из учений, гораздо более глубоких и противоречивых<sup>20</sup>.

Разумеется, можно вслед за Кшиштофом Помьяном утверждать, что любая периодизация является ярмом для историка. Эпохи налагаются друг на друга, происходят временные сдвиги между отдельными периодами человеческой истории (экономика и культура обычно идут не в ногу), очевидны несовпадения между типами цивилизаций и культурными ареалами (многовековой период процветания месопотамской цивилизации совпал по времени с доисторическим периодом, царившим на большей части территории Европы; когда испанцы Христофора Колумба открыли Америку и американские индейцы впервые столкнулись с белыми людьми, победителей и побежденных определило огнестрельное оружие, имевшееся — по причине асинхронии исторических периодов развития — только у одной из сторон). Однако в эволюции человечества, и в частности в процессе эволюции систем, организующих большие массы людей, наблюдаются периоды замедленного развития, внутри которых можно выделить

**16**

отрезки как средней, так и чрезвычайно долгой временной протяженности. Эти временные отрезки являются необходимыми временными ориентирами, позволяющими историкам с помощью логически обоснованных научных методов исследования «успешнее приручить прошлое». Разумеется, прошлое противится, не желая подчиняться укротителю, накидывающему на него ошейник периодизации. Тем не менее есть временные отрезки, менее других приспособленные исполнять роль смены вех. Именно к ним, на мой взгляд, относится Ренессанс. Большинство характерных признаков, на основании которых его выделили в отдельную эпоху, появилось задолго до тех веков, в которые его вписали (XV—XVI вв.). «Возвращение к Античности» началось в XIII в., знаменовалось изучением в университетах трудов Аристотеля и получило свое воплощение в скульптурах Пизано, украшающих престолы баптистерий Пистойи и Флоренции. «Макиавеллиевое» государство существует во Франции Филиппа Красивого. В конце XIII в. в оптике и в живописи вводится перспектива. Чтение распространяется задолго до возникновения «галактики Гутенберга», а повсеместное обучение грамоте, этот показательный культурный параметр, предшествует появлению печатного станка. На рубеже XII — XIII вв. индивид начинает обретать свое гражданское достоинство столь же уверенно, как и флорентиец в XV в.; успех становления индивида как личности, что, надеюсь, мне удалось показать<sup>21</sup>, обусловлен рождением Чистилища; судьба личности теперь решается непосредственно в момент индивидуального суда после смерти, хотя я, в отличие от А. Гуревича<sup>22</sup>, полагаю, что биография ее этим не завершается. Я не согласен с Максом Вебером и Робертом Тоуни, связывающими «религию» труда с протестантизмом. Ее проповедуют уже в XIII столетии, о ней говорят преподаватель теологии

Парижского университета Гийом де Сент-Амур в своих инвективах, адресованных нищенствующим орденам, и его коллеги-миряне, на нее ссылаются, отвечая на похвалу лени, содержащуюся, например, в фавлио о стране Кокань (ок. 1250). Говоря о церковных установках, следует подчеркнуть, что нищенствующие ордена вносят больше новшеств и изменений в христианскую религию, чем это сделает Тридентский собор. В своем труде о Рабле и неверии в XVI в.<sup>23</sup> Люсьен Февр обнаруживает, что Средневековье не только не изжило себя, а, напротив, процветает «в богобоязненной душе XVI века», в душе самого гениального писателя, который в XVI столетии больше, чем кто-либо иной, отстаивал новизну своего времени.

## 17

Итак, надо вытолкнуть пробку, именуемую Ренессансом.

Я предлагаю ввести понятие длительного, очень долгого Средневековья, базовые структуры которого развиваются крайне медленно, с III в. и до середины XIX в., то есть до того момента, когда промышленная революция, доминирующее положение Европы в мире, реальное развитие и распространение демократии (отдаленным прообразом которой являлся античный город) породили действительно новый мир, пусть даже еще не полностью свободный от наследия и традиций прошлого.

Временной отрезок длиной в семнадцать веков не может протекать без изменений, поэтому совершенно необходимо прибегнуть к его членению, используя для этого инструмент под названием «периодизация». Я бы непременно выделил в нем эпоху поздней Античности — с III по X в. (или, если подобное деление кого-либо пугает, готов вычленив из нее раннее Средневековье, с VIII по X в., ограничив собственно позднеантичный период VII в.), классическое Средневековье, начинающееся где-то ближе к 1000 г., то есть у истоков великого средневекового подъема, — и продолжил бы его до середины XIV в., и, наконец, позднее Средневековье, берущее начало в эпоху Великой Чумы и продолжающееся до начала XVI в., когда Реформация (а не сомнительное Возрождение) вносит раскол в ряды христиан, покончив тем самым с монопольным владычеством средневековой христианской идеологии, вполне соответствующей идеологии тоталитаризма. Таким образом, период от Реформации до промышленной революции — это Новое время, эпоха застоя и новаций одновременно (Старый порядок с его неповоротливой экономикой и консервативной политикой, с одной стороны, и рождение современной науки, рационализм Просвещения, утверждение идеи прогресса и, разумеется, Французская революция, события которой наложили отпечаток на всю историю XIX столетия, а также революция промышленная — с другой), эпоха, которая становится третьей частью триптиха под названием «долгое Средневековье». «Современная» эпоха охватывает вторую половину века XIX и примерно первую половину века XX и, на мой взгляд, характеризуется двумя противоположными тенденциями: экспансионистской (промышленная революция, рождение демократии, доминирующее положение Европы и постепенная утрата ею своих позиций) и кризисной (две мировые войны, установление европейского фашизма, развитие тоталитаризма в советской России и экспортирование ею своей политико-идео-

## 18

логической системы, становление американского империализма, кризис 1929 г., нарушение естественного хода развития культуры и искусства)<sup>24</sup>. И вот уже четверть века мы живем в эпоху глобализации исторических процессов, демографического взрыва, революции в области средств связи, крушения колониальной системы, выдающихся достижений в области науки и технологии, переоценки культурных ценностей и ментальностей, ревизии сферы чувств и манер поведения, мирового экономического кризиса и псевдиалога между Востоком и Западом, Севером и Югом, мучительного рождения нового этапа человеческой истории. Как долго он продлится? По мере того, как история ускоряет свой ход, периодизация дробит историческое время на все более короткие отрезки.

Очерки, с которыми читатель познакомится в настоящей книге, посвящены исследованию эпохи, традиционно именуемой Средними веками, то есть охватывают исторический период с V по XVI в. В нескольких статьях («Пустыня-лес», «Отказ от плотского», «Христианство и сновидения») представлен позднеантичный период, время формирования пространства, идеалов и ритуалов, характерных для нового общества; и хотя христианство не стояло у истоков совершавшихся изменений, тем не менее оно наложило на них глубокий отпечаток. Меня всегда привлекали процессы зарождения и формирования и никогда не интересовали истоки, которые, в сущности, не поддаются определению и пребывают во власти предрассудка, таящего в себе скрытый детерминизм (скажи мне, откуда ты, и я скажу тебе, кем ты станешь). Не привлекали меня и



периоды заката и упадка, пропитанные пессимизмом и морализаторством, идеологией, которую я не разделяю, так как убежден, что смерть в истории — явление редкое, ибо история заключается в преобразовании и памяти, памяти о прошлом, продолжающем жить и изменяться под бдительными взорами сменяющих друг друга общественных формаций. Меня возмущает, когда, вопреки всем законам логики, говорят о рождении общества или цивилизации. Нет ничего менее «событийного», чем сами события.

Сборник открывается двумя статьями, посвященными понятию *чудесного*. И хотя это понятие принадлежит, скорее, литературному словарю, от этого его положение в мире воображаемого только укрепляется, ибо чудесное находится на перекрестке религии, литературно-художественного творчества, мышления и чувственного восприятия<sup>25</sup>. В настоящей работе я предполагаю всего лишь установить границы

**19**

чудесного и наметить программу его изучения. Но чудесное вбирает в себя большую часть воображаемого мира Средневековья — и на земле, и в потустороннем царстве, и в природе, и в мире людей, животных и предметов, и в географии, и в истории. Я предложил несколько типологических классификаций чудесного, так как считаю подобное деление необходимым; как показал Джек Гуди, в основе знания лежит именно классификация<sup>26</sup>. В то же время нельзя становиться рабом только одной категориальной модели, способной превратить привычный утилитарный ход размышлений, необходимый для всестороннего познания предмета, в онтологическую реальность. Одна из предложенных мною классификаций основана на «проводниках» чудесного: одушевленных существах или неодушевленных объектах; другая — на источниках и древних «кладовых» чудесного в Средние века: Библии, Античности, варварских традициях, наследиях Востока, заимствованиях из «другой» культуры Запада — фольклора. Третья классификация исходит из природы и функций чудесного: чудесное в повседневной жизни, чудесное в символике, чудесное в науке (которое Гервасий Тильберийский определил как «неподвластное нашему знанию, хотя и естественное»), чудесное в политике, превращающее порождения воображения в инструменты земной власти. Отдельные личности и целые семейства, аристократические и королевские династии стремятся заполучить себе волшебных предков. В сфере чудесного меня прежде всего интересует система интерпретации сверхъестественного, в лоне которого чудесное функционировало с конца XII в. и до XVI в. Это *чудесное* является своеобразным «нейтральным», «естественным» сверхъестественным, расположенным между сверхъестественным божественным (*чудным*, зависящим только от благой воли Господа) и сверхъестественным дьявольским (*магическим*, в котором преобладает разрушительное влияние Сатаны). Начиная с XIII в. чудесное, на мой взгляд, энергично устремляется отвоевывать территорию у чудного и магического, при этом чаще побеждая первое и в основном получая поражение от второго. Так не рискнуть ли высказать предположение об «обмирщении» сверхъестественного?

Еще два аспекта чудесного делают его в моих глазах привлекательной «добычей» для историка. Во-первых, это воплощение в слова феноменов мира воображаемого, что обуславливает необходимость анализа словаря чудесного. Все идеи получают воплощение в словах, все слова отсылают к реалиям. История слов — это та же история. Исчезновение и возникновение терминов, эволюция словар-

**20**

ного состава и семантические изменения слов отражают ход истории. Во-вторых, мое внимание как историка привлекают структуры ментальности и переживания и их эволюция. С возникновением христианства, с зарождением в XII—XIII вв. нового общества понимание чудесного и его функционирование изменяются. Особенно тесной является связь между потаенными пружинами, приводящими в движение историю, и чудесным, являющимся нам во сне. Мне показалось не лишним описать образец чудесного в Средние века; я сделал это в статье, посвященной памяти безвременно ушедшего от нас этнолога Шарля Жуастана. В начале XIII в. предтеча современных этнологов, личность во всех отношениях исключительная, Гервасий Тильберийский собрал посредством опросов и записал множество чудесных историй, случившихся в разных уголках света, от Англии до Святой Земли, от Альп до Испании. Эти же истории Шарль Жуастан записал в начале нашего века в Дофине, где они продолжали жить в качестве сказок. Прекрасный пример, подтверждающий существование долгого Средневековья, сторонником которого я являюсь. От чудесного, занимающего центральное место в средневековом мире воображаемого, я обратился

к проблемам пространства и времени, этим главным параметрам истории. Перспективность исследований данных параметров обусловлена их концептуальными рамками, являющимися одновременно границами и «реальности», и воображаемого. Исследования эти опровергают марксистскую теорию о базисе и надстройке, ограниченную и не способную уловить и объяснить всю сложность исторических явлений.

Уже в работе *Цивилизация средневекового Запада* (1964) я приступил к описанию средневековой системы мироздания через пространственно-временные структуры. В этой системе без видимой соотнесенности друг с другом сосуществуют реальности материальные и реальности ментальные, которые, в свою очередь, располагаются вокруг данных о пространстве и времени. Леса, поля, сады, сеньориальные владения, города являются географическими и одновременно воображаемыми координатами, определяющими места проживания средневековых мужчин и женщин. Будучи также средоточием трудовой деятельности и исполнения социальных обязанностей, каждое из вышеназванных мест обладает своим скрытым символическим значением, с каждым связаны страхи, устремления, сновидения и легенды. В период Средневековья, на мой взгляд, существует

## 21

несколько типов времени; к ним относятся прежде всего разновидности времени общественного, а также время церковной литургии, время колоколов на сторожевых башнях, время сельских работ, время городской стройки и учебного года в университете, время праздников; каждое из этих времен имеет свои образы и мифы. Историческое время или, скорее, исторические времена представлены временными отрезками, объединенными этапами построения града земного, генеалогическим порядком, сменой королей и епископов, божественным воплощением и главными персонажами Библии, языческими империями и правлениями христианских владык, историческими деятелями и героями преданий («Во времена Карла Великого», «Во времена короля Артура»). Эти временные отрезки, неравные по продолжительности, разделенные пустотами, безмолвными лакунами, с трудом поддающимися заполнению, даже когда речь заходит о «прирученном» и на первый взгляд объективном времени механических часов, дают простор для безудержного разгула воображения, но в конце концов неумолимо движутся, приближаются и, наконец, упираются в эсхатологическое время, в «последние» времена, во время Страшного суда, венчающего конец света и открывающего путь в вечность. Время и пространство хрупки, им уготовано разрушение. Поэтому, осваивая мир земной, средневековый человек не забывает и о мире потустороннем, где создается новый пространственно-временной отсек — Чистилище, с одной стороны, дарующий христианину «дополнение к биографии», а с другой — заставляющий его сосредоточить свою земную жизнь на подготовке к смерти. В результате эволюции церковных обрядов и продукции, порожденной воображением (искусства, литературы, музыки), создается пространственно-временной отсек и в самом человеке — уголок совести. Но, завладев Чистилищем, Церковь тотчас пытается завладеть и совестью, опутывая ее сетью исповеди и всеми способами, включая пытки, заставляя ее признать свое главенство. Из множества хронотопов, где исчезает граница между воображаемым и реальностью, я выбрал хронотоп леса, этого западного эквивалента пустыни Востока, царства символов и добровольного мученичества. Затем на примере организации II Лионского вселенского собора, состоявшегося в 1274 г., я показал, как монархическая бюрократия берет под свой контроль пространство и время. К этому времени Святая Земля практически утеряна, боевой дух крестового воинства угас окончательно, и созыв собора в Лионе

## 22

предполагает перемещение центра христианского мира, существующего в воображении Римской курии, в центр Европы. Но главные богатства воображаемого мира сосредоточены в пространственно-временном континууме путешествия. Среди обилия маршрутов, по которым следуют паломники, крестоносцы, крестьяне, воины, бродяги и купцы, я избрал путешествия воображаемые — хождения в загробный мир. Вступив, таким образом, в эфемерный мир литературного вымысла, я решил рассмотреть временные структуры скромного, но обладающего эффективным воздействием на паству жанра *exemplum*, «примера», предназначенного обеспечить спасение посредством «прививания» черенка нарративного времени, времени короткого рассказа, на ствол эсхатологического времени. Мы говорим о новых объектах, представляющих интерес для историков; в нашем случае таковым объектом выступает тело<sup>27</sup>. Насквозь пронизанное фантастическими представлениями (а также средоточие идеологических и символических представлений), тело занимает центральное место в средневековой системе мироздания.

Мистическое тело Христово символизирует Церковь. Иоанн Солсберийский в *Поликратике* (1159) уподобляет человеческому телу зарождающееся государство, управляемое монархом (головой); образ этот, заимствованный из Античности, еще не раз появится на страницах средневековых сочинений. Тело играет важную роль в определении трех общественных сословий: телом, освященным рукоположением (исключающим любое увечье или уродство), обладают священники; телом, облагороженным отвагой на войне или на турнирах, — воины; телом, угнетенным работой, — труженики; однако и тело тружеников восславлено - на порталах соборов, где часто встречаются изображения крестьян, исполняющих сезонные работы, и ремесленников, занятых своим трудом.

Разумеется, христианские пастыри не перестают проповедовать доктрину презрения к телу, «этой мерзкой оболочке души», как называл его Григорий Великий. Согласно образцу монашеского поведения, тело надобно укрощать и смирять — аскезой, воздержанием и целомудрием. Тело, которое Церковь начнет усиленно восхвалять в конце Средневековья, - это тело, уподобившееся телу Христа, то есть тело страждущее. Через страдания, причиненные своему телу, через ниспосланные болезни и добровольный аскетизм Людовик Святой уподобляется королю-Христу, королю страдающему, а значит, святому. Также я попытался показать, как в позднеантичный

## 23

период зарождается учение об отказе от плотских наслаждений, выдвинутое стоиками и повсеместно поддержанное христианством.

И все же пара душа/тело для мужчин и женщин Средневековья является, согласно предписаниям Церкви, парой нерасторжимой, которая разлучится только в момент, расположенный между смертью и воскресением во время конца света. Даже в Чистилище душа облачена в своего рода телесную оболочку, испытывающую страдания, причиняемые ей демонами. Но в конце концов тело воскреснет. Если говорить честно, то спасение совершается только вместе с телом, посредством тела. Отношение к телу в мире воображаемого претерпевает очевидную эволюцию: от презрения до его прославления, от уничтожения до наслаждения им. Напомню, что средневековое христианство дублирует внешнюю систему органов чувств системой внутренней, снабжает человека «внутренними» глазами, ушами и прочими органами чувств. Внешние органы чувств функционируют должным образом только тогда, когда они являются продолжением или, скорее, порождением органов внутренних. Я попытался определить основы амбивалентного отношения к телу, а также взаимоотношения между составляющими пары душа (или дух) /тело. Также я предпринял попытку изучить исключительный случай «использования» тела — жесты, совершаемые в важном отсеке воображаемого потустороннего мира, а именно в Чистилище. Кодекс жестов, разрабатывающийся под контролем Церкви в XII—XIII вв., представляет собой язык в высшей степени символический; в Чистилище, пространстве, пребывающем в стадии упорядочения, где жестикуляция мучающихся уподобляется пассивному механизму, приводимому в движение порочными жестами мучителей-демонов, он приобретает особое значение. И наконец, должен признаться: описывая средневековый мир воображаемого, я упустил важное его звено. Я все больше и больше убеждаюсь, что центром этого мира, его движущей силой, главным творением христианства в эпоху долгого Средневековья является Сатана<sup>28</sup>. Сатана заправляет феодальным обществом. Разумеется, могущество его зависит от воли Господа, и люди той эпохи, озабоченные своим спасением в мире воображаемого, который для них был совершенно реальным, делают свой выбор между Дьяволом и Господом, Адом и Раем. В земном же мире правит бал Сатана. И я надеюсь показать это в своих будущих исследованиях. Каждый, кто интересуется миром воображаемого какой-либо эпохи, просто обязан ознакомиться с характерной продукцией этого ми-

## 24

ра, а именно с литературой и искусством. Не обладая должной компетенцией, я не дерзнул анализировать произведения изобразительного искусства (но я неоднократно рассматривал их и размышлял над ними). Тем не менее я отважился вступить в область литературы средневекового Запада и избрал для этого столетие решающих перемен, охватывающее период примерно с 1150 по 1250 г. Я обратился к различным литературным жанрам: к куртуазному роману в стихах Кретьена де Труа, к теологической «сумме», к «примеру» (*exemplum*). Предметом моего исследования стали ключевые сюжеты, в которых неразрывно переплелись реальности материальные, социальные и рожденные воображением; это темы леса, города, одежды, еды, турнира. Обратившись к этим темам, я решил рассмотреть их с точки зрения антропологии, затронув, в частности, мифологию леса и города<sup>29</sup>, кодексы ношения одежды, приема пищи и

поведения. Настало время разрушить университетские барьеры между «чистой» (то есть ущербной) историей, историей литературы (и языка или, скорее, языков) и историей искусства (и иконографией). Необходимо включить в историческую науку историю права, историю естественных и технических наук<sup>30</sup>, не забывая, разумеется, о специфике последних. Но ведь воображаемое везде находит себе место.

Вот уже двадцать лет я занимаюсь изучением привилегированной области в мире воображаемого, а именно сновидений. Из литературных источников, от Библии до Фрейда, нам известно, какое большое влияние на жизнь индивидов и общества оказывает мир сновидений. Более пятнадцати лет назад я в сжатой форме опубликовал свои доводы в пользу комплексного подхода к изучению вопроса и высказал ряд соображений, которые, как мне кажется, до сих пор не утратили своего значения для изучения сновидений в Средние века<sup>31</sup>. В настоящем сборнике публикуются две новые статьи на тему сновидений. Одна представляет собой углубленный анализ изменений, которым подверглись античные традиции толкования сновидений под воздействием христианской доктрины, а также последующей политики христианских идеологов по отношению к снам. В ней прослеживается формирование нового, возникшего на развалинах античного, отношения к теории и практике сновидений, и это отношение колеблется между страхом и безоглядной верою. Сновидение в Средние века является излюбленным полем битвы между Дьяволом и Богом, между Адом и Раем. Сатана и Бог, душа и тело — вот актеры, лицедействующие на подмостках театра борьбы за вечное граду-

## 25

щее детей человеческих, за стремление предугадать будущее как в этом мире, так и в потустороннем. На мой взгляд, отношение Церкви к снам претерпевает несомненную эволюцию — от великого запрета толковать сны (не распространявшегося только на элиту сновидцев) до беспрепятственного толкования снов, расширения круга сновидцев и «узаконивания» источников сновидений. Источником снов все чаще и чаще начинают называть тело, не исключая, разумеется, наличия широкого круга обманчивых, а иногда и губительных снов, посылаемых Дьяволом, и снов, посылаемых Господом, пророческих, предостерегающих, а также спасительных. Также я рассматриваю пример использования сновидения в литературном произведении, созданном в определенной общественной и культурной среде, а именно среди крестьян и клириков Баварии и Австрии XIII в. Молодой крестьянин становится разбойником и тем самым обрекает себя на проклятие, а его отец, носящий то же имя (в идентичности имен проявляется игра зеркал), как добрый сновидец, пытается с помощью «правдивых» снов предупредить и спасти беспутного сына; но сын отказывается внимать его снам и отталкивает сновидческую помощь. Сборник завершается давней статьей, которая, будучи опубликованной в американском журнале, имела больше откликов за границей, чем во Франции; в этой статье я продолжаю тему, затронутую мною в предыдущей книге и с тех пор привлекающую мое внимание все больше и больше. Речь идет о возврате политики в историю, в «новую историческую науку», последователям которой «старая» политическая история внушила такое отвращение, что они решительно отмежевались от нее.

Сегодня обновление политической истории не только возможно, но и желательно, и прежде всего за счет включения в нее параметров символического и воображаемого. Изучение политических обрядов (например, церемоний помазания и коронаций монархов), политического пространства, символов власти, стратегического использования символов властью имущими и государствами, работы посольств, встреч коронованных особ, праздников и похорон правителей, распространение информации о политической деятельности и политической иконографии на всех уровнях социума должны привести к рождению новой политической истории, которую я бы назвал историко-политической антропологией.

## 26

Ознакомившись с затронутыми в данной работе темами, педант мог бы обвинить автора в следовании на поводу у моды. Вслед за Роланом Бартом я готов встать на защиту моды. Чуткая к любым новшествам, этим двигателям современности, мода вполне может стать инструментом обновления. мода — одна из активных сил истории. Как и любое явление, моду можно исказить и заставить говорить на языке снобов; но, честно говоря, в модных извращениях подчас есть нечто трогательное, ведь в отчаянном, вызывающем смех желании всегда и во всем следовать моде кроется стремление как мужчин, так и женщин избежать воздействия неумолимого времени и угрозы смерти, уничтожить чувство времени, противопоставив его быстротечному ходу стремительные изменения облика. мода — это прежде всего выражение духа времени, *Zeitgeist*,

соединяющего внешние проявления с глубинными историческими процессами. Если моду подвергнуть тщательному анализу, она может стать одной из нитей Ариадны, ведущей к секретам истории. Но, исходя из датировки рассматриваемых текстов, я, как мне кажется, не столько следовал за модой, сколько плелся у нее в хвосте.

И хотя я старался включить в состав сборника материалы по возможности однородные и даже снабдил его вступительной статьей, своего рода «инструкцией по употреблению», не скрою от читателя, что работы, в нем представленные, большей частью были написаны по случаю: для сборника в честь коллеги-ученого, в ответ на приглашение принять участие в коллоквиуме или просьбу написать статью в журнал. По согласованию с Пьером Нора я почти не вносил исправлений в тексты. Профессия историка всегда связана с риском, ибо она привязана и к «истории историка», и к его времени. И разве сама история не состоит из более или менее удачного распределения закономерных и случайных событий? Поэтому нечестно стирать патину времени, кроме, разумеется, тех случаев, когда более поздние исследования выявили очевидные фактические или методологические ошибки. Все очерки данного сборника объединены единой темой — осмыслением воображаемого мира Средневековья, существование которого подтверждается историческими источниками. Полагаю, что этот важный вопрос еще долго будет привлекать внимание не только специалистов-историков, но и ученых из других областей науки.

Жак Ле Гофф

27

## Примечания

<sup>1</sup> *Pierre Bourdieu*. La Distinction: critique sociale du jugement. Paris, 1979, p. 459; *Roger Chartier*. La culture populaire en question // *H. Histoire*, № 8, 1981, pp. 85-96; *Peter Brawn*. Le Culte des saints, trad. franç. Paris, 1984; La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive, trad. franç. Paris, 1985, pp. 213-214; *A.D. Momigliano*. Popular Religious Beliefs and the Roman Historians//*Studies in Church History*, VIII, 1971, p.18.

<sup>2</sup> Здесь и далее цит. по: *В. Гюго*. Собор Парижской богоматери. Пер. Н.А. Коган. М., 1947, с. 132. - *Прим. перев.*

<sup>3</sup> Там же, с. 135.

<sup>4</sup> См. обе цит. выше работы данного автора.

<sup>5</sup> *Emile Male* (1862-1954). L'Art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration. Paris, 1908; L'Art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France. Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Âge. Paris, 1922; L'Art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration. Paris, 1925. Все три работы неоднократно переиздавались.

<sup>6</sup> *Erwin Panofsky*. Pour le Moyen Âge // *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. et postface de Pierre Bourdieu, trad. franç. Paris, 1967; Pour la Renaissance // *Essais d'iconologie. Les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, trad. franç. Paris, 1967; L'Œuvre d'art et ses significations, *Essais sur les «arts visuels»*, trad. franç. Paris, 1969.

<sup>7</sup> *Meyer Schapiro*. Words and pictures: on the literal and the symbolic in the illustration of a text. Paris - La Haye, 1973. Большой интерес для историка, изучающего мир воображаемого, представляет опубликованная посмертно работа Р. Витковера: *Rudolph Wittkower*. Idea and Image: studies in the Italian Renaissance//*The collected essays of R. Wittkower*, t. IV, 1978; ценный материал для изучения собственных имен содержится в монографии: *Gerhard B. Ladner*. Images and Ideas in the Middle Ages, I. Rome, 1983.

<sup>8</sup> См., в частности: *Gilbert Durand*. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris, 1960.

<sup>9</sup> *Barbara Obrist*. Les Débuts de l'imagerie alchimique (XIV<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècle). Paris, 1982. Автор этого превосходного исследования пока-

28

зала бессодержательность Юнговских толкований астрологических образов (Карл Густав Юнг (1875-1961), швейцарский психоаналитик, автор теории «архетипов»).

<sup>10</sup> См.: *Evelyne Patlagean*. L'histoire de l'imaginaire // *Le Goff, R. Chartier, J. Revel*. La Nouvelle Histoire. Paris, 1978, pp. 249-269.

<sup>11</sup> *Emmanuel Le Roy Ladurie*. Histoire du climat depuis l'an Mil. Paris, 1967.

<sup>12</sup> *Robert Delort*. Les animaux ont une histoire. Paris, 1984.

<sup>13</sup> *Paul Alphandéry, A. Dupront*. La Chrétienté et l'idée de Croisade. 2 vol. Paris, 1954-1959.

<sup>14</sup> *M.D. Chenu*. L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale. Montréal-Paris, 1969.

<sup>15</sup> Цит. по: *P. Kaufmann*. Imaginaire et Imagination//*Encyclopaedia Universalis*. Paris, 1968, vol. VIII, pp. 733-739.

<sup>16</sup> *G.B. Ladner*. Ad imaginem Dei. The Image of Man in Mediaeval Art. 1965.

<sup>17</sup> Обширная библиография содержится в работе: *R. Bradley*. Backgrounds of the Title «Speculum» in mediaeval Literature//*Speculum*, 29, 1954, pp. 100-115. См. также: *J. Margot Schmidt*. Miroir//*Dictionnaire de spiritualité*, t. X, 1980, col. 1290-1303; *G.F. Hartlaub*. Zauber des Spiegels. München, 1951.

<sup>18</sup> Цит. по: *Eugenio Garin*. Moyen Âge et Renaissance, trad. franç. 1969, p. 12. О становлении идеи прогресса см.: *Jacques Le Goff*. Progresso/reaione//*Enciclopedia Einaudi*, vol. XI. Torino, 1980, pp. 198-230.

<sup>19</sup> См.: *H.I. Marrou*. Décadence romaine ou Antiquité tardive? III<sup>e</sup>—VI<sup>e</sup> siècle. Paris, 1977; *P. Brown*. Genèse de

l'Antiquité tardive, trad. franç. Paris, 1983; *Armando Sapori*. Moyen Âge et Renaissance vus d'Italie. Pour un remaniement des périodes historiques // *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*. 1956, pp. 433-457.

<sup>20</sup> Широкий взгляд на художественный и культурный феномен Возрождения в истории, и прежде всего в истории искусства, изложен в работе: *E. Panofsky*. Renaissance and Renascences in Western Art, 2 vol. Stockholm, 1960. Разносторонняя, хорошо обоснованная и оригинальная концепция Возрождения представлена в работах: *André Chastel*. Le Mythe de la Renaissance. Genève, 1969; Le Sac de Rome, 1527, éd. franç. Paris, 1984.

<sup>21</sup> *J. Le Goff*. La Naissance du Purgatoire. Paris, Gallimard, 1982.

## 29

<sup>22</sup> *A.J. Gurevic*. Conscience individuelle et image de l'au-delà au Moyen Âge // *Annales E.S.C.*, 1982, pp. 255-275. О споре А.Я. Гуревича с Ж. Ле Гоффом см.: *А.Я. Гуревич*. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993, с. 190-208. - *Прим. ред.*

<sup>23</sup> *L. Febvre*. Le Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle: la religion de Rabelais. Paris, 1942, 1968.

<sup>24</sup> Настоящее предисловие написано автором к изданию 1985 г. - *Прим. перев.*

<sup>25</sup> О чудесном в литературе см.: *Pierre Mabilie*. Le Miroir du merveilleux. Paris, 1962; *Ц. Тодоров*. Введение в фантастическую литературу. Пер. Б. Нарумова. М., 1997. О чудесном в широком смысле см.: *Le Merveilleux: l'imaginaire et les croyances en Occident*, sous la direction de Michel Meslin. Paris, Bordas, 1984 (в книге содержится богатый иллюстративный материал); о чудесном в Средние века см.: *Daniel Poirion*. Le Merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge. Paris, P.U.F., «Que sais-je?», № 1938, 1982.

<sup>26</sup> *Jack Goody*. The domestication of the savage mind. Cambridge, 1977. Фр. пер.: *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris, 1979.

<sup>27</sup> О статусе тела в Средние века см.: *Marie-Christine Pouchelle*. Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge. 1983. *Jacques Gélis, Odile Redon*. Les Miracles, miroirs des corps, ouvrage collectif. Paris, 1983; Le Corps souffrant: maladies et médications. Numéro spécial de la revue *Razo* (Cahiers du Centre d'Études médiévales de Nice, № 4, 1984); précédé par un autre numéro spécial: L'Image du corps humain dans la littérature et l'histoire médiévales, № 2, 1981. Le Souci du corps. Numéro spécial de la revue *Médiévales* (Université de Paris VIII-Vincennes à Saint-Denis), № 8, printemps 1985. *Marie-Thérèse Lorcin*. Le corps a ses raisons dans les fabliaux, corps féminin, corps masculin, corps de vilain//Le Moyen Âge, 1984, pp. 433-453.

<sup>28</sup> См. два превосходных тома, посвященных предыстории Сатаны: *Bernard Teysseire*. Naissance du Diable. De Babylone aux grottes de la mer Morte. Le Diable et l'Enfer au temps de Jésus. Paris, 1985.

<sup>29</sup> О воображаемом мире города см. превосходную работу с богатым иллюстративным материалом: *Chiara Frugoni*. Una lontana città: sentimenti e immagini nel Medioevo. Torino, 1983.

<sup>30</sup> О математической науке в Средние века см.: *Guy Beaujouan*. Le Matin des mathématiciens. Entretiens sur l'histoire des mathématiques

## 30

présentés par Émile Noël (Berlin/France Culture). Paris, 1985, Le Moyen Âge: l'héritage, Le Moyen Âge: originalité, pp. 171-189.

<sup>31</sup> *Ж. Ле Гофф*. Сны в культуре и коллективной психологии средневекового Запада//Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, Издательство Уральского университета 2000, с. 180-183.

## В ПОДДЕРЖКУ ДОЛГОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ\*

Придумывая термин «средние века», итальянские гуманисты второй половины XV в. (Джованни Андреа, бывший в 1496 г. папским библиотекарем) хотели отделить тех, кого они называли «древними», от самих себя, то есть от «своих современников», людей Ренессанса. Не отменяя христианской хронологии «шести возрастов», отсчитываемых от Сотворения мира, они предприняли попытку создать хронологию мирскую, светскую. Новая периодизация воскресила давнюю, возникшую еще на заре Средневековья оппозицию между древним и современным. Первоначально это противопоставление было исключительно временным (слово «современный», *moderne*, долгое время означало «настоящий», «сегодняшний»), но постепенно на первый план выступает его оценочный характер. Начавшееся в конце XIII в. формирование понятия прогресса служит сигналом для борьбы с прошлым. Сторонники нового искусства (*ars nova*) противопоставляют новую музыку музыке «прошлого», созданной до XIV в., *современные логики* и *современные теологи* отвергают аристотелизм, эту закваску университетской схоластики XIII в.; в трактате *Defensor Pacis* (1324) Марсилиус Падуанский излагает основы политики, отделенной от религии, и основы государства, отделенного от Церкви; для него термин *современный* (*moderne*) означает «новаторский». Сравнивая свои произведения с творениями Чимабуэ и византийских художников, Джотто ощущает себя *современным*; почитатели его таланта также считают его творчество современным. *Новое благочестие* (*devotio moderna*) порывает с религией, пронизанной суевериями и схоластическим рационализмом, идейной основой религиозной практики XII—XIII вв. Утверждая современность (*modernité*), рассматриваемую как возврат к подлинной Античности, эпохе Греции и Рима, а также — не будем об этом забывать — ко времени Библии, гуманисты творят свое Средневековье, своего рода темный туннель между двумя блестящими эпохами, расцвет которых отмечен взлетом науки, искусства и литературы. Иначе говоря, культурной революцией.

32

В XVII в. немецкие эрудиты делят историю человечества на три эры: Античность, Средневековье, Новое время (к этому времени уже оформилось понятие века, и Георг Хорн в своем *Новом Ковчеге* (1666) располагает «средние века» (*medium aevum*) между 300 и 1500 гг.). Великий французский эрудит Дю Канж подхватывает идею, назвав свой опубликованный в 1678 г. объемный *Glossarium mediae et infimae latinitas* словарем «средневековой латыни». Латинский язык оказался поделенным на две части: античная латынь и латынь средневековая, латынь эпохи упадка. Понятие ученой (книжной) латыни входит в повседневный обиход в XVIII в. — вместе с делением истории на три периода. Средние века — не самый лучший из этих периодов, люди эпохи Просвещения называют его «Темными веками». Старания романтиков «реабилитировать» Средневековье успеха не имеют; позитивисты также по традиции видят в нем сумрачное время или, точнее, «межвременье», своего рода промежуток, разделяющий эпохи прогресса; определения «средневековье», «средние века», «средневековый» становятся уничижительными терминами. За непрым и неоднозначным интересом, проявляемым нашими современниками из развитых обществ к Средневековью, просматривается с трудом скрываемое вековое презрение. Средневековье — это привлекательный примитив, нечто вроде негритянского искусства, несомненно варварского, однако вызывающего приятное чувство удовлетворения от того, что оно всего лишь частица далекого прошлого. Даже те нации и цивилизации, у которых не было периода Средневековья, поминают его как заклиние. В свое время алжирский президент Шадли заявил, что алжирский народ не пойдет назад, в Средневековье, олицетворением которого является для него исламский фундаментализм.

И изначально, и в дальнейшем в основе понятия Средневековья всегда лежало постулированное Ренессансом размежевание между старым и новым. Не стану ворошить прошлое и возвращаться к бесконечному спору между Средневековьем и Ренессансом. То есть предлагаю вообще к этому не обращаться, ибо Ренессанс является феноменом блистательным, но поверхностным. В истории не бывает возрождения. В период Ренессанса были только перемены, долгое время скрывавшиеся под маской возврата к Античности. Для эпохи, продолжавшейся от Античности до середины XIX в., временного рубежа, когда современность полностью вступила в свои права, действительно, характерны периоды возрождения. Каролингское возрождение

33

VIII–IX вв., возрождение XII в., «великое» Возрождение, начавшееся в Италии в XII–XIV вв. и в XV–XVI вв. воцарившееся в остальной Европе, возрождения XVIII–XIX вв., ограничившиеся

обновлением искусства, литературы и теологии (неоклассицизм; новая готика, направление, благодаря которому Средневековые вытесняет Античность; неомизм и т.д.). Ренессанс не является конечной вехой Средневековья; Возрождение (периоды возрождения) характерно для долгого Средневековья, эпохи, постоянно ищущей в далеком прошлом то авторитеты, то золотой век. Не имея точных хронологических границ, «великое» Возрождение три — или даже четыре — столетия кочует по Европе, где за это время успевает произойти ряд примечательных исторических событий. Все чаще и чаще великим переломным моментом европейской истории ученые называют эпидемию бубонной чумы, разразившуюся в 1347—1348 гг; после этого бедствия история начинает делиться на время «до чумы» и «после», на время процветания и время кризиса, время уверенности и время сомнений. Таким образом, эпидемия чумы является «временем большой протяженности»; игнорируя Ренессанс, чума влияет на демографическую, биологическую и психологическую историю Запада вплоть до 1720 г, когда в Марселе была зафиксирована последняя ее вспышка.

Пытаясь отыскать явление, обладающее «большой временной протяженностью» и одновременно поддающееся изучению от момента возникновения и до полного его исчезновения, Марк Блок остановил свой выбор на «королевском чуде» — вере в чудодейственную способность французских и английских королей исцелять золотушных больных, страдающих туберкулезным адениом и заболеваниями, сопровождающимися увеличением шейных лимфатических узлов. Период веры в чудотворное королевское прикосновение, в «королей-чудотворцев» продолжался с XI в. (но не исключено, что только с XII в.) по XVIII в. Во Франции, судя по сохранившимся свидетельствам, первое исцеление совершил Людовик VI (1108-1137), а последнее — Карл X после своей коронации в 1825 г. Марк Блок показал, что «сакральность королевской власти» покоилась на безоговорочной вере в чудо, являвшейся составной частью тогдашней «всеобщей» (и элиты, и народа) ментальности; вера эта не позволяла сомневаться в наличии чудного дара у тех особых мирян, которых именовали королями.

Помимо чудотворных способностей королей, сакральность королевской власти во Франции покоится на одном из существеннейших элементов церемонии коронования, а именно на помазании прине-

#### 34

сенным с неба елеем. Это помазание отличает короля Франции от прочих христианских монархов, делая его поистине *наихристианнейшим* королем. Елей, которым его помазывают во время коронации в Реймсе, — не просто елей, освященный благословением высокого церковного иерарха, совершающего богослужение во время церемонии; это чудотворная жидкость. Король Франции воистину помазанник Божий. Следовательно, с IX по XVII в. христианская легенда о «священной королевской власти» сохраняет свой исходный образец. В IX в. Реймский архиепископ Хинкмар записывает легенду, благодаря которой помазание божественным елеем становится неотъемлемой частью коронационной церемонии. Легенда эта гласит, что в конце VI в. голубь (Святой Дух) принес сосуд, содержащий божественный елей; этим елеем святой Ремигий крестил Хлодвиг, и с тех пор священный сосуд хранится в Реймском соборе; елей из сосуда используется для помазания королей Франции. Английские короли, стремясь не отстать от королей французских, распространили в начале XIV в. легенду, согласно которой во второй половине XII в. сосланный во Францию Томас Бекет получил от Святой Девы фиал с божественным елеем, предназначенным для помазания пятого короля Англии, считая от правившего тогда Генриха II, то есть для короля Эдуарда. Наконец, когда в 1594 г. Генрих IV вынужден был принять помазание в Шартре, ибо Реймс находился в руках Лиги, из аббатства Мармутье, что возле Тура, в Шартр был доставлен елей, который, согласно преданию, в конце IV в. ангел принес с неба святому Мартину для исцеления ушибов, причиненных при падении, вызванном кознями дьявола. Ранее елеем из священного сосуда из Мармутье был соборован умирающий Людовик XI.

Бернар Шевалье (*Bernard Chevalier*. Les Bonnes villes. Aubier, 1982) посвятил свой обстоятельный труд изучению *добрых городов* Франции. Горожане, проживавшие в этих городах, обладали достаточным влиянием и богатствами, чтобы наряду с духовенством и дворянством представлять королевство, точнее, его «третье сословие» (*un troisième État*). Жители *добрых городов* являлись не столько подданными, сколько партнерами короля Франции, стремившегося заручиться их поддержкой в проведении своей военной и налоговой политики; вынужденные уважать дарованные городам привилегии, короли тем не менее никогда не упускали возможности подчинить жителей своей воле. Термин *état*, употребляемый для обозначения «городского



сословия», появляется в XIII в., его распространение

### 35

связано с возрастанием роли городов и увеличением их количества; к началу XVII в. термин утрачивает свое «городское» значение.

Так где же здесь «промежуточный период», о котором упоминали в эпоху Ренессанса? Сохранность базовых общественных структур позволяет говорить о наличии неразрывных связей, скрепляющих европейское общество на протяжении пятнадцати веков, с IV по XIX в. Маркс предложил свой подход к решению вопроса периодизации Средневековья, привязав его к понятию феодального способа производства. Не вдаваясь в подробности, следует признать небезосновательность концепции, соединившей способ производства с экономическим укладом и социальными структурами. Феодальный способ производства обусловлен, по Марксу, неравноправным договором между сеньором и теми, кто его содержит (прежде всего крестьянами); следствием этого неравноправия является обращение львиной доли прибавочной стоимости в феодальную ренту, следовательно, конечной целью становится не расширение производства, а простое воспроизводство затраченного. Согласно этой точке зрения, Средневековье приравнивается к феодализму и, соответственно, располагается между Античностью с характерным для нее рабовладельческим способом производства и Новым временем, где определяющим способом производства является капиталистический. Такое феодальное Средневековье занимает временное пространство между падением Римской империи и промышленным переворотом.

Период Средневековья также можно определить, исходя из доминирующей идеологии; не отражая материальную инфраструктуру общества и не являясь духовным двигателем его истории, идеология тем не менее представляет собой одну из существеннейших деталей функционирования общественного механизма. Долгое Средневековье — это эпоха господства христианства, являющегося одновременно и религией, и идеологией и находящегося в чрезвычайно сложных отношениях с феодальным миром, который оно оспаривает и утверждает одновременно. Разумеется, это не означает, что сегодня христианство умерло или умирает; однако начиная с XIX столетия оно стало утрачивать ту ведущую роль в обществе, которую исполняло с IV по XIX в., а именно роль творца идеологии, принадлежавшую ему почти монополично. Отсюда — невозможность серьезного изучения Средневековья в отрыве от исследования деятельности Церкви и влияния рели-

### 36

гии. Долгое Средневековье характеризуется прежде всего борьбой двух, почти равных по могуществу сил — Бога и Сатаны, хотя теоретически второй находится в подчинении у первого; сражение это происходит в человеке и вокруг человека. Долгое феодальное Средневековье — это борьба Дьявола и Господа Бога. Сатана рождается вместе со Средними веками и вместе с ними умирает.

Долгое Средневековье можно также определить на основании менее глобального подхода, нежели тот, который используется в двух вышеприведенных мною концепциях.

Долгое Средневековье вполне возможно представить как период, во время которого на Западе возникает (или же туда возвращается) трехфункциональная схема, выведенная Жоржем Дюмезилем; первые попытки сформулировать эту схему были сделаны в IX в. в Англии, а в XI в. она восторжествовала и обрела классическую формулировку: «*oratores, bellatores, laboratores*», «те, кто молятся», «те, кто сражаются», «те, кто работают», то есть священники, воины и крестьяне. Схема эта, положенная в основу деления общества, просуществовала до созыва депутатов от трех сословий в канун Французской революции. После промышленной революции утверждается совершенно иное трехфункциональное деление общества, а именно разработанное экономистами и социологами деление на занятых в первичной, вторичной и третичной сферах деятельности.

Если говорить о средствах передвижения и о контроле над пространством, то Средневековье окажется долгим временем телеги и лошади, заменивших в свое время тягловую силу людей и волов, а затем, в XIX в., уступивших место железной дороге.

Если поставить во главу угла здравоохранение, то Средние века будут представлять собой период, начавшийся разрушением античной системы общественной гигиены (термы) и завершившийся созданием современной больницы; это период лекарей-колдунов, страдающего и презируемого тела, время, не знающее ни стадионов, ни спорта, эпоха появления госпиталей, служивших сначала убежищами, а затем местами изоляции, но отнюдь не лечения.

С точки зрения культуры Средневековье — это период между исчезновением античных школ и введением всеобщего школьного образования в XIX столетии, время медленного освоения грамоты, период веры в чудеса, эра длительного диалога между культурой ученой и культурой народной, диалога, не исключającego ни борьбу, ни за-

**37**

имствования. Это время повествования, устного или письменного, время рассказа, «примера», поучительного анекдота, завещанного в IV в. восточными монахами Западу, время «бродячих» сюжетов, распространившихся в период между апофегмами отцов-пустынников и сборниками сказок XIX столетия, собранных фольклористами, пожелавшими оживить «спящую красавицу» народной фантазии; с XII по XVIII в. «бродячие» сюжеты пользуются особой популярностью: таков, к примеру, сюжет об *ангеле, принявшем образ отшельника*, который впервые появился в фавлю XII в., а затем был воспроизведен в повести Вольтера *Задиг*<sup>1</sup>.

Разумеется, долгое Средневековье может и должно быть разделено на промежуточные периоды. Например, можно выделить раннее Средневековье (с IV по IX в.), включающее в себя позднюю Античность и становление феодальной системы; классическое Средневековье (с X по XIV в.), время великого подъема, к которому следует свести собственно Средневековье, если мы хотим сохранить его узкое определение; позднее Средневековье, или время кризисов, потрясших Европу в XIV—XVI вв.; эпоху абсолютной монархии, приведшей к угасанию феодального строя, завершившего свое существование в период между Английской и Французской революциями; время «укомплектованного мира» (определение Пьера Шоню), начавшееся завоеванием Нового Света, куда устремилась вся Европа со своими кораблями, предпринимателями, солдатами и миссионерами, и завершившееся промышленным переворотом.

Можно, вслед за Кшиштофом Помьяном<sup>2</sup> отказаться от любой попытки периодизации, ибо, по удачному выражению Витольда Кулы, каждая эпоха представляет собой «сосуществование асинхронизмов», цепочек исторических событий, пребывающих в разных временных измерениях относительно друг друга. А можно обратиться к *моделям*, этим вспомогательным инструментам историка, используемым при объяснении исторических процессов, и прежде всего к главной из них — к *модели феодального строя*, иначе говоря — феодализма. Ведь эта модель по-прежнему действует внутри долгого Средневековья!

Чем концепция долгого Средневековья интересна сегодня и что, в частности, она дает западному обществу?

Прежде всего, введение понятия долгого Средневековья лишает смысла противопоставление между двумя одинаково неверными образами узко понимаемого Средневековья: образом мрачным,

**38**

олицетворяющим «темные времена», и образом позлащенным, олицетворяющим идиллическую эпоху веры, гармоничного развития общественного организма, отразившегося в создании корпоративных содружеств, в расцвете чудесного искусства, рожденного народом. Вряд ли кто-нибудь рискнет сделать из Средневековья, начавшегося нашествием варваров, идеальное время; но кто станет отрицать, что Средневековье, завершившееся эпохой Просвещения, было эрой великого прогресса? Долгое Средневековье позволяет лучше понять честолюбивые устремления людей той эпохи, бывшей эпохой голода и великих эпидемий, нищих и костров, но одновременно эпохой соборов и замков, эпохой, когда изобрели (или открыли) город, университет, наемный труд, вилку, меховую одежду, солнечную систему, кровообращение, терпимость и т.д. Наконец, вспомним, что процесс утверждения цивилизации, такой, каким его описывает немецкий социолог Норберт Элиас, находится всего лишь в начальной его стадии, несмотря на угрозу нового апокалипсиса, ядерного самоуничтожения. Это долгое путешествие, завершение которого видится в чрезвычайно отдаленной перспективе, похоже, лучше приспособлено к хронологии, увиденной сверху, к замедленному ходу истории, когда эволюция глубинных структур, как материальных, так и ментальных, значит больше, чем стремительный ход событий, лежащих на поверхности.

И наконец, долгое Средневековье отвечает интересам и всех тех, кто сегодня увлечен историей Средних веков; эпоха Средневековья — это наши корни, наше рождение, наше детство, наша мечта о простой счастливой жизни, мечта, с которой так трудно расставаться. По словам Петера Ласлета, Средневековье — это «мир, который мы потеряли», время наших дедушек и бабушек, носталгическую память о котором мы продолжаем сохранять. Это наше Средневековье, с которым нас по-прежнему связывает прочная нить устной традиции.

## Примечания

\* Europe, № 654, Le Moyen Âge maintenant, octobre 1983, pp. 19-24.

<sup>1</sup> *Cl. Brémond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt.* L'«Exemplum», Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 40. Tournhout, 1982.

<sup>2</sup> *Kr. Pomian.* Périodisation // La Nouvelle Histoire, éd. J. Le Goff, R. Charrier, J. Revel. Paris, 1978, pp. 455-457.

# I. ЧУДЕСНОЕ

## ЧУДЕСНОЕ НА СРЕДНЕВЕКОВОМ ЗАПАДЕ\*

Проблемы, затронутые в настоящем тексте, и составленный мною перечень чудесного на средневековом Западе легли в основу моего сообщения на состоявшемся в марте 1974 г. в Париже, в Коллеж де Франс, коллоквиуме на тему «Необычное и чудесное в средневековом исламе»<sup>1</sup>.

### I. Основные проблемы и направления в изучении чудесного

Подход к определению роли чудесного в культуре и обществе следует искать прежде всего на лексическом уровне, который, не будучи основным, является тем не менее первоочередным. Уверен, что ни одно серьезное исследование невозможно без определения семантического поля чудесного. Руководствуясь уже утвердившейся методикой, необходимо сопоставить современный словарный состав, используемый для описания исследуемого нами явления, со словарным составом, который использовался для его описания в интересующий нас исторический период. На мой взгляд, определения «словарный состав», равно как и «словарь» вполне приемлемы, ибо они изначально предполагают возможность сравнения. Таким образом, с одной стороны, речь пойдет об определении того, что понимаем под чудесным мы, а с другой стороны — о том, как люди Средневековья понимали и выражали то, что мы сегодня именуем чудесным. У меня создалось впечатление, что в мусульманской культуре для обозначения чудесного был разработан богатейший словарь, и это является одновременно и преимуществом, и неудобством. Преимущество заключается в том, что мы имеем более подробную картину того, что люди, и прежде всего грамотные, образованные слои мусульманского общества, относили к области чудесного. Но сразу возникает вопрос: а было ли в мусульманском мире понятие, которое *mutatis*

42

*mutandis* соответствовало бы тому, что понимаем под чудесным мы? На средневековом Западе такое понятие имелось. В *ученой* культуре Средневековья употреблялся термин *mirabilis*, приблизительно эквивалентный нашему понятию чудесного. Однако *чудесное* средневековых клириков, очевидно, не совпадало с тем, что называем *чудесным* мы. В том, что соответствовало нашему «чудесному», там, где мы усматриваем категорию интеллектуальную или литературную, средневековые клирики, равно как и те, кто черпал из сокровищницы их познаний, кто учился у них, без сомнения, видели целый мир, важность которого нельзя недооценивать; но мир этот состоял из предметов и больше напоминал коллекцию, нежели категорию. Теперь обратимся к этимологии. Слово *mirabilia* начинается с корня *mir-* (*miror*, *mirari* -удивляться, смотреть с удивлением), означающего визуальное восприятие. То, что обозначается словом *mirabilia*, не ограничивается кругом вещей, воспринимаемых взглядом, объектов, на которые человек смотрит с изумлением; однако изначальная отсылка к визуальному восприятию, на мой взгляд, очень важна, ибо на основании этого восприятия, целого ряда образов и визуальных метафор можно выстроить настоящий мир воображаемого. У Пьера Мабия (*Pierre Mabilie. Le Miroir du merveilleux*, 1962) мы находим вполне обоснованное — прежде всего для средневекового Запады — сближение между *mirari*, *mirabilia* (чудом) и *miroir* (зеркалом) (зеркало — лат. *speculum*; фр. *miroir* восходит к старофранцузскому *mireor*, от народнолатинского *mirare* < *mirari*) и всем тем, что входит в сферу воображаемого, и тем, что относится к философскому осмыслению образа зеркала. Исследование семантического поля «чудесного» тесно связано с еще одной значительной языковой проблемой, а именно с проблемой средневекового двуязычия, ибо в рассматриваемый период наряду с латынью, языком клириков и ученых книжников, функционируют народные языки, хронологически явившиеся на смену латыни. Исследуя чудесное в средневековом мире, нельзя пренебрегать данными народных языков. Когда народные языки достигают определенного уровня и становятся языками литературными, слово «чудо», восходящее к латинскому этиму, появляется во всех романских языках, а также в языке англосаксов. В германских же языках семантическое поле «чудесного» выстраивается вокруг слова *Wunder*, «чудо». Мне кажется, филологи еще недостаточно исследовали этот феномен.

43

При изучении словаря чудесного, на мой взгляд, возникают три основных вопроса, связанных с пониманием чудесного на средневековом Западе. Первый, особенно важный вопрос — это отношение людей Средневековья к чудесному, полученному в наследство от прошлого. Не секрет,

что проблема такого наследия существует в любой цивилизации, в любой культуре. На мой взгляд, понятие «наследие» предпочтительнее понятия «источник» или «происхождение», ибо и источник, и происхождение указывают на неизбежную, я бы даже сказал, непроизвольную заданность развития, что, по моему мнению, не соответствует реальному историческому процессу. Наследие же представляет собой некую совокупность ментальных образов и представлений, определенным образом навязанную обществу (наследие обретают, его не создают); чтобы принять наследие, изменить его или вовсе от него отказаться, требуются определенные усилия как на коллективном, так и на индивидуальном уровне. От наследия, пусть даже навязанного, всегда можно отказаться, равно как и воспользоваться им по собственному усмотрению или приспособить для своих нужд. Утилитарное отношение к наследию отчетливо прослеживается в христианском обществе, унаследовавшем все богатства, созданные древними культурами тех многочисленных народов, среди которых христианские идеологи насаждали свое учение. В отличие от иных элементов культуры и ментальности, чудесное принадлежит непосредственно к древним культурным слоям. Любое общество — в большей или меньшей степени — порождает свое чудесное, однако «основой пищи» — в бодлеровском смысле — ему служит чудесное, созданное его предшественниками, чудеса былого. Прежде чем перейти к рассмотрению следующей проблемы, позволю высказать свое убеждение, что в сфере чудесного христианство не создало почти ничего. Понимая всю сложность стоящей передо мной задачи, я попытался очертить границы области собственно христианского чудесного и пришел к выводу, что таковой практически не сформировалось по причине существования более влиятельного древнего мира чудесного, при столкновении с которым христианство вынуждено было определить к нему свое отношение, занять определенную позицию. Неотъемлемой частью христианской веры является вера в сверхъестественное и чудотворное, однако, на мой взгляд, и сверхъестественное, и чудотворное отличаются от чудесного и по природе, и по функции, хотя они, разумеется, оказали определенное влияние на христианское чудесное.

**44**

Следовательно, большую часть чудесного христианство унаследовало от культур-предшественниц, «чудесные» элементы которых мы встречаем в поверьях, в сочинениях апологетов, в агиографии. Чудесное в литературе почти всегда имеет дохристианские корни. Культурное наследие обладает временной протяженностью, поэтому средневековое христианство в течение всей своей истории существовало бок о бок с «чудесным», доставшимся ему в наследство. Отношение к этому наследству со стороны интеллектуальных и духовных лидеров средневекового Запада не было постоянным, и есть основания полагать, что периодизация этих изменений позволит проследить эволюцию восприятия чудесного.

В период раннего Средневековья, примерно с V по XI в., произвести хронометраж культурных процессов представляется чрезвычайно сложным. Но в целом, по моим наблюдениям, в этот период происходит если не отторжение, то по крайней мере подавление чудесного. Вчитываясь в раннесредневековые агиографические сочинения, особенно в агиографию меровингского периода, я почти одновременно пришел к тем же выводам, что и Франтишек Граус, занимавшийся углубленным изучением<sup>2</sup> тех же самых источников. Один из этих выводов заключается в том, что у любителя фольклорных сюжетов агиографические тексты раннего Средневековья вызывают — по крайней мере после первого прочтения — изрядное разочарование; попытка выудить из них этнографический материал на первый взгляд также дает скудные результаты. Зато в этих текстах явно просматривается желание Церкви кардинально изменить чудесное — этот, быть может, один из самых опасных элементов традиционной культуры, именуемой церковниками языческой; придав вере в чудесное совершенно новое значение, Церковь стремится превратить ее в явление иного порядка либо затушевать ее или же уничтожить вовсе. И все же чудесное не ослабляло своего воздействия на умы, исполняя тем самым одну из своих культурных и социальных функций. В XII—XIII вв., на мой взгляд, происходит подлинное вторжение чудесного в ученую культуру. Сейчас я не решусь дать этому феномену собственную оценку или объяснение. Поэтому, с одной стороны, я напому высказывания Эриха Кёлера о куртуазной литературе, связанной с классовыми и культурными интересами определенного социального слоя, пребывающего в зените славы, но уже предчувствующего свой закат; слой этот — мелкое и среднее дворянство, рыцарство. Желая создать самостоятельную культуру, служащую его собствен-

**45**

ным интересам и вместе с тем не противоречащую культуре церковной, отвечающей интересам аристократии, рыцарство вынуждено черпать из сокровищницы культуры наличествующей, то

есть устной, существенным элементом которой является чудесное. Не случайно чудесное играет столь важную роль в куртуазных романах. Столкновение с чудесным выступает неотъемлемой частью странствий идеального рыцаря в поисках собственной и коллективной идентичности. Рыцарское испытание обычно сопровождается целым рядом чудесных явлений, они либо помогают рыцарю (волшебные предметы), либо препятствуют ему и подлежат уничтожению (чудовища), это позволило Э. Кёлеру предположить, что сама авантюра, подвиг, совершаемый рыцарем в поисках своей идентичности в куртуазном мире, в конечном счете является свершением чудесного (*une merveille*)<sup>3</sup>.

С другой стороны, мне кажется, что внезапное нашествие чудесного связано не столько с повышением его роли в жизни общества, сколько с позицией Церкви, которая, в отличие от раннего Средневековья, теперь не имела веских оснований противостоять ему. Чудесное перестало быть для нее опасным, более того, она почувствовала возможность «приручить» его, вновь прибрать к рукам. «Чудесное» наступление, поддержанное определенными переменами в жизни мирян и относительной терпимостью со стороны Церкви, завершилось вторжением чудесного в культуру готического Средневековья.

При определении третьей фазы эволюции восприятия чудесного следует руководствоваться не столько причинами социологическими, которые при любых условиях остаются основополагающими, сколько соображениями литературного и интеллектуального характера. Я назвал эту фазу процессом эстетизации чудесного, ибо в этот период чудесное все чаще начинает выступать в качестве обрамления, литературно-художественного приема, стилистического изыска. Второй вопрос — о роли чудесного в монотеистической религии. Исследования в этом направлении идут полным ходом, однако пока мои выводы не имеют достаточной аргументации, ибо работа, в том числе и статистическая ее часть, еще далека от завершения. Тем не менее, исходя из расширения словарного состава чудесного, могу с определенной уверенностью сказать, что в XII—XIII вв., в период классического Средневековья сверхъестественный мир стал более разнообразным; это дает возможность точнее определить место чудесного по отношению к христианской религии.

#### 46

На концепцию чудесного оказала влияние чрезвычайно любопытная работа Тодорова о фантастической литературе, и в частности различие, установленное автором между необычным и чудесным. Согласно Тодорову, необычное исчезает при первом же предположении о возможном нарушении законов реальности, в то время как чудесное всегда предполагает наличие сверхъестественного, объяснить которое можно только через сверхъестественное же. Однако в Средние века чудесное этим не исчерпывается<sup>4</sup>. Исследуя мир сверхъестественного, я пришел к выводу, что в XII и XIII вв. в Западной Европе мир этот разделился на три сферы, которым в основном соответствуют три определения: *mirabilis*, *magicus*, *miraculosus*. *Mirabilis*. Это наше чудесное с его дохристианскими истоками. Ниже я привожу составленный мною перечень чудес, относящийся к данной сфере<sup>5</sup>.

*Magicus*. Для людей средневекового Запада термин сам по себе мог бы считаться нейтральным, ибо теоретически признавалось существование не только черной магии, искусство коей происходило от Дьявола, но и дозволенной белой магии. В действительности определение *magicus* и все, что под него подпадало, очень быстро оказались на стороне зла, стороне Сатаны. *Magicus* — это пагубное сверхъестественное, сверхъестественное сатанинское.

Собственно христианское сверхъестественное, то, что по справедливости можно было бы назвать «христианским чудесным», относится к сфере *miraculosus*; однако чудо, *miraculum*, на мой взгляд, является всего лишь элементом, ограниченным участком обширной сферы чудесного. Являясь частью чудесного, *miraculosus* всегда стремилось подавить чудесное<sup>6</sup>. Церкви, постелено отеснившей большую часть чудесного в область *суеверия*, пришлось отделить чудотворное (*miraculeux*) от чудесного (*merveilleux*).

Чудесное является порождением сверхъестественных сил или существ, многообразие которых поистине неисчислимо. Об этом свидетельствуют различные средневековые чудеса (*mirabilia*). Чудесное включает в свою сферу не только мир предметов, мир всевозможных действий, но и те многочисленные силы, что за ними стоят. Таким образом, у чудесного в христианстве и у христианского чуда имеется автор; но автор может быть только один — Бог; отсюда встает вопрос о месте чудесного не только в религии как таковой, но прежде всего в религии монотеистической. Далее следует отметить, что чудо подвергает регламентации содержащееся в нем чудесное. Взяв на себя

роль и цензора, и критика, чудо способно изгнать чудесное, вогнать его в рамки рационального, а также — и это главное — в большей или меньшей степени лишить его наиболее существенного из присущих ему качеств, а именно непредсказуемости. Слово «чудесное» (лат. *mirabilia*, фр. *merveilleux*) происходит от слов со значением визуального восприятия, отсюда выявляем основную черту чудесного - способность *появляться*. Итак, чудо зависит только от промысла Божьего и тем самым отличается от событий естественных; однако естественные события совершаются также по Божьей воле, с той разницей, что ход их Бог определил раз и навсегда в процессе упорядочения мироздания; следовательно, возникновение чуда зависит от Божьего промысла, ведающего также и упорядочением мироздания. Чудо большей частью совершается при помощи посредников, которыми являются святые, а святые постоянно попадают в такие ситуации, когда явление чуда как следствие их вмешательства становится предсказуемым. Похоже, что, несмотря на отсутствие прямых свидетельств и заявляющие об обратном агиографические источники, мне все же удалось разглядеть нарастание своего рода скуки, охватывавшей людей Средневековья при появлении святого: ибо стоило тому появиться, как все уже знали, что он станет делать. Как только святому предоставляется возможность доказать свою святость, все уже ждут, как он будет приумножать хлебы, воскрешать мертвых, изгонять демонов. Едва ситуация задана, незамедлительно становится ясно, что произойдет дальше. Существует целая процедура изгнания чудесного. Я бы даже добавил, что истоки определенной сложности в восприятии чудесного христианством, на мой взгляд, кроются в том, что в Библии, если присмотреться, чудесного крайне мало.

В Средние века люди прекрасно ощущали разницу между Ветхим и Новым Заветом. Совершенно очевидно, что в Новом Завете содержится гораздо больше рассказов о чудесах, нежели о чудесном. В Ветхом Завете, в его толковании и восприятии его слушателями в Средние века, часть, отводимая чудесному, на мой взгляд, относительно невелика. Разумеется, в классических работах Фрэзера, Сентива и других<sup>7</sup>, посвященных фольклору в Ветхом Завете, выделены и чудесные предания, и отдельные случаи явления чудесного. В Ветхом Завете имеются эпизоды и даже целые книги, некогда служившие одним из богатейших источников чудесного для христианского Запада. Но в той форме, в какой события Ветхого Завета трактовались, воспринимались и переживались людьми в Средние века, в

#### 48

них содержалось крайне мало чудесного. Один из величайших кладезей средневекового чудесного содержится в Новом Завете; это Апокалипсис. Однако апокалипсический универсум был особым, отдельным миром. В Библии можно было найти источник практически всего или, в крайнем случае, отыскать ссылку. Вновь завоевавшее популярность чудесное будет отличаться относительной независимостью, ибо к нему, в отличие от иных явлений, станет гораздо сложнее подобрать ссылку из Библии.

Третий и последний вопрос - о функции чудесного, ибо, даже описав чудесное, охарактеризовав и проанализировав его, мы не приходим к верным выводам, если не попытаемся узнать, почему оно появилось и произошло, чему оно служило и какой запрос удовлетворяло. Первой и основной функцией чудесного, несомненно, является функция компенсаторная. Чудесное — это противовес обыденности и размеренности повседневной жизни. Но выстраивается и функционирует этот противовес по-разному, в зависимости от общественного устройства и исторического периода. На средневековом Западе *mirabilia*, явления чудесного, имели тенденцию формировать своего рода мир наизнанку. Основами этого мира стали изобилие еды, нагота, сексуальная свобода и праздность. В XIII в. складывается новая страна — страна Кокань (страна изобилия, прежде всего пищевого), один из немногих сюжетов, созданных фольклором и «миром чудесного» средневекового Запада как своего рода противовес христианскому догматизму и главным социально-психологическим установкам, принятым в обществе. Углубившись в прошлое, можно было бы найти корни этого сюжета, своего рода отдаленные аналоги, однако сама идея страны Кокань рождена именно в Средние века. Через мир наизнанку, к которому я бы еще присоединил мир наоборот, люди Средневековья воспринимали Книгу Бытия, того Бытия, в котором собственно христианские мотивы оставались в тени, уступая первый план мотивам дохристианским. К этим мотивам прежде всего относятся представления о земном рае и золотом веке, которые остались в прошлом, а не ожидают людей в будущем; поэтому все попытки отыскать их в утопическом *миллениуме* ведут не к горизонтам будущего, а, скорее, возвращают к истокам.

Мир наизнанку, мир наоборот, разграничение между *miraculosus, magicus, mirabilis*. Не опасаясь поступиться истиной, можно сказать, что чудесное в конечном счете явилось своеобразной формой сопротивления (это не единственная его функция, однако одна из самых

49

важных) официальной идеологии христианства. В связи с этим хотелось бы на короткое время вернуться к перечню чудесного. Разумеется, составляя его, я стремился избежать произвольного расширения одних областей средневекового чудесного в ущерб другим. На мой взгляд, в мусульманском мире чудесного от чудесных животных, растений и предметов почти всегда перекинут мостик к человеку. На средневековом Западе я вижу, скорее, противоположное. Универсум чудесного, включающий в себя мир животных, мир чудовищ или зверей, мир минералов и растительный мир, лишен гуманистического (точнее, человеческого) начала. Причина этого заключается в своеобразном отрицании чудесным одного из основополагающих тезисов средневекового христианства, а именно тезиса о создании человека по образу и подобию Божьему. Чудесное стало своеобразной формой культурного сопротивления гуманизму, именовавшемуся христианским или, в зависимости от эпохи, каролингским, романским или готическим, тому гуманизму, который находил опору во все возрастающей эксплуатации антропоморфного видения Божества.

Чудесное, по моему убеждению, имеет свои границы. Подобно многим явлениям и категориям, чудесное не существует в чистом виде. Однако границы его проницаемы. Масштабы чудесного в Средние века во многом зависят от внутреннего развития самого чудесного, тех форм и размеров, зачастую гипертрофированных и диспропорциональных, которые оно в результате этого развития обретает. Диспропорциональность, к примеру, свойственна двум наиболее характерным для Средневековья и, по-видимому, также и для других эпох типам чудесного: чудесному «бытовому» и чудесному «политическому». В повседневной жизни чудесные явления часто возникают сами по себе, без привязки к реальности (что впоследствии станет характерным для фантастического эпохи романтизма или современного сюрреализма). Сначала мы удивляемся и смотрим на них широко раскрытыми глазами; но постепенно зрачки наши сужаются, и чудесное, поразившее нас своей непредсказуемостью, уже не кажется нам слишком необычным.

Недавно в *Диалоге о чудесах* (начало XIII в.) Цезария Гейстербахского я прочел следующий пример, *exemplum*. Благородный юноша, послушник в цистерцианском монастыре, пасет на лугу монастырских овец; неожиданно перед ним возникает его недавно умерший родственник. Послушник спрашивает его: «Что ты здесь делаешь?» А тот ему отвечает: «После смерти я попал в Чистилище и теперь

50

пришел просить вас молиться за меня». — «Мы будем молиться». Покойник удаляется и вскоре исчезает на краю луга, сливается с окружающей природой; выходец с того света посетил этот мир, ничего в нем не потревожив. В более раннем, но также восходящем к началу XIII в. тексте, именуемом *Императорские досуги* (*Otia Imperialia*), среди множества описаний чудесных явлений (*mirabilia*) автор, Гервасий Тильберийский, сообщает, что в городах, расположенных в долине Роны (сам он в это время живет в Арле), водятся злокозненные создания, именуемые *драками*; *драки* похищают младенцев, однако, за немногими исключениями, в людоедстве они не замечены. Ночью драк проникает в дом через закрытые двери, вынимает младенца из колыбели, выносит его на улицу и оставляет на площади, где его утром и находят; двери в доме, откуда вынесли младенца, разумеется, всю ночь были на запоре. Сюжет о подмене младенцев хорошо известен этнологам. Появление драков проходит практически бесследно, чудесное явление, по сути, не нарушает привычного течения повседневной жизни. Но, быть может, в Средние века чудесное именно потому и внушало тревогу, что никто не задавался вопросом о причинах его появления в обыденной жизни.

Другой тип чудесного — чудесное «политическое». «Лидеры» Средневековья использовали чудесное в политических целях. Такое использование является одной из форм (на мой взгляд, нетипичной формой) присвоения чудесного. Всем известно, что королевские династии неоднократно пытались вывести свои родословные от мифических существ. Примеру королей следовали знатные семейства и города. Самое удивительное, что поиски мифологических истоков зачастую уводят в тревожный и загадочный мир чудесного. Многие знают историю Мелюзины, знают, что эта таинственная средневековая женщина, возможно, являющаяся аватарой Богини-матери, богини плодородия, была востребована в качестве прародительницы, своего рода тотема, многими знатными семействами. Одному из них, а именно семейству Лузиньянов, удалось



присвоить Мелюзину и даже дать ей имя, ибо Мелюзиной женщина начинает зваться только после того, как она, если будет позволено так сказать, связывается с Лузиньянами. Таким образом чудесное становится инструментом политики и власти.

Наиболее наглядный пример неоднозначного использования чудесного в политике приводит в начале XIII в. Гиральд Камбрейский<sup>8</sup>. Речь идет о Плантагенетах, «Мелюзининых» потомках, став-

51

ших королями Англии. Согласно Гиральду, в XI в. династия Плантагенетов причислила к своим предкам некую женщину-демона. Как подтверждает ряд источников, легенда о демонической женщине была хорошо известна, и Ричард Львиное Сердце часто на нее ссылался, используя ее как прикрытие для своей не всегда достойной политики и многочисленных сумасбродных поступков; ею же он прикрывал и внутрисемейные скандалы, когда сыновья выступали против отца или очередной раз воевали между собой. Он любил повторять: «Мы, сыновья демоницы...» Однако не всем известно, что Филипп Август пытался использовать миф о чудесной прародительнице против Плантагенетов, особенно против Иоанна Безземельного; в частности, подготавливая захват Англии (который не сумел осуществить его сын Людовик), он развязал настоящую психологическую войну, в которой эмиссары и сторонники французов призывали всех покончить с «отродьем демоницы»<sup>9</sup>.

Различные формы присвоения чудесного «загоняют» чудесное в определенные границы, среди которых оно рискует затеряться. Основными претендентами на чудесное я назвал бы три области: христианскую религию, науку, и историю.

Присвоив чудесное, христианство, с одной стороны, попыталось совместить его с чудом, а с другой — использовать его в своей символике и дидактике. Приведем лишь один, но достаточно яркий пример: эволюцию латинских версий *Физиолога*. В ранних версиях сочинений этого жанра рассказывалось непосредственно о чудесах животного мира, без каких-либо комментариев. Но постепенно рассказы о неведомых зверях и птицах начинают обрастать толкованиями их символических значений и различного рода поучениями, которые, подобно ржавчине, «разъедают» содержание *Физиолога*, затушевывая роль чудесного.

Часть интеллектуалов, клириков, обладавших, говоря современным языком, научным складом ума, также присваивают себе чудесное; они приспособливают его в научных целях, превращая *mirabilia*, *chudesa*, в раритеты, явления на грани реальности, случаи исключительные, но тем не менее подлинные, не противоречащие природе, даже если о них и не упомянуто в Библии. Самым ярким примером человека с научным мышлением, на мой взгляд, может служить Гервасий Тильберийский; в предисловии к *Императорским досугам*, несомненно, представляющим большой интерес для историка науки, он пространно обосновал стремление присоеди-

52

нить *mirabilia* к миру природы, а следовательно, поставить их на одну доску с научными фактами. *Mirabilia vero dicimus quae nostrae cognitioni non subjacent etiam cum sint naturalia*<sup>10</sup>. «Мы называем чудесами (*mirabilia*) явления, неподвластные нашему пониманию, хотя сами явления эти вполне естественны».

Параллельно с присвоением чудесного наукой происходит его присвоение историей, выражающееся в стремлении пристегнуть *mirabilia* к определенным событиям и датам. При таком подходе чудесное (*mirabilia*), полноценное существование которого возможно только при остановке времени и истории, постепенно сводится на нет. Полагаю, что описанные выше тенденции функционирования чудесного встречаются также и в других религиях, в других культурах. Или же тенденции использовать чудесное в религиозной символике и дидактике, тенденции свести его к непознанному и приурочить к историческим вехам свойственны только христианству? И где еще скрываются хорошо замаскированные враги чудесного? Этот последний вопрос пока не имеет ответа.

## II. Опыт составления перечня чудесного для средневекового Запада: план исследования

### Введение

#### Дефиниции а) Современное определение основано на

работе Ц. Тодорова *Введение в фантастическую литературу*, 1970 (рус. пер. Б. Нарумова. М., 1997). Чудесное противостоит необычному в том смысле, что оно «остается необъяснимым» и предполагает «существование сверхъестественного».

Но это определение не соответствует средневековому чудесному (см.: P. Zumthor. Essai de poétique médiévale. 1972, p. 137 et sq.), потому что определения, данные Тодоровым как необычному, так и чудесному, исходят из наличия «имплицитного читателя», склонного объяснять чудесное естественными или сверхъестественными причинами. Средневековое чудесное исключает имплицитного читателя, оно представлено как цель, ради которой создан «безличный» текст. N.B. Все тексты, на которые опирается Ц. Тодоров, относятся к XIX и XX столетиям, за исключением Сказок Перро и сказок *Тысячи и одной ночи*.

б) *Средневековое определение*: слово *merveilleux* (чудесное) принад-

**53**

лежит средневековому словарю. В латыни (*mirabilia* > нар. лат. *mirabilia*), в романских языках и в английском оно восходит к корню *mir-* (в отличие от немецкого, где «чудесное» обозначается словом *Wunder, wunderbar*); во французском (старофранцузском) имела форма *merveillos* (XI в., *Житие св. Алексея* - прилаг. *merveillos*; *Песнь о Роланде* -прилаг. *merveillos*, также *merveiller*=любоваться). Однако:

1. Старофранцузское прилагательное *merveillos* не субстантивируется подобно современному — *le merveilleux*.

2. Термин, наиболее соответствующий современному значению «чудесного» (*le merveilleux*), - множественное число *mirabilia*.

в) *Средневековые сочинения*, в названиях которых имеется слово «чудесное»; опыт определения сферы средневекового *mirabilia*:

1. Чудесное в древнем городе: *Mirabilia Romae* (сер. XII в.), *Чудеса Рима*.

См.: A. Graf. *Roma nella memoria del Medio Evo*. 1915. У Гервасия Тильберийского имеется описание подлинных *Чудес Неаполя* (*Merveilles de Naples*).

2. Чудесное в описаниях далеких земель и населяющих их чудовищ:

*Гервасий Тильберийский*. Императорские досуги (ок. 1210), часть третья: *Mirabilia uniuscuiusque provinciae* (Чудеса из всевозможных стран) // *Марко Поло*. Книга чудес (ок. 1305).

3. Чудесное и христианская идеология:

*Раймунд Луллий*. Книга чудес (ок. 1288), на каталанском яз.

г) *Изначальный образец*: народная литература. *Волшебная сказка*, см.: M.L. Ténèze. *Du conte merveilleux comme genre* // *Approches de nos traditions orales*. Paris, 1970. Чудесное на перекрестке народной и ученой культур.

## I. Чудесное, магическое, чудотворное

*Чудесное и христианство*

Христианская система представляет чудесное как *сверхъестественное*; чудесное в христианстве принимает форму чуда (*miracle*), которое, по сути, подавляет чудесное:

а) потому что возводит его к единственному творцу — Богу;

б) потому что регулирует его: контроль и цензура со стороны чуда;

**54**

в) потому что рационалистически объясняет его: непредсказуемость, главная характеристика чудесного, заменяется предопределенностью сверхъестественного.

В противовес чудесному, магическое (несмотря на разницу между *черной* и *белой* магией) перемещается в лагерь недозволенного и обманчивого сверхъестественного, сверхъестественного, имеющего сатанинское, дьявольское происхождение.

Чудесное развивается между чудотворным и магическим; чудесное *нейтрально*, а потому христианство относится к нему вполне терпимо; однако на деле истоки чудесного восходят к дохристианской, исконной системе поверий; чудесное принадлежит фольклору, несмотря на все попытки ученой культуры его присвоить.

Христианство проявляло терпимость к явлениям чудесного: оно допускало существование чудесного и позволяло людям Средневековья удивляться различным формам его проявления.

Христианизация чудесного:

*Господь творит чудесное* в жесте «Гюон де Бордо» (ок. 1220). эльф Оберон, карлик-чудотворец, расценивает свою чудесную силу как дар Иисуса (ст. 3673).

*Христианские воины чудесного*: святые, ангелы, демоны.

*Искажение и изменение функции*: Грааль (от волшебного кубка к чаше).

Средневековое христианство присваивает часть мира чудесного (см.: *Reith Thomas*. *Religion and the Decline of Magic*, 1971).

## II. Перечень средневекового чудесного

### а) Территории и объекты

Территории и объекты, «сотворенные природой»: гора (прежде всего гора, где есть пещера) и скалы (где живет сказочный великан Гаргантюа), источники и водоемы, деревья («дерево фей» Жанны д'Арк), острова (счастливые острова — острова на средневековых картах). Территории и объекты, сотворенные человеком: города, замки, башни, могилы. См.: *A. Graf. Les merveilles du Paradis terrestre // Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, 2 vol. Torino, 1892-1893.

б) *Существа человеческие и антропоморфные* Великаны и карлики (*Оберон*).

### 55

феи. См.: *A. Maury. Les Fées du Moyen Âge*. 1847; *L. Harf-Lancner. Les Fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*. Paris, H. Champion, 1984.

Мужчины и женщины с физическими отклонениями (Большеногая Берта, Большегубый Энно, дети Мелюзины); *Jean d'Arras. Mélusine, extraits traduits par M. Perret*. Paris, Stock, 1979, etc.

Человекообразные чудовища. См.: *Liber monstrorum de diversis generibus*, éd. C. Bologna. Milano, Bompiani, 1977, и Cl. Lescouteux (см. дополнительную библиографию).

### в) Животные

Животные, существующие в природе (лев Ивейна, конь Баяр четырех сыновей Эмона, пеликан как символ Христа).

Животные вымышленные (единорог, грифон, дракон и т.п.), животные в снах Карла Великого в «Песни о Роланде».

### г) Гибриды (*Mischwesen*)

Полулюди-полуживотные: Мелюзинаи сирены, Ионек (см. *Синяя птица*) у Марии Французской, оборотни (см. далее раздел *Метаморфозы*) и т.д.

Грифон.

Истуканы.

Крайняя точка эволюции: полусущества-полупредметы (см. И. Босх).

### д) Предметы

Предметы оберегающие: кольцо, делающее невидимым. Предметы производящие: чаша (см. *Оберон* и *Грааль*), от рога изобилия к рогу — духовому инструменту (см. *Песнь о Роланде*, *Оберон*). Предметы, дающие силу: меч, ограда. Кровать как «сакральное пространство» (см. сад, окруженный стеной).

е) Исторические персонажи, ставшие легендарными, и «научное чудесное»: средневековый роман об Александре (Александр в небесах и в толще вод морских). См.: *Ch. Settis-Frugoni. Historia Alexandri Elevati per Gripphos ad Aerem. Origine, Iconografia et fortuna di un tema*. 1973.

## III. Истоки и источники чудесного в Средние века

См.: *E. Faral. Le Merveilleux et ses sources dans les descriptions des romans français du XII<sup>e</sup> siècle // Recherches sur les sources latines dans les contes courtois du Moyen Âge*. Paris, 1913, pp. 305—388.

### 56

#### А. Истоки

##### а) Чудесное в Библии

См. фольклор в Ветхом Завете, главным образом в Книге Бытия: Рай, Ноев Ковчег, Вавилонская башня, переход через Красное море. Апокалипсис.

##### б) Чудесное в Древнем мире

Мифологические персонажи: Вулкан, Минерва, парки, Венера, Александр, Вергилий.

Семь чудес света.

*Естественная история* Плиния (I в.).

*Collectanea rerum memorabilium* Солина (III в.) (Собрание вещей достопамятных).

##### в) Чудесное в варварском мире

Германская мифология.

См.: *A.-H. Krappe. Études de mythologie et de folklore germaniques*. 1928.

Бретонские сюжеты, см.: *J. Marx. La Légende arthurienne et le Graal*. Paris, P.U.F., 1952; *Nouvelles recherches sur la littérature arthurienne*. Paris, 1965. Пример Мирдина-Мерлина, см.: *P. Zumthor. Merlin le Prophète*. Lausanne, 1943.

г) Чудесное на Востоке

Тысяча и одна ночь.

Панчатантра, сборник индийских сказок и басен (VI в.).

*Disciplina Clericalis* («Учительная книга клирика») Петра Альфонси (ок. 1100), сборник арабских назидательных историй, составленный испанским евреем, обратившимся в христианство.

Калила и Димна, арабская версия персидского перевода *Панча-тантры* (IX в.).

е) Фольклор

См.: Введение П. Деларю (*P. Delarue. Le Conte populaire français, I, 1957*). Фольклор в *exempla* («примерах») (см.: *J.-Cl. Schmitt // Cl. Brémond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt. L'Exemplum. Turnhout, Brepols, 1982*).

Б. Источники

а) Кельтские источники

Куртуазные сюжеты по мотивам бретонских сказаний.

*Авантюра как реализация чудесного (merveille)* (*E. Köhler. L'Aventure chevaleresque, trad. franç. Paris, Gallimard, 1974*).

**57**

б) Восточные источники

Восток, или, точнее, Индия, как «чудесное далеко».

См.: *J. Le Goff. L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique // Pour un autre Moyen Âge. Paris, Gallimard, 1977, pp. 280-298*.

Примеры первоначальной локализации Чистилища (конец XII — начало XIII в.): Ирландия и Сицилия. См.: *J. Le Goff. La Naissance du Purgatoire. Paris, Gallimard, 1982*.

IV. Пути и способы реализации средневекового чудесного

а) Сновидения, явления, видения

Разрушение древней системы толкования снов (Макробий).

Просчеты в толковании снов. См.: *Ж. Ле Гофф. Сны в культуре и коллективной психологии средневекового Запада // Другое Средневековье..., с. 180—183* (также «Христианство и сновидения» в наст. сб., с. 323-383).

б) Метаморфозы

Мелюзина. См.: *Ж. Ле Гофф. Мелюзина — прародительница и распахивающая новь // Другое Средневековье..., с. 185—199. Обратни*.

в) «Магическое чудесное»

Колдовство. См.: Молот ведьм (рус. пер. с лат. Н. Цветкова, предисл. С. Лозинского. М., 1990).

Колдовство и ересь (случай в Реймсе, 1176—1180, в *Chronicon anglicarum* Радульфа Коггесхэйлского, éd. J. Stevenson, 1875, pp. 121-125). Ведьма в трудах Мишле.

г) Чудесное в литературе Агиография.

Путешествия в потусторонний мир (ирландская эпопея — *Плавание святого Брендана*).

*Бестиарии (Физиолог)* См.: *El Fisiologo, Bestiario Medievila, par M. Ayerra Redin et N. Guglielmi. Buenos Aires, 1971; G. Bianciotto. Bestiaires du Moyen Âge. Paris, Stock, 1980. Зерцало мира (Imago mundi)*.

д) Чудесное в искусстве

См.: *J. Baltrusaitis. Le Moyen Âge fantastique. Antiquités et Exotismes dans l'art gothique. Paris, 1955; Réveils et Prodiges. Le Moyen Âge fantastique. Paris, 1960*.

**58**

V. Развитие и границы средневекового чудесного

Непредвиденное вторжение чудесного в различные области и его деформация:

а) Чудесное в повседневной жизни

Вторжение чудесного в повседневную жизнь происходит плавно, без каких-либо видимых причин. Существование чудесного в повседневной жизни признается само собой разумеющимся. Пример: драки в Провансе (*Гервасий Тильберийский. Otia Imperialia, 3<sup>e</sup> Decisio, cap. LXXXVI*); мертвец на лугу (*Цезарий Гейстербахский. Dialogus Miraculorum, Decisio 12, cap. XXXIII*).

б) Чудесное в символике и дидактике: см. *Физиолог*

в) Чудесное в политике

Использование чудесного в политических целях происходит прежде всего на уровне обретения мифических предков.

Родословная и чудесное: род Лузиньянов и Мелюзина.

Монархия и чудесное: Ричард Львиное Сердце и Плантагенеты -сыновья демоницы (см.: *Гиральд де Барри. De Instructione Principis*).

г) Чудесное в научном знании

Пример Гервасия Тильберийского: тенденция рассматривать *mirabilia* как раритеты, явления не сверхъестественные, а в принципе поддающиеся объяснению, но пока не объясненные. Чудесное — мир непознанный, а не потусторонний.

«*Mirabilia vero dicimus, quae nostrae cognitioni non subjacent, etiam cum sint naturalia*» (Гервасий Тильберийский. *Otia Imperialia*: «Мы называем *mirabilia* (чудесным) явления, неподвластные нашему пониманию, хотя сами они вполне *естественны*».)

д) Чудесное и история: *exemplum*

«Как только сказка начинает напоминать историю... она теряет часть своего обаяния.

Историческая привязка и историческая дата приближают ее к греховной реальности и разбивают власть чудесного, естественную и необходимую» (*A. Jolies. Formes simples, trad. franç., 1972, p. 193*).

VI. Функции чудесного в Средние века

а) Компенсация

Мир наизнанку — страна Кокань. Изобилие еды.

59

Нагота.

Сексуальная свобода.

Мир наоборот — земной Рай — золотой век.

б) Сопротивление христианской идеологии

Отрицание человеческого начала:

— Дикий человек.

— Чудовища.

— «*Mischwesen*»: полулюди-полуживотные, гибриды.

— Против тезиса «Человек создан по образу и подобию Божьему (*ad imaginem Dei*)».

Отказ от манихейства:

— Любое явление чудесного, каким бы безопасным оно ни казалось, всегда носит амбивалентный характер, ибо чудесное не находится полностью ни на стороне добра (Бога), ни на стороне зла (Сатаны). Пример: Дракон св. Марсилия Парижского (см.: *Ж. Ле Гофф. Другое Средневековье...*, с. 142—168).

Оптимизм:

— Чудесное и «happy end». в) Чудесное как познание

*Mirari, miroir, merveille*.

Средневековые зеркала.

См.: *D. Poirion. Étude sur le Roman de la Rose, 1974, chap. II*.

Волшебная сказка.

Чудесное подобно не сну, но знанию.

«Помимо удовольствия, любопытства и прочих эмоций, пробуждаемых в нас рассказами, сказками и легендами, помимо потребности отвлечься, забыться, получить приятные и щекочущие нервы ощущения, реальной целью путешествия в чудесное является... наиболее полное изучение реальности» (*Pierre Mabille. Le Miroir du merveilleux*).

### Заключение

Так каково же положение чудесного в Средние века?

1. Раннее Средневековье и подавление чудесного.
2. Прорыв чудесного в ученую культуру: XII—XIII вв.
3. Эстетизация чудесного: XIV—XV вв.

60

### III. Подведение итогов и определение перспектив

Вторгшись в пределы привычного, естественного мира, чудесное деформировало его и значительно расширило свои границы. Великаны, карлики, люди с физическими отклонениями, разумеется, существа необычные, но, в сущности, они не слишком отличаются от существ, созданных природою; то же можно сказать и о сказочных и мифических существах, даже о невообразимых *Mischwesen*, полулюдях-полуживотных, изображенных на картинах Босха, а также его гибридах, в которых живое соединилось с неживым. Наличие потенциальной возможности

существования небывалого объекта характерно для первого уровня чудесного; для «подлинного» же чудесного, на мой взгляд, характерно наличие чего-то такого, что не просто выходит за рамки, установленные природой, а противоречит природному порядку в целом. Сами по себе гиперболизация и деформация стимулируют переход количества в качество. Далее следует *метаморфоза* — основная, наиболее характерная для чудесного явления трансформация, глубинное изменение, не имеющее ничего общего ни с искажением, ни с совмещением, ни с мультиплицированием, ни с гипертрофированностью, то есть с деформациями, присущими «просто» чудесному существу с неизменным обликом. С точки зрения христианства чудесное является греховным, так как превращает человеческое существо, созданное «по образу и подобию Божьему», в его антипода, в животное. В отличие от Античности, в Средние века превращаются в основном в животных и редко — в растения. Превращение в растение уходит корнями в книжную культуру, в то время как чудесное в Средние века берет начало в преданиях, устной и, скажем так, «популярной» литературе, представляющей собой обширное поле для исследований. Классический пример чудесной метаморфозы — оборотень. На средневековом Западе существует целый ряд текстов об оборотнях.

Когнитивная функция чудесного в Средние века достаточно специфична. В сущности, мысли, высказываемые в дошекспировскую эпоху людьми, подобными Гервасию Тильберийскому — а таких, как он, было немало, — сводились к следующему: «Мир гораздо разнообразнее, чем наши знания о нем»; разумеется, эти люди осознавали, какую проблему подобная максима ставит перед христианством. У того же Гервасия Тильберийского есть высказыва-

**61**

ния на грани дозволенного; в частности, говоря о Книге Бытия, он дерзает утверждать, что эта Книга не может служить универсальным источником знаний. Но разве когнитивная функция не заставляет собственно чудесное отступать на второй план? Одной из характеристик чудесного является его непостоянство: оно подобно сну, исчезающему после пробуждения; познавательная функция либо развеивает чудесное как дым, либо, используя рационалистические объяснения, сводит к иной форме знания.

Чудесное «в чистом виде» существует в чужих, далеких землях, а также в потустороннем мире, где обитают тревожащие наше сознание фантазмы; для западного мира — если не принимать во внимание стоящий особняком мир кельтов — чудесное как таковое сосредоточено на Востоке. Восток — гигантский кладезь чудесного; Восток для средневекового человека Запады — это далекий горизонт, за которым раскинулся мир сновидений, волшебный мир; Восток — это чуждая земля, *настоящая заграница*; и рискнем сказать, роль эту — по крайней мере для греков и римлян — Восток исполнял всегда. Все приходит с Востока: хорошее и дурное, чудеса и ереси; в конце концов люди на Западе настолько хорошо усвоили эту истину, что, когда речь заходила о Востоке, переставали отличать реальность от небылиц. Когда Марко Поло, путая правду с вымыслом, рассказывает о своих приключениях на Востоке, он — какими бы невероятными ни казались его рассказы — говорит правду. Однако, как это ни парадоксально, люди на Западе, рассматривавшие восточный мир как подлинную кладовую и источник истинных чудес, услышав от кого-либо слова: «Я там был, я это видел», не верили очевидцу. Люди позднего Средневековья, видевшие в рассказе Марко Поло собрание сказок и вымыслов, назвали его «Книгой чудес» (*Le Livre des merveilles*) — в том смысле, что все, о чем в этой книге говорится, не более чем мираж; видимо, западный человек<sup>1</sup> просто не мог поверить в реальное существование восточных земель и их чудес. Если бы я решил упростить свои соображения о чудесном на средневековом Западе до карикатурности, я бы сказал, что, в сущности, чудесного для христианства не существует, ибо у христианства, по крайней мере средневекового, аллергия на чудесное. Таково, на мой взгляд, основополагающее отношение христианства к чудесному, хотя, разумеется, даже в Средние века монолитное на первый взгляд христианское учение обладало некоторыми нюансами; святой Бернар, осуждая романское искусство, и в ча-

**62**

стности все, что в этом искусстве является образным выражением чудесного, сказал: «Знаю, есть множество жилищ в доме Отца». Для клириков есть чудотворное и нет чудесного. Но есть образы... Я не стал использовать великолепную книгу Тодорова, ибо в Средние века не было *фантастического*. Говоря о *фантастическом в Средние века*, Балтрушайтис нарушил временные законы, перенес в этот период романтическое и сюрреалистическое видение мира. Также следует рассмотреть, не является ли часть «средневекового чудесного» порождением галлюцинаций или табу, на которые было особенно богато христианство. Чудесное в сексуальных

отношениях, а также в еде представляет собой единый, сложный по составу феномен, в котором соединились совершенно разные аспекты, как-то: обжорство и пищевые табу, использование галлюциногенов и возбуждающих средств и т.п. В христианском мире чревоугодие следует рука об руку со сладострастием. Стремление к праздности порождает «чудесное безделье». Именно в сфере чудесного в Средние века следует искать идеологию, враждебную труду. Существует целая диалектика «чудесного народного» и «чудесного ученого», диалектика чрезвычайно сложная, ибо границы между обеими сферами чудесного чрезвычайно подвижны. Периодизация, предложенная мною, применима в основном к чудесному в ученой культуре. На мой взгляд, сначала ученой культуре удастся в значительной степени затушевать чудесное, принадлежащее народной культуре, косвенные доказательства существования которого находят в различных документальных источниках. В XII—XIII вв. ученая культура занимает вполне дружелюбную позицию по отношению к чудесному в народной культуре, но тем не менее стремится присвоить его и приспособить для своих нужд. Затем начинается период эстетизации чудесного, во время которого диалог — или борьба — между чудесным в ученой культуре и чудесным в культуре народной отступает на второй план. Но каким образом исследовать более древнюю стадию «народного» чудесного, существование которого фиксировалось главным образом в устной традиции? Ван Геннеп ограничился изучением позднего Средневековья — во-первых, потому, что документальных источников предшествующего периода слишком мало, а во-вторых, потому, что деятельность христианства на ниве «народной» культуры, без сомнения, породила новую народную культуру, насквозь пропитанную христианским духом. Сле-

**63**

довательно, надо собирать и тщательно анализировать ранние письменные источники, а также изучать иконографию.

Богатейшим источником знаний о чудесном является, в частности, волшебная сказка. С течением времени сказка изменяется; появление новых версий соотносится с крупными переменами в жизни общества, повлиявшими главным образом на уклад повседневной жизни и на мир сверхъестественный как на неотъемлемую часть мира естественного. Я попытался это показать на примере Мелюзины. Можно опровергнуть мои гипотезы и предположить, что Ветхий Завет и Новый Завет полны чудесного. Можно, к примеру, вспомнить, как христиане нарекали Мессию: «*Vocabitur nomen ejus admirabilis*» («...и нарекут имя Ему: Чудный» (Ис, IX, 6), или о словах апостола Павла, сказанных им во II Послании к Фессалоникийцам: «*cum venerit admirabilis fieri in omnibus qui crediderunt*» («когда Он придет прославиться [...] и явиться дивным [...] во всех веровавших», 2 Фес, I, 10).

Не собираясь погружаться в игру слов и лингвистические тонкости, я тем не менее задаюсь вопросом, нет ли между *admirabilis* и *mirabilis* некоего, очень важного нюанса. На мой взгляд, средневековые толкователи Нового Завета, образа Христа, роли Христа и жизненного пути Христа строили свои рассуждения, скорее, исходя из существования чудного (*miraculeux*), нежели чудесного, скорее, дивного (*admirable*), нежели чудесного. Христос, скорее, дивен (*admirable*), нежели чудесен. У меня сложилось впечатление, что для людей Средневековья «фундаментальное» христианство отнюдь не было религией чудесного. Хотя в Новом Завете можно выделить, по крайней мере, одну группу «чудесных событий» — события, связанные с рождением Иисуса. Правда, в рассказе об этом рождении чувствуется ярко выраженное присутствие Востока; это также единственный пассаж в Новом Завете, где важную роль играют сны и видения. Но не заведет ли нас «чудесная» интерпретация Нового Завета в мир гностицизма? В Новом Завете можно обнаружить влияние гностицизма, однако ничто не мешает предположить, что при более позднем истолковании чудесное из Нового Завета было быстро убрано, так же как и гностические аспекты, и люди Средневековья, таким образом, сохранили в памяти свой собственный Новый Завет, очищенный и исправленный, свободный от влияния и гностиков, и чудесного. Но действительность, разумеется, гораздо сложнее наших гипотез. Примечательно, что в

**64**

Средние века и простые верующие, и величайшие ортодоксы часто питали доверие и к Новому Завету, официально признанному Церковью, и к апокрифам (хотя я бы не сказал, что они расценивали их одинаково). И вот, из мира, где господствуют гностические учения, из мира апокрифических евангелий, той его части, которая была сохранена и интегрирована в христианский мир, в Новый Завет окольным путем попадает малая толика чудесного. Но повторим еще раз: надо изучать иконографию.

Примечания \* L'Étrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval, éd. M. Arkoun, J. Le Goff, T. Fahd, M. Rodinson, 1978, pp. 61-79. Опубликовано на ит. яз. в: J. Le Goff. Il Meraviglioso et il quotidiano nell'Occidente medievale. Roma—Bari, Laterza et Figli, 1983, pp. 3—23.

<sup>1</sup> Из данного очерка исключены непосредственные сравнения с исламом. Интересующимся данным вопросом рекомендую материалы коллоквиума: L'Étrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval. Paris, éd. J.A., 1978, pp. 61-110.

<sup>2</sup> Volk, Herrscher und Heiliger im Reich de Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Prague, 1965.

<sup>3</sup> E. Köhler. Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. I. Aufl., 1956, 2. Aufl., 1970. Фр. пер.: L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois. Paris, Gallimard, 1974; Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours // Cahiers de Civilisation médiévale, 1964; переизд. в: Esprit und arkadische Freiheit— Aufsätze aus der Welt der Romania. Frankfurt-am-Main, 1966.

<sup>4</sup> См.: Часть II. Опыт составления перечня чудесного для средневекового Запада.

<sup>5</sup> См. далее: Часть II. Опыт составления...

<sup>6</sup> См.: Часть II. Опыт составления... Чудесное и христианство. В связи с тем, что *miraculum* и *mirabilia* стали четко различаться довольно поздно (XII в.), я не согласен с Д. Бутийе и Дж. П. Торрелом, предлагающими переводить понятие *miraculum* в сочинении *De miraculis* клюнийского аббата Петра Достопочтенного (нач. XII в.) как «чудо» (*merveille*) или «чудесное явление» (*fait merveilleux*) (*miraculum* — основная категория у Петра Достопочтенного. *Revue thomiste*, t. LXXX, 1980, pp. 357-386).

65

<sup>7</sup> J.G. Frazer. Folklore in the Old Testament. 3 vol. London, 1918; рус. пер.: Джеймс Джордж Фрэзер. Фольклор в Ветхом Завете. Пер. Д. Вольпина. М., 1986; P. Saintyves. Essais de Folklore biblique. Magie, mythes et miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament. 1923; P. Gibert. Une théorie de la légende. Hermann Gunkel et les légendes de la Bible. Paris, Flammarion, 1979.

<sup>8</sup> Называемый также Гиральдом Уэльским или Гиральдом де Барри.

<sup>9</sup> Bradford B.-B. Broughton. The Legends of King Richard I. Cœur de Lion: A Study of Sources and Variations to the Year 1600. La Haye— Paris, 1966.

<sup>10</sup> Рассуждение о «технологических чудесах» содержится в трактате *De Secretis* Роджера Бэкона.

<sup>11</sup> О подлинном и вымышленном в книге Марко Поло см.: J. Heers. Marco Polo. Paris, 1983.

Дополнительная библиография Porion (Daniel). Le Merveilleux dans la littérature française au Moyen Âge. Paris, P.U.F., coll. «Que sais-je?», № 1938, 1982.

Kappler (Claude). Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge. Paris, Payot, 1982. Lecouteux (Claude). Les Monstres dans la littérature allemande du Moyen Âge (1150-1350), 3 vol. Göppingen, 1982. Meslin (Michel), éd. Le Merveilleux. L'imaginaire et les croyances en Occident. Paris, Bordas, 1984.

### СОБРАНИЕ ЧУДЕСНЫХ ИСТОРИЙ, СЛУЧИВШИХСЯ В ПРОВИНЦИИ ДОФИНЕ В НАЧАЛЕ XIII в.\*

Более десяти лет назад, во время одной из моих первых встреч с Шарлем Жуастаном, я пересказал ему содержание текста XIII в., разобранного мною на семинаре, посвященном соотношению ученой и народной культур в Средние века. Еще несколько историй, рассказанных мною на этом семинаре, происходили из Юго-Восточной Франции, в частности из провинции Дофине. Шарль Жуастан сравнил их с легендами и сказками, которые он записал в этой провинции во время своих экспедиций, и мы решили провести сравнительно-сопоставительное исследование наших текстов, то есть средневековых и записанных нынешними этнологами, а результаты совместной работы напечатать в начавшем выходить в 1973 г. журнале «Le Monde alpin et rhodanien». В этой работе мы хотели преодолеть порог XV в., ниже которого историческая этнология опускается крайне редко. Увы, замысел наш не сбылся. Настоящая статья, весьма далекая от совершенства (средневековая часть материала рассмотрена лишь в первом приближении), написана в память о прекрасном этнологе, человеке редкой скромности Шарле Жуастане.

Материалом данного исследования послужило собрание чудесных историй (*mirabilia*), случившихся в провинции Дофине и записанных в начале XIII в. Гервасием Тильберийским для сборника *Императорские досуги* (точнее, для третьей его части); сборник предназначался для



императора Оттона IV Брауншвейгского, побежденного в битве при Бувине. Прежде чем представить латинские тексты *mirabilia*, приводимые по изданиям Лейбница и Либрехта (к сожалению, изобилующим неточностями)<sup>1</sup>, мне хотелось бы кратко познакомить читателя с их автором, личность которо-

**67**

го, без сомнения, заслуживает отдельного исследования<sup>2</sup>, и с его книгой, все еще ожидающей современного издателя. Также я предлагаю собственные переводы латинских *mirabilia* на французский язык. Названия Дофине в них, разумеется, нет, ибо в начале XIII в. такового еще не существовало. Чаще всего в них упоминается политико-географическое единство, именуемое королевством Арльским, за которым обычно следует название диоцеза, где находится интересующая автора местность. Отобранные мною тексты локализуются в границах трех современных департаментов: Изер, Верхние Альпы и Дром, то есть в границах, предложенных Шарлем Жуастаном<sup>3</sup>. Епископства, упоминаемые Гervasием Тильберийским, полагавшим необходимым уточнить, где случились все восемь «чудесных историй» (*mirabilia*), расположены следующим образом: 2 — в Балансе, 1 — в Везоне, 1 — в Гапе, 1 — в Гренобле и 3 — в архиепископстве Амбрён. Другие *mirabilia*, случившиеся в Арльском королевстве, представлены мною только заголовками и кратким содержанием. Число их равно восемнадцати, и происходили они: 5 — в архиепископстве Экса, 7 — в архиепископстве Арльском, 1 — в епископстве Марсельском, 1 — в епископстве Вивье, 4 не имеют точной локализации в церковных епархиях. К ним следует также добавить историю об одном из первых появлений той самой красавицы-феи, что впоследствии видели и в других местах; получив имя Мелюзины, она стала женой Раймона из Шато-Руссе, что возле Экс-ан-Прованса, в долине Тре<sup>4</sup>.

В мою задачу входило всего лишь предоставить в распоряжение исследователей, интересующихся историей фольклора и исторической этнологией Юго-Западной Франции, в частности провинции Дофине, тексты, в которых, как мне кажется, они найдут для себя много полезных и любопытных сведений<sup>5</sup>.

\* \* \*      Благородный англичанин Гervasий

Тильберийский<sup>6</sup> родился около 1152—1153 гг. Сначала он обучался при дворе английского короля Генриха II (1154—1189), где был приставлен к Генриху, Молодому Королю, старшему сыну Генриха II, коронованному в 1170 г. Когда ему было шестнадцать лет, и умершему в 1183 г. В 1176—1180 гг. Гervasий состоял при Реймском архиепископе Гильоме Белоруким, брате французского короля Людовика VII и дяде Филиппа Августа (во время пребывания в Реймсе у Гervasия было со-

**68**

мнительное любовное приключение, в результате которого он оказался замешанным в дело о ереси и колдовстве)<sup>7</sup>, и, наконец, учился в Болонском университете, где получил степень магистра. За время своей карьеры королевского советника и придворного он побывал на службе у трех суверенов: у короля Англии, у последнего нормандского короля Сицилии Гильома II (ум. в 1189) и у императора Оттона IV Брауншвейгского. Около 1190 г. он обосновался в Арле, где женился на родственнице местного архиепископа, и Отгон IV (соперник молодого Фридриха II, в 1198 г. коронованный королем римлян, а в 1209 г. в Риме — императором, разбитый Филиппом Августом в битве при Бувине и умерший в 1218 г.), с которым он состоял в родстве, сделал его своим наместником, поручив ему королевство Арльское. О последних годах жизни Гervasия ничего не известно. Одни говорят, что он умер в 1221 г. в Арле, другие — не позже 1228 г. в Англии, где он был каноником.

Гervasий Тильберийский принадлежит к когорте английских книжников, входивших в окружение короля Генриха II и королевы Альеноры Аквитанской и их сыновей: Генриха, Молодого Короля, Ричарда Львиное Сердце (1189—1199) и Иоанна Безземельного (1199—1216). Среди придворных были Уолтер Мэп, автор знаменитого трактата *De nugis curialium*, Гиральд Камбрейский, историк и этнограф, оставивший описания Ирландии и Уэльса, цистерцианский аббат Радульф Коггесхэйлский, автор *Chronicon Anglicanum*; все они, несомненно, испытали влияние *Истории королей Британии* (завершенной ок. 1136) Гальфрида Монмутского (ум. в 1155), где тесно переплелись события легендарные и реальные, а среди исторических персонажей фигурируют Артур и Мерлин.

Все эти книжники — страстные любители *mirabilia*, рассказов о чудесах, где перемешались ученые истории, басни, слухи, местные обычаи и древние предания; сборники «чудесных» рассказов словно воскрешали счастливую эпоху греческой Античности, когда в ученых трудах, от

Геродота до Павсания, история и этнография сливались воедино. *Mirabilia*, записанные ими, представляют собой достойный внимания источник для изучения соотношения тогдашних ученой и народной культур, письменной и устной традиций, мифов, сказок и легенд, на примере которых можно проследить процесс христианизации языческого и фольклорного наследия в Средние века. Английские книжники явились великими поставщиками «кельтских чудес», которые на Европейском кон-

69

тиненте под пером Кретьена де Труа и его последователей превратились в высокую литературу. Гervасий Тильберийский написал для Генриха, Молодого Короля, *Книгу Фацеций* (*Liber Facetiarum*), к несчастью, утерянную. Сохранились только *Императорские досуги*. Это сочинение состоит из трех частей (*decisiones*). Каждой части предшествует чрезвычайно любопытное предисловие, знакомящее нас с состоянием «научного подхода» начала XIII столетия, с восприятием легенд и самих *mirabilia*, с зарождением критической и рациональной мысли. Но если Лейбниц усматривал в *Императорских досугах* только скопище нелепостей, то другие видели в Гervасии Тильберийском «предшественника Анатоля Франса... того, кого можно было бы причислить к последователям Ренана»<sup>8</sup>; впрочем, оба подхода страдают преувеличением и анахронизмом. Две первые книги написаны Гervасием на основе воспоминаний о прочитанном. Подобно многим средневековым авторам, он выступает в них как компилятор, что в те времена вовсе не считалось зазорным, ибо средневековая компиляция является одним из главных путей, ведущих к оригинальному творчеству. В первой книге он пересказывает историю человечества от сотворения мира до потопа. Вторая книга — это историко-географический трактат, где повествуется о частях света и империях. Третья книга, в отличие от первой (24 главы) и второй (26 глав), состоит из 129 (или 131, по Кодуэлу) глав (многие из которых очень короткие) и представляет собой сборник собственно *mirabilia*, большая часть которых была записана самим автором, в основном по слухам, что позволило Г. Д. Ричардсону сказать, что в третьей книге Гervасий «выступает собирателем фольклора»<sup>9</sup>.

Итак, Гervасий повествует прежде всего о *mirabilia*, «чудесных историях», случившихся в тех странах, где жил он сам, — в Англии, королевстве Неаполя и Сицилии, в королевстве Арльском или же в тех краях, сведения о которых он получал из первых рук. О чудесах Палестины и Среднего Востока он расспрашивал крестоносцев; король Арагона Педро II, гостивший в его дворце в Арле, рассказывал ему о чудесах Каталонии и северной Испании. Преследуя своими расспросами определенную научную цель, Гervасий Тильберийский особенно интересовался диковинами и чудесами природы, а также фантастическими чудовищами. Чудовища, по его мнению, были порождениями Дьявола, и в повадках их он, не

70

мудрствуя лукаво, усматривает влияние Сатаны. Однако иногда он и сам не знает, какими причинами объяснить то или иное «чудо»: сверхъестественными или же вполне естественными? И в результате приводит все возможные объяснения без разбора. Судя по проявленной любознательности и по методике опроса, по стремлению не только локализовать явление, но и сравнить его со сходными явлениями, имевшими место в иных областях, Гervасий, скорее, этнолог. Судя по желанию расположить материал в хронологическом порядке, он, скорее, историк.

71

## ЧУДЕСА ДОФИНЕ

(текст из издания Лейбница)

XX. De turre, quae non admittit vigiles.

*In regno Arelatensi, episcopatu Valentino, castro Livorris, est turris episcopi Valentini plurimum excelsa, quae nocturnum custodem non admittit. Si quis autem custos ad vigiliam noctis in illa fuerit constitutus, in mane se sentiet ad vallem subjacentem delatum sine timore praecipitii, aut quolibet terrore deponentis, in valle se casu positum inveniet, et nullius sentiet aut collisionem.*

XXII. De rupe, quae uno digito movetur, et non toto corpore.

*In regno Arelatensi, provincia Ebredunensi, castro, gaod Noth dicunt, est rupes magna, quam si minimo digito impulseris, totam ad facilem motum duxisti. Si vero totum corpus aut infinita plaustra boum admoveris, immobilis perseverat.*

XXXIV. De vento, quem in chirotheca conclusit sanctus.

*Quia vero ventorum ac montium fecimus mentionem, asserentes, montes plurimos omnibus ventis esse*

*altiores, illud quoque annectimus, valles esse sic montium contiguitate conclusas, quod ad illas nunquam aura pervenit. Ecce in regno Arelatensi, episcopatu Vasconensi castrum Divionis multis colonis inhabitatum. Hoc in valle, circumquaque montibus circumsepta, positum est, in quod, eo quod ventus nec levissimus subintraverat usque ad tempora Caroli Mfagnij, sterilis, semper vallis extiterat, omnique humano commodo prorsus inutilis. Verum infoecunditatem ipsius comperiens archiepiscopus Arelatensis, sanctissimus vir, miraculis praeclarus, Caesarius, mare civitati suae subjacens adiit, et chirothecam suam vento marino repletam strinxit. Accedens itaque ad vallem, inutilem tunc habitam, in nomine Christi chirothecam, plenam vento, scopulo cuidam iniecit, ventumque perpetuum jussit emittere. Sicque factum est, quod statim rupes, facto foramine, per scissuram exhaustum ventum semper eructuat, quem pontianum vulgus nominat, quasi a ponto illuc virtute divina translatus. Hic, inquam, impetuosus terminos cujusdam subterfluentis aquae non*

## 72

*transgreditur, omnia foecundat, omnia salubrat, et dum praetereuntes a fronte salutat, eos altiore flatus algore flagellat: quos vallis confinium egressos quasi prohibitus, ne datas sibi metas excedat, non approximat. XXXIX. De puteo, de Cerseules.*

*In regno nostro Arelatensi, diocesi Vapicensi, est castrum Cerseules, in cujus castris territorio lacus aliae profunditatis excrevit. Sane in lacus medio crusta pratum fecit, quae per anni circulum ab hominum attactu libera, tempore herbae tondendae, applicitis restibus, ad terram trahitur lacui imminentem, et sic defalcata sectiones recepit. Inter plurimos cohaerentes facta itaque congrua divisione, solutis funibus crusta redit in id ipsum, quo fuerat, meditullium lacus occupatura. XLII. De rupe, quae nominatur Aequa Villa.*

*Solent adolescentiae sectatores non minus figmenta venari quam vera; et cum vanitas vanitatum sit et omnia vanitas: vani filii hominum, dum mentiuntur, in stateris inter matura praecoquum aliquid decerpunt, et non minus fabulis delectantur quam rebus gestis. Ecce in regno Arelatensi et episcopatu Gratianopolitano juxta Diensis dioecesis confinium est rupes altissima in territorio, quod incolae Treves nominant, quam altera e vicino rupes respicit, cui nomen aequa villa, eo, quod sit aequalis illi, sed inaccessibilis in sua altitudine. (\*\*\*) Ex opposita ergo rupe conspicientibus apparet illic fons perspicuus, qui scopulosa scala delabitur: et in summo rupis apice ad modum prati, herba viret, in quo nonnunquam panni super extensi candidissimi visuntur ad exsiccandum expositi, sicut lotrices in usu habent. Istud unde prodeat aut quid signet, aut quo ministrante compareat, quaerere facile fuit, sed invenire difficillimum. LVII. De dominica castris de Espervel.*

*Frequens est, ut angeli satanae in angelos lucis se transforment, et in humanis mentibus aliquid diabolicae immissionis nutrant. Ad istorum agnitionem quoddam admiratione dignissimum subtextui, quod a viris probatissimae ac sincerae religionis acceptum Erat in regni Arelatensis finibus, episcopatu Valentino, castrum Espervel nomine. Hujus castris domina in assiduam consuetudinem duxerat, inter missarum solennia post evangelium, ecclesiam egredi. Non enim poterat consecrationem dominici corporis sustinere. Cum post multos annos id compertum vir ejus, dominus castris, habuisset, nec tantae praesumptionis causam sedulus investigator invenisset, in uno aliquo die solemniter finito evangelio, egrediens domina, per virum et clientulos ejus invita ac renitens detinetur, statimque sacerdote verba consecratoria proferente, domina spiritu diabolico levata avolat, partemque*

## 73

*capellae secum in praecipitium ducens, nullatenus in partibus illis visa est. Sed et pars turris, cui capella innitebatur, adhuc superstes rerum fert testimonium. Hinc tibi, felix Auguste, doctrina sumenda est circa eos, qui circa divina sacramenta devoti sunt, et contra illos, [ob presbyteros] qui fornicantur, adeo contemnentes sacramenta per manus nostri temporis sacerdotum ministrata, quasi ad veritatem virtutemque sacramentorum dignitas aut indignitas operetur ministrantium! Profecto haeretici sunt hi, qui solem contemnunt transeuntem per immunda loca. Quisquis ad baptismum venit per fidem, Deo saltern decimam sui laboris offerebat primitiasque cogitationis secundum illud: primum quaerite regnum Dei, decimasque solvat suae dietae. Saltern dum corpus consecratur dominicum et offertur pro nobis ad dominum Deum patrem, unica hora stet cum Christo in cruce pro nobis pendente, oret cum orante, vigilet cum vigilante; dum pro ipso Christus patrocinator ejus advocatus, a iudicis praesentia non recedat. In ecclesia nihil praeter orandum meditetur, nihil loquatur, nihil vagis oculis intueatur. Non sit solo evangelio contentus, non oratione, non epistola, non negligat illud, quod sequitur, quod quaeritur et quod creditur. Omnis consummationis finis quaerendus est. Cum enim Deus suos dilexisset, in fine dilexit illos. Finis, non pugna coronat. Nil credas actum, cum quid superesset agendum. Si cum xenio nuncius Domini venisti, ut offeras, quod mittitur, nunquid dicto salutationis verbo et proposita xenii dominici qualitate, ipso quod mittitur, non porrecto, ac responso gratiarum non audito, redibis prudenter, imperfecto opere? Si offere venis per orationem, quod sacerdos offert per communicationem, ut quid xenio non porrecto summo patri, refugisti? Hic enim est paschalis transitus ad esum agni mysticum per Jesum ordinatus. Transit enim per medium castrorum nostrorum agnus, qui tollit peccata mundi. Transit etiam per os sacerdotis ita, quod non comminuitur ex eo. Et sicut in verbis consecratoriis a sinu Patris mittitur, ut descendat ad manus sacerdotis, ita et in communicationem redit et ascendit per os sacerdotale ad Deum patrem nostrum, et a nobis et pro nobis factas preces in ejus conspectum oblaturus. Hinc est quod ab ipso Domino dicitur: hoc facite in meam commemorationem: quotiescunque enim hoc feceritis,*

*mortem Domini annuntiabit, donec veniat. Quisquis ergo fugis non completa hostia, ipsam, quae mittitur pro te, hostiam tibi prodesse non posse credis; quasi venisses, ut imperatorem visitares, visisque cursoribus ejus, recessisses? Cursus domini sunt, et nuncii, Gregorius in introitu, quem cecinit, Paulus in epistola, ac Propheta in lectione, modulatio gradualis et Alleluja. Tuba dominica sonat in evangelio, verum inter secreta sacerdotis opera Christus ipse descendit, tanto districtius occurrentem te sibi dijudicans, quanto secretius*

**74**

*te videt intus renes, et corda perscrutans. Ecce, quod peccato pessimae illius mulierculae, de qua diximus, capella cornut, ipsaque inter manus tenentium eam evanuit, sed et ipsum castrum saniere diruptum consilio sedem mutavit et nomen. Translati enim sunt incolae ad castrum, quod Carpei nuncupatur.*

CXXII. De valle, de Lentuscula.

*Est in regno Arelatensi et provincia Ebredunensi locus, in quo per Alpium summa cacumina facili cursu in aestate, et brevi sed plurimum periculoso transitu descenditur in Italiam. Nomen vallis de Lentuscla incolae indiderunt, in cujus apice si quis tussierit aut clamaverit, statim ex aliis rupibus nix coagulata descendit, et exaggerationem ad se trahens infinito cumulo transeuntes obruit, et ad infimam abyssum dejectos prosternit.*

CXXVI. De aqua, de qua sanantur gutturnosi.

*Est in provincia Ebredunensi, quae pars est regni Arelatensis, castrum de Barles, in cujus territorio fons scaturit, ex cujus aquae potu et lavacro curantur gutturnosi. Sunt et in regno Arelatensi plurimi fontes, qui aestate fervente scaturiunt, hyeme vero siccantur.*

**75**

### ЧУДЕСА ДОФИНЕ<sup>10</sup> (перевод)

I. Башня, которая сбрасывает часовых (III, 20).

В королевстве Арльском, в епископстве Баланс, в городе Ливрон, стоит очень высокая башня, называемая башней епископа Валантена; башня эта по ночам сбрасывает часовых. Если какого-нибудь стражника назначат дежурить ночью на башне, утром его непременно найдут в долине, что у подножия башни. В долину стражников переносят, не причинив им никакого вреда, никто из них не страшится упасть, не боится, что его отнесут неведомо куда, не чувствует, как его несут, и не испытывает удара о землю (G.WL. 966, EL. 18-19).

II. Скала, которую можно сдвинуть одним пальцем, но нельзя сдвинуть всем телом (III, 22).

В королевстве Арльском, в провинции Амбрён, в городе, который называется Нот, есть большая скала, которую легко сдвинуть с места, если прикоснуться к ней мизинцем. Но когда ее пытаются сдвинуть, налегая всем телом или с помощью запряженных быков, скала остается недвижима (G.WL. 966).

III. Ветер, который святой Цезарий поймал в свою перчатку (III, 34). Мы уже рассказывали о ветрах и горах, а посему утверждаем,

что большинство гор столь высоки, что все ветры дуют ниже их вершин; и еще добавим, что существуют долины, столь плотно окруженные горами, что в них не проникает ни единого ветерка. Есть такая долина и в королевстве Арльском, в епископстве Везонском, и там находится весьма многонаселенный город Нион. Долина, где он расположен, со всех сторон окружена горами; до самого начала владычества Карла Великого туда не залетало ни одного, даже самого слабенького ветерка, и долина оставалась бесплодной, и не произрастало в ней ничего, потребного для че-

**76**

ловека. Узнав о бесплодной долине, епископ Цезарий Арльский, человек великой святости, прославившийся своими чудными делами, отправился на берег моря, омывавшего его диоцез, наполнил свою перчатку морским ветром и прочно завязал ее. Потом он пришел в бесплодную долину, бросил свою наполненную ветром перчатку прямо в скалу и во имя Господа повелел ветру отныне всегда дуть в этой долине. Тотчас в скале образовалась дыра, и в нее стал постоянно дуть ветер, который на народном языке называется *морским*, как если бы божественным провидением его принесло сюда с моря. Буйный этот ветер долетает до реки, протекающей внизу долины, но не пересекает ее; он делает землю в долине плодородной, а все, что в ней произрастает, полезным для здоровья; он дует в лицо всем, кто приходит в долину, обдавая их необыкновенной свежестью своего дыхания, но стоит людям покинуть пределы долины, как ветер перестает их обдувать, как если бы ему было запрещено пересекать границы этой долины (G.WL. 972, EL. 21-22). IV.. Источник Серсель (III, 39).

В нашем королевстве Арльском, в диоцезе Гап, находится многолюдное поселение Серсель, на земле которого раскинулось необычайно глубокое озеро. Посреди озера есть остров, весь год недоступный для человека; когда наступает пора сенокоса, его с помощью веревок вытягивают на берег озера, выкашивают и собранное сено делят на части. Когда справедливый дележ между

совладельцами завершен, веревки убирают, и остров возвращается в озеро на прежнее место (G.WL. 974).

V Скала, названная Эгий<sup>1</sup> (Эгий, иначе *Aequa illa*: «Равная ей») (III, 42).

Молодежь обычно не прислушивается ни к выдумкам, ни к правдивым рассказам, а так как все суета сует, то суетные сыны человеческие пользуются весами обманчивыми, пожинают плоды незрелые вместе со зрелыми и нередко более верят вымыслам, нежели историям правдивым. Например, в королевстве Арльском, в епископстве Гренобльском, на границе с диоцезом Ди, есть очень высокая скала, и стоит она на земле, кою жители земли этой зовут Триев. Другая скала стоит напротив нее, по соседству, и ее называют «Равная ей», потому что она такой же высоты, как и первая, хотя вершина ее недоступна. Те, кто смотрит на эту скалу, стоя на

77

скале противоположной, видят, как по ее уступам струится прозрачный ручей, а на ее вершине зеленеет трава, подобная той, что растет на лугу. Иногда можно видеть, как на этой траве сушатся простыни ослепительной белизны: так обыкновенно делают прачки. Причины этого чуда, значение его, а также тех, кто вершит его, легко искать, но очень трудно сыскать (G.W.L. 974, F.L., 23-24).

IV. Хозяйка замка Эспервель<sup>12</sup> (III, 57).

Нередко случается, что ангелы Сатаны оборачиваются ангелами света и помогают дьяволу проникать в людские помыслы. Чтобы легче было их распознать, я и поведал эту необыкновенную историю, кою узнал от людей правдивых и крепких в вере. Стоял некогда в королевстве Арльском, в епископстве Валанском, замок под названием Эспервель. Хозяйка этого замка имела привычку покидать церковь во время мессы, сразу после того, как прочтут Евангелие, будто бы тяжело ей было выносить освящение тела Господня. Через несколько лет муж ее, владелец замка, заметил это, однако, несмотря на дотошные расспросы, так и не сумел отыскать причины такого поспешного бегства из церкви во время мессы. Однажды, во время праздничной службы, когда дама, по обыкновению, собралась уходить после чтения Евангелия, муж и преданные ему люди силой удержали ее, несмотря на все ее протесты. Едва священник произнес слова, что произносят при освящении, дама, влекомая дьявольской силой, поднялась вверх и вылетела вон, унося с собой часть разрушенной ею часовни; больше эту даму в здешних краях никогда не видели. Однако развалины башни, примыкавшей к часовне, стоят до сих пор, свидетельствуя об этом событии [...] [далее следует обширное отступление о таинстве евхаристии]. Из-за ужасной грешницы, которой удалось ускользнуть из рук тех, кто ее схватил, часовня была разрушена. Также было принято мудрое решение разрушить замок, выстроить его в другом месте и назвать новым именем. Обитатели же прежнего замка переехали в замок, называемый Карпей [Шарпей] (G.WL. 978-979, EL. 26).

VII. Долина Лантюскль (III, 122).

Есть в королевстве Арльском, в провинции Амбрён, горная долина, по которой летом, перевалив через вершины Альп, легко можно спуститься в Италию; путь этот короткий, но очень опасный. Долина эта носит название Лантюскль. Если в горах, окружа-

78

ющих ее, кто-нибудь кашляет или крикнет, тотчас снежная лавина устремляется со скалистых вершин вниз, в долину, и там обрушивается на путников, погребает их под своей толщей и швыряет их в глубокую пропасть (G.WL. 1004).

VIII. Вода, которая исцеляет тех, у кого есть зоб (III, 126).

В провинции Амбрён, что является частью королевства Арльского, есть замок Барль, на земле которого бьет ключ; вода из того ключа излечивает тех, у кого зоб: они должны попить ее или омыться ею. Также в королевстве Арльском есть немало источников, которые летом полны водой, а зимой высыхают (G.WL. 1004).

### **Перечень «чудес» (*mirabilia*), известных в иных местах королевства Арльского**

I. Травы Египетские (*De herbis Aegyptii*) (III, 31).

Некто по имени Иснар, владелец земель вокруг Форкалькье (Альпы Верхнего Прованса), отправляется искать уединения на Восток и встречает святого отшельника, который питается кореньями (G.WL. 971).

II. Морские воды, которые застыли и превратились в соль (*De aquis marinis quae congelantur in sal*) (III, 40).

Солончаковые болота возле Арля (G.WL. 74).

III. *Проемы, в которых появляются дамы (феи) (De fenestris in quibus apparent domine) (III, 43).* О прекрасных дамах, которые появляются в проемах некой скалы в провинции Экс и исчезают, когда к ним приближаются (G.WL. 975).

IV *Вода, которая никогда не кипит (De aqua, que nunquam bullit) (III, 48).*

Чистая вода (*in castro de Puilica*, в замке Пиоленк близ Оранжа?), которая не кипит никогда (G.WL. 976).

V *Прозорливые животные (De sagacitate anima Hum) (III, 65).*

В Галлии, в Альпах, на вершинах скал Кондрие (?) (*In Gallia subalpinea inter altissimas rupes Condrusii*), исполненные мудрости горные козлы и серны (*camusii*) ускользают от охотников благодаря своей хитрости (G.WL. 981-982).

VI. *Леренский монастырь (De Lirinensi monasterio) (III, 68).*

**79**

На острове Лерен нет змей: святость монахов или состав почвы гонит их оттуда (G.WL. 983).

VII. *Ламии, драки и призраки (De lamm, drais et phantasiis) (III, 85).*

*Ламии* — это женщины, которые являются в дома и крадут из колыбелей младенцев. *Драки* живут в пещерах, что расположены в руслах рек; принимая форму золотых колец, они увлекают в воду женщин и детей. Иногда они принимают человеческий облик и тогда отправляются гулять по городским площадям. Гervасий Тильберийский видел женщину, которую *драк* утащил в Рону, чтобы она вскормила его сына; эта женщина пробыла под водой семь лет. Вернувшись на землю, она встретила *драка* на главной площади Бокэра. В волнах Роны, под скалистым утесом, на котором стоит замок Тараскон, где во времена святой Марты прятался змей под названием *тараск*, в лунном свете можно увидеть *драков*, принявших облик ночных призраков, и услышать, как они разговаривают (G.WL. 987-988, EL. 38-39).

VIII. *О ламиях и ночных привидениях (De lamiis et nocturnis larvis) (III, 86).*

*Ламии*, или *маски*, или *стриги*, являются, по мнению врачей, ночными видениями, но Блаженный Августин считает их демонами. Привидения (*larves*) также ходят ночью по домам, посылают спящим кошмары, устраивают в доме беспорядок и перекалывают младенцев с одного места на другое. Так во младенчестве переложили Гумберта, теперешнего архиепископа Арльского, родственника Гervасия Тильберийского (G.WL. 988-999, F.L. 39-41).

IX. *Кладбище Алискан (De coemeterio Elisii campi et illuc advectis) (III, 90).*

Покойники и гробы, которых сплавляют по Роне, сами останавливаются в Арле, дабы похоронили их на кладбище Алискан (G.W.L. 990-991, EL. 42-43).

X. *Ореховое дерево, на котором выросли плоды с шестью или семью ядрышками (De nucis que sex aut septem facit nucleos) (III, 91).*

Из ореха, посаженного вороной в замке Понтони (Понтеве, деп. Вар?), выросло ореховое дерево, но вместо положенных орехов на нем выросли желуди с шестью, семью или десятью ядрышками (G.WL. 991).

**80**

XI. *Дерево со стручками (De arbore que siliquas facit) (III, 94).* Возле города Марселя растет дерево, на котором зреют стручки;

как у бобов, и стручки эти полны камней (G.WL. 992).

XII. *Воронье яйцо, высиденное аистом (De ovo corvina supposito ciconia) (III, 97).*

Аисты вьют свои гнезда на стенах и башнях Арля. Однажды ворон подложил свое яйцо в гнездо аиста, и тот его высидел. Когда птенец появился на свет, аисты всей стаей ощипали мать, высидевшую его, а потом мать вместе с птенцом столкнули с высокой башни (G.WL. 993, EL. 46-47).

XIII. *Покойник, который убил свою вдову (De mortuo qui occidit uxorem quondam saum) (III, 99).*

Некий дворянин по имени Гильом де Мустье перед смертью заставил жену дать клятву не выходить второй раз замуж. Она не сдержала обещания. Покойник вернулся и убил неверную ступкой (G.W.L. 993-994).

XIV. *Сгнившая палка (De baculo putrefacto) (III, 101).*

В Тарасконе один крестьянин в полдень ударил палкой змею. Палка мгновенно сгнила и рассыпалась (G.WL. 994).

XV *Кустарник из Рошмора (De rucemis de Roca maura) (III, 102).*

В Рошморе растут кусты, в просторечии именуемые *туманниками (brumestas)*, у них крупные ягоды, и цветут они, как виноградная лоза. Но в день святого Иоанна ягоды у них исчезают (G.WL. 994).

XVI. Покойник, который является к девушке и рассказывает ей удивительные истории (*De mortuo qui apparet virgini, mira dicit et annunciat*) (III, 103).

Один юноша из Апта, подло убитый, после смерти является к своей молодой родственнице, живущей в Бокэре. Он рассказывает ей о том свете, и в частности о Чистилище, где он теперь пребывает<sup>13</sup> (G.WL. 994-1000).

XVII. Оборотни (*De hominibus qui fuerunt lupi*) (III, 120). Известно два случая появления оборотней: один — в Оверни,

другой — на границе между епископствами Вивье и Манд (G.WL. 1002, F.L. 51-52).

XVIII. Источник, который внезапно исчезает и вновь появляется (*De fonte qui repente perditur et redit*) (III, 127).

В Кане, в графстве Экс, есть источник, который то исчезает, то появляется вновь (G.WL. 1004).

81

## Примечания

\*Le Monde alpin et rhodanien, № 1—4, 1982. Croyances, récits et pratiques de tradition. Mélanges Charles Joisten, 1936—1982, pp. 55—65.

<sup>1</sup> Текст издан в *Scriptores rerum Brunsvicensium* (t. I, Hannover, 1707, pp. 881-1004) знаменитым Г.В. Лейбницем, состоявшим в ту пору на службе у герцогов Брауншвейгских, потомков Оттона IV. Это единственное полное издание обладает рядом недостатков; ему предпослано предисловие, чрезвычайно интересное с точки зрения характеристики менталитета людей эпохи Просвещения; в нем Лейбниц выносит суровый приговор *Императорским досугам* и средневековым суевериям. В середине XIX в. собиратель фольклора Феликс Либрехт издал отрывки из этого произведения (*Des Gervasius von Tilbury Otia Imperialia in einer Auswahl neu herausgegeben...*, Hannover, 1856) с примечаниями и приложениями; это издание не утратило своего значения до наших дней.

<sup>2</sup> Ряд историков приписывают Гervасию Тильберийскому авторство самой большой и наиболее примечательной карты мира (*mappe mundi*) эпохи Средневековья. Я не из их числа. Недавно к этому вопросу вновь вернулся польский историк Ежи Стржелчик (*Jerzy Strzelczyk*, *Gervazy z Tilbury. Studium z dziejow uczesnosci geograficznej w Sredniowieczu* (Gervais de Tilbury. Contribution à l'histoire de l'érudition géographique au Moyen Âge) Wrocław—Varsovie—Cracovie, 1970 (резюме на англ. яз., с. 271—278), написавший в поддержку авторства Гervасия весьма интересную работу.

<sup>3</sup> Charles Joisten. Contes populaires du Dauphiné. Grenoble; Musée dauphinois, 1971, 2 vol., 383 et 443 pp. (Documents d'ethnologie régionale, 1-2).

<sup>4</sup> Текст о Мелюзине находится в первой части главы XV, *De oculis apertis post peccatum* (О презрении после греха) (éd. Leibniz, pp. 895-896, éd. Liebrecht, pp. 4-5). См.: Ж. Ле Гофф. Мелюзина - прародительница и распахивающая новы//Другое Средневековье..., с. 184-199.

<sup>5</sup> Классические труды Ван Геннепа: *Van Gennep*. Le Folklore du Dauphiné (Isère). Paris, 1932-1933, 2 vol., и *Le Folklore des Hautes-Alpes*. Paris, 1946-1948, 2 vol. См. также: R.-A. Meunier. Le fonds auvergnat, provençal et alpestre dans les «Récréations impériales» de Gervais de Tilbury et le «Réductoire moral» de Pierre Bersuire // *Annales de l'Université de Poitiers*, 1948-1954.

82

<sup>6</sup> См.: Raoul Busquet. Gervais de Tilbury inconnu // *Revue historique*, t. CXCI, pp. 1-20; KG. Richardson. Gervase of Tilbury // *History*, XLVI, 1961, pp. 102-114.

<sup>7</sup> Radulphi de Coggeshall Chronicon anglicanum, éd. Joseph Stevenson (Rolls Series, LXVI). London, 1875, pp. 121—125. Англ. пер. интересующего отрывка опубли. в: W.-L. Wakefield, A.-P. Evans. *Heresis of the Middle Ages*. New York-London, 1969, pp. 251-254.

<sup>8</sup> R. Busquet. Art. cité, p. 11.

<sup>9</sup> «He shows himself a collector of folklore» (art. cité, p. 109). Существуют два средневековых перевода *Otia Imperialia* на французский язык, один принадлежит Жану Антиохийскому (ок. 1282), другой Жану де Винье — *Les Oisivetés des emperieres* (ок. 1331).

<sup>10</sup> Я использую издание Лейбница (G.WL.) и Либрехта (F.L.).

<sup>11</sup> Речь идет о горе Эгий возле Монестье-де-Клермон (Изер); гора это прозвана Непроступной и входит в число «семи чудес Дофине».

Жан-Клод Шмит подсказал мне, что неясное латинское выражение *adolescentiae sectatores* могло обозначать группы молодых людей, ходивших в горы и приносивших оттуда подобного рода рассказы (см. «Пер Гюнт» Ибсена).

<sup>12</sup> Либрехт дает форму Эспервер (*Espervel*). Р. Шано установил, что речь идет о местечке Эпарвье (*Eparvier*) в коммуне Шарпей (Дром).

<sup>13</sup> Это один из редких текстов, где Чистилище, географическое положение которого еще не определено, расположено в воздухе. См.: J. Le Goff. *La Naissance du Purgatoire*. Paris, Gallimard (Bibl. des histoires), 1981, 516 p.

## II. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

### ПУСТЫНЯ-ЛЕС НА СРЕДНЕВЕКОВОМ ЗАПАДЕ\*

Исследователи неоднократно пытались установить характер отношений между пустыней как средой и пустыней как феноменом религиозного сознания. В поисках ответа на вопрос, существует ли особая религия пустыни и предрасполагает ли пустыня к какому-либо определенному типу верования, многие, в частности, приходили к убеждению, что пустыня благоприятствовала мистицизму. Более ста лет назад, в 1887 г., в своей *Истории народа Израиля* Эрнест Ренан решительно заявил: «Пустыня монотеистична». Эти взгляды, основанные, по сути, на упрощенном географическом детерминизме, сегодня уже явно устарели<sup>1</sup>. Тем не менее пустыня - реальная или воображаемая — сыграла важную роль в великих евразийских религиях: иудаизме, исламе, христианстве. Чаще всего пустыня олицетворяла собой ценности, прямо противоположные ценностям городским; изучение этих ценностей представляет большой интерес для истории общества и культуры.

Культурные модели средневекового Запада изначально формируются под влиянием Библии, то есть Востока. Для Востока пустыня — реальность, историко-географическая и символическая одновременно.

Реальность амбивалентна. Авель был убит, а потомки двух других сыновей Адама и Евы создали религию и культуру. Енос, сын Сифа, первым начал «призывать имя Господа» (Быт., IV, 26) и стал основателем религии. Каин и его потомки создали культуру, прежде всего материальную, ее четыре главные составляющие<sup>2</sup>. Начало градостроительству положил сам Каин, построивший первый город; основателем пастушеского уклада стал Иавал, потомок Еноха, сына Каина, «отец живущих в шатрах со стадами» и кочующих по пустыне; основы художественной, точнее, музыкальной культуры заложил Иувал, брат Иавала, «отец всех играющих на гуслях и свирели»; основателем культу-

86

ры ремесленной явился Тувалкаин, сводный брат Иавала и Иувала, бывший «ковачем всех орудий из меди и железа» (Быт., IV, 17—22).

В Древнем Израиле пустыня долгое время обладала гораздо большей привлекательностью, нежели город, сотворенный Каином. Хотя переход через пустыню, куда Моисей увел еврейский народ, был полон трудностей, воспоминание о нем следовало навечно закрепить в памяти евреев. Господь напоминает об этом, когда повелевает учредить праздник кушей (Лев., XXIII, 42—43). В истории с Агарью Господь не стал делать различий между живущими в городе Саррой и Исааком и Агарью и Измаилом, обреченными на жизнь в пустыне, куда Авраам скрепя сердце отослал их, после чего Господь сказал Аврааму: «Не огорчайся ради отрока и рабыни твоей; во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее; ибо в Исааке наречется тебе семя. И от сына рабыни Я произведу народ, потому что он семя твое» (Быт., XXI, 12-13). Даже после того, как евреи стали оседлым народом, а следовательно, горожанами и образы городов-символов Иерусалима и Сиона затмили прежний притягательный образ пустыни, амбивалентность пустыни по-прежнему сохраняется. В псалмах славят Господа за создание Иерусалима («Хвали, Иерусалим, Господа!», Пс. CXLVII, 1) и сохраняют нежную горечь воспоминаний о пустыне («Провел народ Свой через пустыню, ибо вовек милость Его!», Пс. CXXXV, 16). Однако ветхозаветная пустыня не является местом уединения, это место испытаний, земля, куда, порвав со всеми прежними привязанностями, уходят скитальцы.

Я не стану подробно рассматривать сложную эволюцию образа пустыни в Ветхом Завете. К примеру, пустыня из Книги Бытия (пустыня изначального хаоса, затем место, куда в наказание изгоняется из райского сада Адам, и, наконец, место испытаний патриархов) противопоставлена пустыне из Книги Исхода — Синаю Моисея и еврейского народа, месту коллективного уединения, куда со словами Завета явился сам Господь<sup>3</sup>.

Не раз было подчеркнуто наличие тесной связи между пустыней, океаном и иудаистским царством мертвых *шеол*, пребывание в котором во многом напоминает пребывание в аду<sup>4</sup>. Однако эта взаимосвязь характерна только для раннего иудаизма и в христианстве уже не встречается, хотя не исключено, что, к примеру, средневековые кельтские отшельники устремлялись в поисках пустыни в океан, вдохновляясь именно чтением Ветхого Завета.

87

В Новом Завете образ библейской пустыни меняется. В Ветхом Завете пустыня была не только



местом, но и временем, «целой эпохой священной истории, когда Господь вразумлял свой народ»<sup>5</sup>. Иудейская пустыня, где жил Иоанн Креститель, безлюдная земля, где вместо песка раскинулись выжженные солнцем холмы, становится для Иисуса Галилеянина опасным местом, где его ожидают не столько испытания, сколько искушения<sup>6</sup>. Пустыня - это обиталище нечистых духов (Мф., XII, 43), уголок, где Сатана искушает Иисуса: «Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от Дявола» (Мф., IV, 1). Но пустыня — это еще и пристанище, куда удаляется жаждущий уединения Иисус (Мр., 1, 35, 45). В Апокалипсисе (XII, 6—14) пустыня становится убежищем женщины, то есть Сиона, священного народа мессианской эры, Храма верующих. В IV в., с распространением на Востоке христианства, начинает создаваться «пустынный эпос»<sup>7</sup>. Западные христиане-латиняне унаследовали от восточных христиан основополагающие сочинения этого эпоса, где сформулированы и отражены основные духовные ценности, выработанные отшельниками за время пребывания в пустыне.

Автором самого древнего жития — *Жития Антония* (ок. 360 г.) — является Александрийский епископ, грек Афанасий; благодаря латинским переводам *Житие* мгновенно распространилось на Западе и имело большой успех. Первенство Антония в длинной череде отшельников вскоре было оспорено святым Иеронимом; удалившись в Халкидскую пустыню, что расположена в Сирии, к востоку от Антиохии, он составил *Житие Павла Фивейского, первого отшельника* (ок. 374—379). Но какое имеет значение историческая достоверность существования обоих святых и уж тем более принадлежность пальмы первенства среди пустынножителей? Средневековый Запад увидел в жизнеописаниях обоих отшельников два великих образца идеального аскетического служения, а Иероним гениально предположил, что девятистолетний Антоний вполне мог посетить столетнего Павла в его уединенном скиту. В исступленном порыве, до которого далеко даже героям неистового романтика Виктора Гюго, старец воздает почести превосходящему его годами собрату, состязается с ним в учтивости, а когда тот умирает, хоронит его в саване, который приносит из своего собственного скита.

Пустыня, где живет Павел, - это «гора, пещера, пальма и источник». Там он живет, одетый в пальмовые листья, и питается полови-

**88**

ной ковриги, которую каждый день приносит ему ворон. Когда Павел умер, «из самых глубин пустыни примчались два льва, и гривы их развевались на бегу». Трепетно обмахнув тело покойного хвостами, они с горестным, словно заупокойная молитва, воем когтистыми лапами роют могилу и хоронят в ней старца. Затем, «опустив головы и печально потряхивая гривой», они лижут руки и стопы Антония, с изумлением взирающего на эту сцену; Антоний благословляет львов.

Модель отшельнической жизни Антония весьма близка модели жизни Павла. Антоний также обременен годами; последние шестьдесят лет он живет в пещере на горе, где вокруг, если судить по описаниям путешественников Нового времени, простирается безводная пустыня; впрочем, если верить *Житию* Афанасия, края эти подобны раю земному. Антоний питается плодами пальмового дерева и хлебами, которые приносят ему сарацины — черные люди, аналоги черного ворона Павла. Однако первая половина отшельнической жизни Антония была непрерывным поединком с устрашающими чудовищами и демонами, являвшимися ему в видениях. «Театр теней», мир фантомов, манящий к себе христианина, дабы совратить его с пути истинного, называется *искушением*.

По словам одного из авторов, «Египетская пустыня, заселенная монахами, предстает перед нами местом безраздельного господства чудесного; можно сказать, что в пустыне монаха неизбежно ожидает столкновение с демоном, ибо для демона пустыня — дом родной; но также монах с полным основанием может надеяться обрести в пустыне Господа, в поисках коего он, собственно говоря, туда и явился»<sup>8</sup>.

Сюжеты, связанные с жизнью отшельников в пустыне, многократно повторенные, растиражированные и обросшие подробностями, были изложены в двух объемных агиографических сборниках: *Беседы с монахами египетскими*, составленном в начале V в. Иоанном Кассианом, прожившим некоторое время в Египте среди тамошних отшельников, и *Жития отцов*, являющемся собранием разнообразных историй, переведенных с греческого; оба сборника одновременно получили распространение на Западе.

Отправляясь на поиски географической и духовной пустыни, западные отшельники сначала, похоже, предпочитали острова. Большой популярностью пользовались расположенные в Средиземном море Леренские острова, где понятие пустыни колеблется между райским уголком и

местом испытания<sup>9</sup>. Острова эти называли «вратами спасения», уподобляли «райскому уголку» (*quasi in parte aliqua*

89

*paradisi*, как писал Цезарий Арелатский), там обретали освобождение взыскующие «свободы одиночества» (*ad solitudinum libertatem*).

В период становления христианского монашества невозможно провести разделительную черту между пустыней и городом. Разумеется, монахи, искавшие одиночества, бежали из городов. Однако наплыв монахов в оазисы и полупустынные земли нередко превращал пустыню в город. *Desertum civitas*, пустыня-город, - это выражение из переведенного на латынь *Жития Антония* стало общим местом (*topos*) монастырской литературы<sup>10</sup>.

Как показал Поль-Альбер Феврье, в период раннего Средневековья на латинском Западе еще была жива позднеантичная урбанистическая модель, и монахи волей-неволей следовали ей. Монастырь являл собой город в миниатюре, и великие учителя латинского монашества жили и проповедовали поочередно то в городе, то в пустыне. Таковы и святой Мартин, одна часть жизни которого проходила в уединенной келье монастыря в Мармутье, а другая — в епископской резиденции в Туре; и прибывший из Египетской пустыни на Лерен Иоанн Кассиан, деливший свое время между островным уединением и городом Марселем, где он основал монастырь; и Павлин, обосновавшийся в скиту подле могилы святого Феликса, но вынужденный иногда посещать близлежащий город Нола, где он был епископом<sup>11</sup>. Стремление к отшельническому уединению и в то же время к апостольскому служению в городах найдет свое воплощение в образе жизни монахов-францисканцев. Говоря о восприятии пустыни как «райского уголка», не следует забывать о любви обитателей пустыни, как постоянных, так и временных, к диким животным. Следуя примеру Антония и Павла, отшельники обзаводятся четвероногими друзьями, однако из-за отсутствия в европейских лесах львов пустынникам приходится довольствоваться медведями, ланями и белочками. О святом Колумбане можно было сказать: «Где бы он ни находился, в Люкsee или в Боббио, он всегда относился к животным с почти францисканской нежностью». Скончавшийся в 1170 г. Годрик, при жизни уединившийся в обители Финчейл, что возле Дарема, имел обыкновение укрывать в своей келье кроликов и зайцев, за которыми гнались охотники. Келья — это пустыня-пристанище, убежище в убежище. В воображаемом мире средневекового романа, где не найдется места зоологии, лев станет спутником рыцаря Ивейна, этого куртуазного последователя святого Иеронима. Аристократ Эш, удалив-

90

шийся на Лерен где-то между 412 и 420 гг., в своей *Похвале пустыне* (*De laude eremi*) упоминает все значимые эпизоды из Ветхого и Нового Заветов, действие которых происходит в пустыне (*eremus — desertum*, уточняет он), а затем заявляет, что только в монастырской пустыне можно познать чудо божественной милости и богоявления. По словам святого Иеронима, уход в пустыню вполне можно приравнять ко второму крещению.

Пустыня является также местом встречи с Сатаной; однако этот сюжет, заимствованный у восточных христиан, у которых он пользовался особым успехом, во времена раннего Средневековья на Западе распространения не получил. Лишь Эш мимоходом упоминает об искушениях, насылаемых *Врагом*, тщетно кружащим вокруг отшельнического скита, словно волк вокруг овчарни. Опасность, подстерегающая западного отшельника в пустыне, именуется *унынием* (*acedia*), экзистенциальным и метафизическим.

К островным пустыням стремились главным образом кельтские монахи и монахи из северных стран<sup>12</sup>. Они вписали в историческую антропологию обширную главу, посвященную морской пустыне, пустынным морям и пустынным царствам холода. «Море заменило этим монахам пустыню Египетскую»<sup>13</sup>. Святой Брендан, о морских странствиях которого рассказывается в одной из популярнейших книг Средневековья *Плавание святого Брендана*, (*Navigatio Sancti Brendani*)<sup>14</sup>, плывет от одного острова к другому, встречается с чудовищами и видит чудеса, огибает остров, где находится спуск в Ад, и наконец пристает к Райскому острову. В самом конце VI в. было написано житие монаха-скитальца по имени Колумбан, и в нем говорилось, что плавающие по океану братья «надеялись найти пустыню в бескрайнем море» (*desertum in pilago intransmeabili invenire obtantes*).

Но островные и морские отшельники представляют собой всего лишь малую часть пустынников; в отличие от основной массы отшельников Запада, они просуществуют недолго. В Европе, где климат умеренный и нет бескрайних засушливых просторов, пустыней — то есть местом уединения — становятся края, полностью противоположные пустыне с точки зрения физической

географии. Местом уединения становится *лес*.

Путь, проделанный Колумбаном (ок. 540—615), самым знаменитым среди ирландских монахов-мореплавателей, можно назвать образцовым. В 575 г. он выходит в море и приплывает на континент. Из

## 91

Арморики он перебирается в Галлию. Король бургундов Гунтрамн предлагает ему обосноваться в Ангрэ, в Вогезах. Как напишет (ок. 640) биограф Колумбана, Иона из Боббио, предложенное место монаху понравилось, ибо находилось оно посреди леса, этой «неоглядной пустыни, местности воистину уединенной, с каменистой почвой». Однако по наущению своей бабки, злобной Брунгильды, король Тьерри II изгоняет Колумбана и из Ангрэ, и из основанного им монастыря Люксея, и тот вынужден отправиться странствовать. После долгих блужданий старец попадает в Северную Италию и в 613 г. останавливается в лесной глуши в местечке Боббио. Вознамерившись создать там монастырь, старый аббат, подобно простому монаху, становится дровосеком. Легендарная история другого ирландского святого, Ронана, обосновавшегося на континенте в Бретани, также развивает тему лесной пустыни. «Он углубляется... в «пустыню» и попадает в Немецкий (или Неветский) лес в Корнуэлле». Обладая даром творить чудеса, он обороняет округу от волков и навлекает на себя гнев Сатаны, который с помощью продавшей душу дьяволу крестьянки Кебан в конце концов изгоняет святого из этих мест<sup>15</sup>.

История пустыни как места уединения — на Западе и на Востоке, вчера и сегодня — всегда складывалась из смешения яви и вымысла, из постоянного колебания между географической реальностью и символическим значением, между образом воображаемым и конкретным, между значимостью социальной и идеологической.

Каков же был «реальный» лес, эта «пустыня» средневекового Запада?

Для Гастона Рупнеля<sup>16</sup> в его знаменитой *Истории французской деревни* лес всегда, начиная с периода неолита и до конца Средневековья, являлся для человека жизненно необходимой территорией, он был «продолжением его полей» и местом, которое воображение его «наполнило ужасами»: «Вступая под сень обступавших его со всех сторон священных кущей, первобытный корчевщик совершенно забывал о своих мирских делах».

Шарль Игуне составил список и карту лесов раннего Средневековья<sup>17</sup>, когда в период примерно с 500 по 1200 г в Европе наблюдалось значительное потепление, повлекшее за собой «ответное наступление леса». Среди указанных им лесов автор выделяет Арденнский лес, считавшийся еще со времен кельтов «лесом» *par excellence*. Он отмечает также появление новых слов для обозначения леса: наряду

## 92

с итальянским и испанским *selva*, производными от латинского *silva*, и германским *Wald*, возникает *forestis* или *foresta*, давшее французское *forêt*, немецкое *Forst*, английское *forest*. В самом раннем своем употреблении, зафиксированном в грамоте Сигеберта III, пожалованной в 648 г. аббатству Ставело-Мальмеди, термин *forêt* соединил в себе понятие леса с понятием одиночества: «В нашем лесу (*forêt*), именуемом Арденнским, в его бескрайней пустыне, где множатся дикие звери...»<sup>18</sup> Однако значение слова *forêt* восходит, скорее всего, к понятию *silva forestis* — лес, находящийся в юрисдикции (*forum*) короля. Изначально оно обозначало «охотничий заповедник» и имело юридический смысл. Таким образом, в Средние века люди, исполнявшие вторую функцию в трехфункциональной индоевропейской схеме, а именно воины (*bellatores*), наделенные физической силой, попытались присвоить лес, превратив его в свои охотничьи угодья. Однако они были вынуждены поделить его с исполнителями первой функции — *oratores*, молящимися, теми, кто выполнял священное служение, кто превратил лес в пустыню для отшельников, а также с исполнителями третьей функции — *laboratores*, теми, кто работал, занимался собирательством, бортничеством, выжигал древесный уголь, заготавливал хворост и желуди для свиней — словом, превратил лес в дополнительную территорию для хозяйственной деятельности. Но все они, если говорить начистоту, отправлялись в лес, чтобы уйти от общества, стать *естественными* людьми, удалиться от мира *культуры* в самом широком смысле этого слова. Возвращаясь в «реальный» лес средневекового Запада, мы вслед за Шарлем Игуне подчеркнем, что лес представлял собой особый мир, убежище для языческих культов, для отшельников, явившихся искать «пустыню» (*eremum*), для угнетенных и всякого рода бродяг: беглых сервов, убийц, авантюристов, разбойников. Лес также был «полезным» и «ценным»: он служил заповедником для дичи, делянкой, где собирали дикорастущие плоды и сотовый мед, из которого изготавливали «самый распространенный в Европе напиток» и воск для свечей; в лесу рубили

деревья и кустарник, необходимые для производства стекла и изготовления металлических изделий, пасли домашнюю скотину, главным образом свиней.

Уже Марк Блок отметил амбивалентный характер средневекового леса, «покрывавшего пространства гораздо большие, нежели он покрывает сегодня, и бывшего значительно гуще». Лес отталкивал и одновременно манил к себе: «Несмотря на кажущуюся не-

93

приветливость, лес был чрезвычайно полезен»<sup>19</sup>. Но рядом автор приводит примеры из средневековых текстов, где говорится о «непроходимом» лесе и «чащобе». В *Характерных чертах французской аграрной истории* Марк Блок, подчеркнув, что средневековый лес «активно осваивался людьми», напоминает о беспокойном лесном народе, превратившем лес в сферу своей деятельности: «Целые толпы лесовиков, часто возбуждавших подозрения у оседлых людей, бродили по лесам или строили там свои хижины. Это были охотники, углежог, кузнецы, искатели дикого меда и воска (*bigres* — в древних текстах), добыватели золы, которую использовали для выделки стекла или мыла, обдиральщики коры, служившей для дубления кож и плетения веревок»<sup>20</sup>. Вот они, жители лесной пустыни, лесные бродяги, «постоянно возбуждавшие подозрение у оседлых жителей»!

Посмотрим, что говорится в трех недавно опубликованных текстах<sup>21</sup>, относящихся к обширной подборке документальных свидетельств о средневековом лесе. Первый текст, созданный в августе 1073 г., принадлежит перу хрониста бенедиктинца Ламберта Герсфельдского, который рассказывает об одном из эпизодов борьбы императора Генриха IV с саксонцами. Автор вспоминает дремучий германский лес, огромный и пустынный (*vastisimmā*), труднопроходимый и негостеприимный, поскольку Генрих IV и его спутники чуть не умерли там от голода и смертельно перепугались — все, кроме охотника, привыкшего «разбираться в лесных загадках». Второй текст — отрывок из *Жития святого Бернара Тиронского*, составленного в начале XII в. Жоффруа ле Гро (Толстым), где автор описывает «обширные пустыни (*vastae solitudines*), расположенные на границе Мэна и Бретани», кои, подобно «второму Египту» (*quasi altera Aegyptus*), заселены «множеством отшельников». Среди этих отшельников есть некий Петр, который питается «молодыми побегами деревьев» и построил себе «хижину из древесной коры». Когда Бернар и другие приходят к Петру, тот как раз отправляется с корзинами «в лес, окружавший со всех сторон его жилище; там он споро ломает колючие ветви кустарников и ежевики, собирает орехи и плоды других дикорастущих деревьев». Наконец «он находит дупло с дикими пчелами, где воска и меда так много, что можно подумать, будто вытекли они из самого рога изобилия». В этом отрывке чувствуется отголосок восприятия пустыни как райского уголка, унаследованного из монастырской литературы раннего Средневековья. Третий текст

94

принадлежит знаменитому аббату Сугерию: в нем автор рассказывает, как он, невзирая на всеобщие протесты, отправляется «сквозь заросли, непроходимую чащу и колючки» в Ивлинский лес, где отыскивает деревья достаточной толщины и высоты, чтобы изготовить двенадцать балок для каркаса собора в Сен-Дени. На этом примере мы видим, как хозяйственное использование леса низводит его до положения вырубki и превращает исключительно в источник сырья. Прежде чем рассмотреть, как реализуется тема леса-пустыни в ряде крупных произведений средневековой художественной литературы, мне хотелось бы еще раз подчеркнуть, что уподобление леса пустыне в средневековых текстах встречается достаточно часто. Например, в картулярии обители святой Веры в Конке от 1065 г. записано, что монашеская община пришла основать обитель в такое место, где «не было никакого человеческого жилья, а вокруг в лесах обитали лишь разбойники»<sup>22</sup>.

Словарный состав новых, находившихся в процессе становления местных языков подтверждает устойчивость ассоциации лес — пустыня. Практически постоянным эпитетом к существительному *forest* (ст.-фр. лес) является прилагательное *gaste* (опустошенный, пустой, засушливый), а близкими по значению словами — существительные *gast* и *gastine* («пустынные места», «ланды» [песчаная местность, поросшая лесом]).

«Лес есть там, огромный и пустынный» (*Forez i a granz e gastines*), — пишет в XII в. англо-нормандский трувер Бенуа де Сент-Мор. Приведенный выше эпитет *gaste* и его производные происходят от *vastum*, «пустой». В богатом «словаре леса» наряду с преобладающим *forêt* появляются термины, обозначающие не только лес, но и перелесок, и древесину (*bois*), а также слова с тем же корнем, что и немецкое *Wald*, «лес»: *galt*, *gant*, *gandine*. Отец Луи Гуго привлек внимание к топонимам, образованным от слов *désert*, *ermitage* во Франции, *désert* в Ирландии,

*peniti* в Бретани; словами этими прежде обозначали места пребывания отшельников, *ermites*<sup>23</sup>. Бретонский термин также напоминает, что пустыня — это еще и место для покаяния (*pénitence*), ритуала, обладавшего в XI—XIII вв. особой важностью.

В начале XII в. Гвиберт Ножанский в своей автобиографии рассказывает историю Эврара де Бретеиля, виконта Шартрского, который в 1073 г. оставил мирскую жизнь и в поисках уединения удалился в лес, где жил за счет того, что выжигал древесный уголь<sup>24</sup>. Массо-

95

вое бегство в пустыню на средневековом Западе не было непрерывным. И хотя как явление оно было постоянным, в нем наблюдались приливы и отливы; в IV — VII вв. приливная волна связана с общим исходом людей из городов; в XI - XII вв. аналогичная волна является своего рода реакцией на развитие урбанизации. «Громогласно отрекаясь от всего земного, анахореты устремились в леса!» — воскликнул в одной из своих проповедей скончавшийся в 1072 г. Петр Дамиани, а спустя почти век повторил святой Бернар. Молодым людям, поддавшимся искусу новых городских школ, он говорил: «Лес учит лучше, чем книга. Деревья и скалы научат тебя тому, чему никогда не научат знатоки наук». Библиография трудов по западному отшельничеству огромна. Назову только сборник «Отшельничество на Западе в XI - XII вв.» (*L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della Settimana internazionale di studio. Mendola, 1962; Milan, 1965*), где много статей на французском языке.

Свой глубинный символический смысл лес обрел в художественной литературе, о чем свидетельствуют произведения наиболее крупных французских средневековых авторов: *Тристан и Беруля*, романы Кретьена де Труа, в частности *Ивейн* и *Персеваль*, а также *Окассен* и *Николетта*. К этому списку я бы также добавил и стихи окситанского трубадура Бернарта Марти. Лес-пустыня присутствует и в *chansons de gestes*, в частности в цикле о Гильоме Оранжском, где сначала лес предстает как охотничьи угодья для благородных воинов, а в *Монашестве Гильома* становится местом, населенным отшельниками, скрывающимися «под высокими деревьями», «в глубине густого леса». Лес широко представлен в героических поэмах *Рено де Монтобан* (*Четыре сына Эмона*) и *Жирар Руссильонский*, написанных в конце XII в.; часть действия в них происходит в Арденнском лесу; на наш взгляд, именно в этих сочинениях получило свое отражение бегство от мира в леса военной аристократии, осознавшей угрозу для себя со стороны нового общества. Например, в *Жираре Руссильонском* герой, блуждая по лесу, спрашивает отшельника, нет ли здесь где-нибудь поблизости священника. «Нет, — отвечает ему лесной житель, — даже клирика нет». Лес — это та же пустыня, но пустыня «по уговору», институциональная.

Показав, как к иудейской и восточной традиции восприятия пустыни присоединилась «варварская» традиция кельтов, мы с полным правом можем дополнить ее германским и скандинавским видением пустыни-леса. Яркий пример такого видения со-

96

держится в саге о Харальде Сигурдарсоне, записанной в начале XIII в. исландцем Снорри Стурлусоном. В самом начале саги герой, Харальд, будущий король Норвегии, прячется «у одного крестьянина, который жил на отшибе в лесу». Потом сын крестьянина ведет его «по лесам», и «когда они скакали из одного дикого леса в другой», Харальд размышлял вслух:

*Вот плетусь из леса*

*В лес — не много чести! —*

*Как знать, не найдет ли*

*И нас в свой час слава*<sup>25</sup>.

В этих строках мы встречаемся с темой леса-испытания.

Но только в куртуазной литературе лес начинает играть главную роль (в построении интриги) как объект материальный, так и как объект символический. Лес является средоточием рыцарской авантюры<sup>26</sup>, иначе говоря, приключения поджидают рыцарей преимущественно в лесу.

У Беруля в *Тристане* перед нами предстает лес-убежище.

Спасаясь от гнева короля Марка, Тристан и Изольда скрываются в лесу Моруа. Там Тристан чувствует себя «в полной безопасности, словно за крепостной стеной замка». Тристан, «отменный лучник», добывает пропитание охотой и строит хижину. Влюбленные «долго живут в глухом лесу, долго пребывают в сем пустынном краю». В приведенном отрывке присутствуют почти все «лесные» темы: лес-убежище, лес-пустыня, лес-пустыня и живущий в ней стрелок из лука. Тема стрелка из лука, обитающего в пустыне, еще встретится у Кретьена де Труа в *Ивейне* так же, как она уже встречалась в Книге Бытия, когда живущий в пустыне Измаил сделался стрелком из лука

(Быт., XXI, 20). В приведенном отрывке также присутствует тема пустыни как «дикого» и одновременно почти райского уголка, хотя герои, попавшие туда, ведут жизнь «суровую и тяжкую». В лесу Тристан и Изольда встречают отшельника, брата Огрин, который увещевает их, но напрасно. Влюбленные долго живут в лесу. Никто их там не ищет, ибо большинство смертных боится леса, «столь ужасного, что никто не решается в него войти». Тристан мастерит лук «Не промах», всегда бьющий в цель; не имея хлеба («культурной» пищи), влюбленным приходится довольствоваться «дичиной». Но один из злых людей, живущих в лесу, *лесник*, чиновник, обязанный заставлять всех соблюдать права короля (сеньора) на лес, обнаружи-

97

вает их и доносит об этом королю Марку. Марк находит влюбленных, однако от мести отказывается. Узнав, что они обнаружены, Тристан и Изольда покидают лес Моруа. Лес-пустыня больше не может исполнять своей функции убежища и тайного пристанища<sup>27</sup>. В этом многоплановом эпизоде нашли свое отражение страх перед лесом, высокая оценка первобытной жизни в пустыне, значение леса-пустыни как убежища и приравненная к покаянию жизнь в лесу. В обширном труде, посвященном Клоду Леви-Строссу, мы с Пьером Видаль-Наке попытались проанализировать центральный эпизод из романа *Ивейн, или Рыцарь со львом* Кретьена де Труа (ок. 1180). Ивейн, не сдержавший данное жене обещание и за это отвергнутый ею, сходит с ума, покидает двор короля Артура и бежит в лес.

Я позволю себе не приводить здесь сделанный нами ранее анализ полностью, а только сослаться на него<sup>28</sup> и кратко остановиться на том, что относится непосредственно к теме леса-пустыни. Ивейн во всех отношениях опускается до «естественного состояния»: он делается «стрелком из лука, диким и нагим поедателем сырого мяса». Прежний облик начинает возвращаться к Ивейну после его встречи с отшельником, человеком, избежавшим полного превращения в дикаря. Действительно, у отшельника есть собственный «дом» — маленькая хижина; он занимается примитивным земледелием — выжигает участки леса, а затем возделывает их; он покупает и ест хлеб, поддерживает контакты с «нормальными» людьми, готовит себе пищу на огне. В лесу Ивейн также встречает «дикого человека», уродливого мужлана с длинными нечесаными волосами и волосатым телом; дикарь одет в шкуры животных, и ему повинуются стадо диких быков. Дикий человек не просто житель леса, он — его хозяин, и прежде всего потому, что повелевает дикими животными<sup>29</sup>.

Таким образом, мы видим, что ни лес, ни пустыня не являются ни абсолютно первозданными, ни совершенно безлюдными краями. Это окраинные земли, и тот, кто рискнет туда отправиться, может встретить там других людей, пусть даже вконец одичавших и больше похожих на животных, чем на людей; однако дикари эти, подобно мужлану из *Ивейна*, заверят его, что они — «настоящие люди». Жизнь отшельника в пустыне нельзя назвать полностью оторванной от мира. Отшельник остается в контакте с культурой, и это позволяет Церкви примириться с тем, что его считают «святым человеком». Дикий человек — это человек «первобытный», однако повелевающий природой. Чтобы достичь полного одиночества или

98

состояния дикости, надо сойти с ума. В конечном счете, «"дикое" не является для человека чем-то чуждым, просто оно находится на обочине человеческой деятельности. Лес (*silva*) дикий (*silvatica*), потому что в нем обитают звери, на которых охотятся, но еще там живут углежог и свинопасы. Между двумя асимметричными полюсами, между дикостью и культурой, находится амбивалентный посредник — дикий и безумный охотник; роль своего рода посредника выполняет также и отшельник»<sup>30</sup>.

Приведем четыре характерные черты отшельника, часто выделяемые специалистами, изучающими отшельническое движение.

Первая — это родство отшельника с дикарем. Чаще всего оно выражается в одежде из козьих или овечьих шкур. Христианским прототипом отшельника является Иоанн Креститель, проповедник идеалов отшельничества.

Вторая — это популярность отшельника, к которому люди идут исповедаться, посоветоваться в трудных жизненных ситуациях, получить благословение и исцелиться. Популярность отшельника следует понимать в очень широком смысле слова. Из всех религиозных персонажей отшельник ближе всех стоит к исконной народной культуре, к фольклору. Пустыня — это край, на который практически не распространяется влияние ученой культуры<sup>31</sup>.

Среди приходящих к отшельнику за советом есть даже короли. Ирландская поэма X в.

рассказывает о посещении отшельника королем; сюжет этот многократно был повторен в средневековой литературе»<sup>32</sup>. Его можно рассматривать как вариант темы короля, обратившегося за советом к магу, колдуну или пророку. Однако встреча короля с отшельником также является диалогом двух обитателей леса. Сакральность следует искать в лесу и в пустыне. Там король, подобно льву, находится у себя дома. «Лес — королевское владение, и не только из-за поставляемых им ресурсов, но и, быть может, в еще большей степени — потому, что он является "пустыней"»<sup>33</sup>.

Наконец, в лесу-пустыне отшельник встречается с людьми, стоящими вне закона. В легендах и фольклорных сказаниях отшельники нередко вступают в шайки лесных разбойников — например, в шайку Робин Гуда. Отшельник, персонаж из английского фэблио *Отшельник и разбойник* (*The eremite and the outelawe*), завидует разбойнику, который, по его мнению, слишком легко попадает в рай.

**99**

Возвращаясь к Кретьену де Труа, следует сказать, что в его последнем романе *Персеваль, или Повесть о Граале* лес-пустыня как место испытаний и авантур играет особую роль. Персеваль, сын «Дамы из безлюдного Пустынного Леса», хотя и прозван «неотесанным юнцом», однако не является в полной мере «диким человеком»<sup>34</sup>. Но путь его, ведущий через посвящение и испытания, неоднократно проходит через лес, где каждое его пребывание сопряжено либо с духовными исканиями, либо с одиноким странствием, либо с приключением. Кретьен де Труа удачно использует прием метонимии: лес, где обретают одиночество, он называет «одиноким»: *forest soutaine*. Есть у него и *forest félone*, «предательский лес», лес, получающий негативную оценку с позиций феодальной морали, ибо он является местом галлюцинаций, искушений и ловушек, характерных для символической реальности пустыни. В решающий момент<sup>35</sup> Персеваль в самой гуще леса встречается отшельника; тот оказывается дядей Персеваля и раскрывает племяннику причину и смысл его испытаний. Глубинное, апокалипсическое значение христианской символики леса-пустыни в конечном счете сводится к покаянию и откровению. Непринужденно и без прикрас обыгрываются темы леса-испытания и леса-убежища в *Окассене и Николетте*. Николетта бежит в лес, бескрайний и ужасный, «простиравшийся более чем на тридцать лье в длину и ширину; в нем водились дикие звери и всякие змеиные отродья: Николетта испугалась, что, ежели она войдет в лес, звери ее непременно сожрут». Но несмотря на страх, она скрывается в лесу, где самостоятельно сооружает «шалашик». Окассен отправляется на поиски Николетты; продираясь сквозь репейник и колючки, он встречается «дикого человека» — молодого, жуткого с виду виллана; этот виллан не умеет приручать диких животных, а всего-навсего разыскивает пропавшего быка. В конце концов Окассен и Николетта выходят из «лесной чащи», плывут по морю, затем пристают к берегу и возвращаются в мир городов и людей, в мир цивилизации.

У трубадуров тема бегства любовников в лес приобретает идиллическую окраску: это добровольный побег в пустынное лесное пристанище, где никто не помешает влюбленным. Так, Бернарт Марти пишет: «Если бы моя дама согласилась пойти вместе со мной, я бы стал отшельником и отправился жить в лес. В лесу мы

**100**

нашли бы кров под кронами деревьев. В лесу я хочу жить и умереть, бросив все дела и позабыв обо всех заботах»<sup>36</sup>.

Остается определить, какое место занимает лес-пустыня в системе ценностей средневекового человека Запада. Лес-пустыня противопоставляется «миру», то есть организованному обществу, представленному, к примеру, в куртуазном романе королевским двором, двором короля Артура. Противопоставление это значительно более сложное, чем кажется на первый взгляд, ибо король, как мы уже видели, также является своим человеком в лесу: он постоянно ездит в лес на охоту или, желая припасть к источнику сакральности и легитимности, посещает отшельника. В литературе, являющейся — наряду с символическим по своему характеру искусством средневекового общества — привилегированным способом выражения ценностных категорий, основная оппозиция представлена оппозицией лес—замок. Но замок в произведениях искусства и литературы — это тот же город.

И так было изначально, несмотря на устойчивую притягательность города и упомянутое мною выше уподобление пустыни городу. В *Наставлении* (*Commonitorium*), составленном Викентием Леренским в 434 г., автор противопоставляет затворническую жизнь монахов на Лерене суматохе и многолюдью города (*urbium frequentiam turbasque vitantes*).

Если главной оппозицией во времена Античности являлось противопоставление города и деревни (*urbs* — *rus* у римлян и его дальнейшее семантическое развитие *urbanité* — *rusticité*, «учитовость — неотесанность»), то на средневековом Западе таковой оппозицией стала «фундаментальная антитеза культура — природа», которая «получила свое основное выражение в противопоставлении того, что построено, возделано и заселено (комплекс город—замок—деревня), тому, что дико по своей сути (море, лес, эти западные эквиваленты пустыни Востока), в противопоставлении универсума коллектива универсуму одиночек»<sup>37</sup>.

В своей *Сумме*, написанной во второй четверти XIII в., теолог и схоласт Гильом Овернский, епископ Парижский, говоря об идеальном граде, заявляет, что по сравнению с градом сим «все прочие поселения людские точно лес дикий (*quasi silva*), а все остальные люди словно деревья лесные (*quasi ligna silvatica*)...»<sup>38</sup>.

Идеал «ухода в пустыню» просуществовал до конца Средневековья, а во второй половине XIV в. и в XV в. даже претерпел обновле-

**101**

ние. В этот период отшельник становится модной фигурой в живописи, о чем свидетельствует знаменитая *Фиваида* флорентийца Герардо Старинны (1354 - между 1409 и 1413)<sup>39</sup>.

В XV в. францисканцы из движения обсервантов пытаются остановить стремление нищенствующих орденов к обоснованию в городах и создают монастыри в «пустыне» - в лесах и на островах<sup>40</sup>.

В XVII в. в поисках пустыни янсенисты из Пор-Рояля удаляются в безлюдные леса долины Шеврез, где пять веков назад Сугерий нашел балки для собора в Сен-Дени. В XVII и XVIII вв. протестанты, преследуемые католической церковью и королем, вынуждены собираться в *Пустыне*, в необитаемых ущельях Севеннских гор. В наши дни участники экологических движений, стремясь удалиться от суеты цивилизации, уходят в горы.

#### Примечания \* Traverses/ 19, Le désert. Paris, Centre

Gerorges-Pompidou, Centre de création industrielle, 1980, pp. 22-33, avec quelques illustrations.

Опубликовано на ит. яз.: *J. Le Goff*. Il Meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale. Roma-Bari, Laterza & Figli, 1983, pp. 25-44.

<sup>1</sup> См.: *X. de Planhol* Le désert, cadre géographique de l'expérience religieuse // Les Mystiques du désert dans l'Islam, le Judaïsme et le Christianisme (1974). Publication de l'Association des Amis de Sénanque.

<sup>2</sup> См.: *P. Gibert*. La Bible à la naissance de l'histoire. Paris, 1979, № 3, p. 141.

<sup>3</sup> См.: *A. Abecassis*. L'expérience du désert dans la mentalité hébraïque // Les Mystiques du désert, pp. 107-129.

<sup>4</sup> См., в частности: *J. Pedersen*. Israël, its life and culture. London—Copenhagen, 1926, p. 470; *N.J. Tromp*. Primitive conceptions of Death and the Nether word in the Old Testament. Rome, 1969, p. 132.

<sup>5</sup> См.: *X-L. Dufour*. Dictionnaire du Nouveau Testament. Paris, 1975, article *Désert*, p. 202.

<sup>6</sup> Для святого Павла любое место может быть местом искушения («...в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море...», 2 Кор., XI, 26).

**102**

<sup>7</sup> *J. Décarreaux*. Les Moines et la civilisation. Paris, 1962, pp. 64-109; *J. Lacarrière*. Les Hommes ivres du Dieu, nouv. éd. Paris, 1975.

<sup>8</sup> *A. Guillaumont*. La conception du désert chez les moines d'Egypte // Les Mystiques du désert, p. 38.

<sup>9</sup> *J. Pricoco*. L'Isola dei santi. Il senobio di Lerino e le origini del monachismo gallico. Roma, 1978.

<sup>10</sup> *DJ. Chitty*. The Desert a City. Oxford, 1961; *G.J.M. Bartelink*. Les oxymores desertum civitas et desertum floribus vernans // Studia Monastica, 15, 1973, pp. 7-15.

<sup>11</sup> *P. -A. Février*. La ville et le «désert» (À propos de la vie religieuse aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles) // Les Mystiques du désert, pp. 39—61.

<sup>12</sup> См.: *J.M. MacKinlay*. In Oceano desertum: celtic anchorites and their island retreats//Proceeding of the Society of Antiquaries of Scotland, XXXIII, 1899; *L. Gougaud*. Les Chrétientés celtiques. Paris, 1911.

<sup>13</sup> *O. Loyer*. Les Chrétientés celtiques. Paris, 1965, p. 37.

<sup>14</sup> *C. Seltner*. Navigatio Sancti Brendani abbatis // Publications in Médiéval Studies, XVI. Notre-Dame (Indiana), 1959.

<sup>15</sup> *B. Mérignac* // *M. Dilasser*. Un pays de Cornouaille. Locronan et sa région. Paris, 1979, p. 110. Дошедшее до нас *Житие святого Ренана* (*La Vita de Saint Ronan*) восходит к XIII в. О волке, первостепенном персонаже реальности и легенд Средневековья, животном, являющемся бесспорной принадлежностью леса-пустыни, см.: *G. Ortalli*. Natura, storia e mitografia del lupo nel Medioevo // La Cultura, 1973, pp. 257-311.



<sup>16</sup> G. Rounel. Histoire de la campagne française. Paris, 1932, nouv. éd., 1974, chap. III, La forêt, pp. 91-116. Гастон Башляр (*Gaston Bachelard*. La Poétique de l'espace, pp. 171-172), сославшись на Рупнеля, воскрешает образ «древнего леса», того леса, который является «тем-что-впереди-меня», «тем-что-впереди-нас». Лес — место, где можно потеряться. Или обрести себя, как надеются стремящиеся в лес-пустыню искатели приключений, когда, входя в лес, растворяются в нем.

<sup>17</sup> Ch. Higounet. Les forêts de l'Europe occidentale du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. // Agricoltura e mundo rurale in Occidente nell'alto medioevo, XIIIa Settimana di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1965. Spolèto, 1966, pp. 343-398.

**103**

<sup>18</sup> «In foresta nostra nuncupata Arduenna, in locis vastae solitudinis in quibus caterua bestiarum geminat».

<sup>19</sup> M. Bloch. Une mise au point: les invasions // Annales d'histoire sociale, 1945, repris dans: Mélanges historiques. Paris, 1964, p. 128.

<sup>20</sup> М. Блок. Характерные черты французской аграрной истории. Пер. И.И. Фроловой. М., 1956, с. 46.

<sup>21</sup> Ch. M. de la Roncière, Ph. Contamine, R. Delort, M. Rouche. L'Europe au Moyen Âge, t. II. Paris, 1969, pp. 71-75.

<sup>22</sup> «Nulla erat habitatio hominum excepta latronorum in silvis».

<sup>23</sup> L. Gougaud. Ermites et reclus. Ligugé, 1928, p. 16.

<sup>24</sup> Guibert de Nagent. De vita sua, I, 9. В XIX в. Эврава причислили к легендарным основателям Союза карбонариев.

<sup>25</sup> Пер. О.А. Смирницкой, в: *Снорри Стурлусон*. Круг Земной. М., 1980, с. 402.

<sup>26</sup> См.: E. Köhler. L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois, trad. franç. Paris, 1974.

<sup>27</sup> См.: H. Braet. Les amants dans la forêt, à propos d'un passage du «Tristan» de Béroul//Mélanges Terno Sato. Nagoya, Centre d'études médiévales et romanes, 1973, pp. 1—8.

<sup>28</sup> Ж. Ле Гофф, П. Видаль-Наке. Леви-Стросс в Броселиандском лесу, с. 189—234. О средневековом лесу и его символике см.: M. Stouffer. Der Wald. Zur Darstellung und Deutung der Natur im Mittelalter. Zürich, 1958.

<sup>29</sup> О такой значимой для Средневековья теме, как «лесной дикарь», см.: *Bernheimer*. Wild Men in the Middle Age. A study in Art, Sentiment and Demonology, 2nd ed. New York, 1970.

<sup>30</sup> Ж. Ле Гофф, П. Видаль-Наке. Леви-Стросс в Броселиандском лесу, с. 199-200.

<sup>31</sup> «Человек, живущий в святости в скиту, становится для народа подлинным воплощением аскета. В сказках и легендах отшельник всегда отличается «чрезвычайной святостью жизни», *moult de sainte vie*. Поэтому, когда требуется исполнитель на роль борца, победителя в борьбе с дьяволом, предпочтение перед всеми прочими служителями веры отдается именно отшельнику» (L. Gougaud. Ermites et reclus, p. 52).

<sup>32</sup> L. Gougaud. Ermites et reclus, p. 19. Ирландская поэма в английском переводе издана: *Kuno Meyer*. King and Hermit. London, 1901.

**104**

<sup>33</sup> Ж. Ле Гофф, П. Видаль-Наке. Леви-Стросс в Броселиандском лесу, с. 193.

<sup>34</sup> Это прекрасно показано в: *Paule Le Rider*. Le Chevalier dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes. Paris, 1978, pp. 160-164.

<sup>35</sup> Последняя сцена, в которой появляется герой неоконченного произведения Кретьена де Труа. Но каким бы ни был предполагаемый финал романа, этот эпизод, без сомнения, остался бы ключевым

*En boscermita m.vol faire, Perzo  
qe ma domma ab me.s n'an Lai de  
fueill' aurem cobertor. Aqi vol  
viurè e mûrir Tot autre afar  
guerpis e lais.*

(Bernard Marti, éd. E. Hoepffner. Paris, 1929, pièce IX, vers 38 sqq. Cité par: J.-Ch. Payen. L'Espace et le temps de la chanson courtoise occitane, p. 155).

<sup>37</sup> Ж. Ле Гофф. Рыцари-воины и горожане-победители. Образ города во французской литературе XII в., с. 281.

<sup>38</sup> См.: Ж. Ле Гофф. Урбанистическая метафора Гильома Овернского, с. 297. Об оппозиции «человек города — человек леса» в средневековой Италии, где развитие урбанизма опережало все

остальные страны, а отшельническое движение пользовалось огромной популярностью, см.: *W.M. Bowsky. Cives silvestres: sylvan citizenship and the scienese commune (1287—1355) // Bulletino senese di storia Patria, 1965.*

<sup>39</sup> *F. Antal* Florentine painting and its social background. London, 1948; автор приписывает фигуре отшельника идеологическое и политическое, антибуржуазное значение.

<sup>40</sup> *Hervé Martin. L'implantation des franciscains bretons en milieu marin // Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, 1980, pp. 641-677.* О причинах, приведших Франциска Ассизского и первых францисканцев из пустыни в город, см.: *J. Paul. L'érémisme et la survivance de la spiritualité du désert chez les franciscains // Les Mystiques du désert, pp. 133-146.*

Переосмысление пространства христианского мира Римской курией и созыв в 1274 г. вселенского собора\*

Основным инструментом власти административного аппарата является контроль над маршрутами передвижения людей в пределах тех территорий, где данная администрация осуществляет свое управление. В понятие этого контроля входит организация перемещения людей и информации во времени и пространстве. Контроль над расстояниями складывается из двух параметров. Один — вполне осязаемый, в него входит организация курьерской службы, подстав, «службы новостей» и т.д. Другой — интеллектуальный, заключающийся главным образом в эффективном предвидении событий.

В XIII в. предвидение событий особенно заботит Римскую курию. Курия является руководящим центром всего христианского мира, в Рим постоянно прибывают с донесениями церковные должностные лица, а оттуда отправляются эмиссары с приказами и распоряжениями. Чтобы ее посланцы быстрее добрались до цели, курия вынуждена не только отправлять их по подведомственным ей дорогам, но и пользоваться постоянно развивающейся сетью дорог, находящихся в ведении королевских администраций. Однако на этих дорогах существует опасность встреч с проповедниками еретических вероучений, расплодившихся на просторах христианского мира; и поэтому у Римской курии имеются все основания взять под свой контроль территорию, занимаемую христианами.

XIII век — век повсеместных подсчетов. Согласно древнему библейскому запрету, исчисление было прерогативой Бога: об этом свидетельствует история Давида, чья неосторожная инициатива вызвала гнев Господа, наславшего на Израиль моровую язву; теперь этот запрет отступает на задний план. Торговцы, в большинстве случаев исполняющие также обязанности менял, в связи с возрастающей ролью денежных отношений все больше внима-

## 106

ния уделяют ведению счетов. В *Liber Abaci*, книге об основах счета, написанной в 1202 г., пизанец Леонардо Фибоначчи вводит цифры, изобретенные в Индии, но названные арабскими, а также главное нововведение — ноль. Новые верования, формирующиеся вокруг Чистилища, отсека загробного мира, расположенного между Адом и Раем, побуждают духовенство заниматься исчислениями, связанными с индульгенциями, а практика ежегодной обязательной исповеди, вмененная в обязанность каждому христианину IV Латеранским собором (1215), превращает подсчет грехов и покаяний в банальную бухгалтерию. Чиновники, состоящие при королях и знати, делают первые наброски бюджетов. С XII в. *Палата шахматной доски*, королевское казначейство в Англии, казначейство графов Фландрских во Фландрии вводят бухгалтерию в систему управления доменами. *Gros Bref* (Большой список), составленный в 1187 г. во Фландрии, является самым ранним из известных нам бухгалтерских отчетов о доходах. Во Франции Филиппа Августа отчетность о поступлениях налогов из королевских бальяжей и превоств ведется по меньшей мере с 1190 г. Фердинан Лот и Робер Фавтье назвали сохранившиеся отчеты за 1202—1203 гг. «первым бюджетом французской монархии», а В. Болдуин даже предполагает опубликовать эти бухгалтерские отчеты периода правления Филиппа Августа.

В Средние века вопрос о контроле над временем и пространством с особой остротой вставал для Церкви в период подготовки к вселенским соборам. Начиная с I Латеранского собора, состоявшегося в 1123 г, эти всеобщие собрания стали созываться достаточно часто, и подготовка к ним превратилась в предмет особых забот и попечений церковников. Самые ранние из дошедших до нас сведений об организации собора относятся к IV Латеранскому собору (1215). Известно, что Иннокентий III указом своим разослал легатов по всему христианскому миру, дабы известить участников собора и передать им распоряжения курии. Отправка легатов не только подтверждала централизованный характер церковной власти, возглавляемой Святым Престолом; папский указ как бы сводил на нет расстояния и размеры христианского мира, отступавшие перед вездесущей

волей понтифика.

При подготовке II Лионского собора (1274) наблюдается совсем иная картина. Даже относительное изобилие документов, которыми мы располагаем, не случайно (хотя, разумеется, есть серь-

**107**

езные лакуны и не на все вопросы можно найти ответ). Новые распоряжения, изданные курией, отражают коренную эволюцию ее административных и психологических структур, более четкое понимание масштабов христианского мира, возросшее умение контролировать пространство этого мира, точнее оценивая расстояния и рассчитывая время, затрачиваемое на дорогу.

## **I. Предварительные приготовления**

Когда Григорий X решил провести собор, понятия христианского пространства, идентичного европейскому, еще не существовало: оно сложилось в процессе подготовки к собору. Первоначально главную цель собора Григорий X видит в освобождении Святой Земли, однако в период подготовки отчетливо выясняется, что граница христианского мира проходит уже не по Иордану, а по территории Восточной Европы. Епископ Оломоуцкий Бруно, составитель одного из трех дошедших до нас «пакетов» подготовительных документов, крайне заинтересован в защите этой границы и открыто заявляет об этом. По его мнению, подлинная угроза христианству таится в землях, расположенных вдоль восточных границ германского королевства: в Венгрии, где живут куманы, оставшиеся в глубине души язычниками, в Рутении, где все население - схизматики, подчиняющиеся татарам, а также литовцы и пруссы, по-прежнему приверженные язычеству. Из этих земель приходили татары, через них они и вернутся. Опасность эта уже не за горами, и пренебрегать ею ради отвоевания Святой Земли означает угодить между Сциллой и Харибдой. Бруно без обиняков пишет об этом папе: *Nisi ergo vestra patenta providentia cavere voluerit periculis iam vicinis, sic studens in acquisitione Terre Sancte, quod non relinquat in periculo terras istas, volentes vitare kuribdim in cillam utique incidemus.* (Итак, если Ваша отчая предусмотрительность, стремясь к завоеванию Святой Земли, не пожелает остережиться от грядущих опасностей и оставит в угрожающем положении эти земли, то мы, желая посетить Харибду, можем попасть также и к Сцилле.)

Следовательно, объединение Церквей как одна из основных задач курии и одновременно одно из предварительных условий организации крестового похода является главным вопросом собора,

**108**

однако подготовлен он без учета специфики греческого христианства. Папские легаты, посланные на Восток вести переговоры о приезде греков в Лион, хотя и осыпают греческих христиан комплиментами, тем не менее достаточно отчетливо дают понять, что их присутствие в латинском христианском мире нежелательно.

Еще один важный вопрос относится к выбору места, где будет происходить собор; избрание любого, кроме Рима, города влечет за собой перемещение папы и курии. Разумеется, это не первое путешествие пап в Средние века; в 1245 г. избрание Лиона местом проведения собора было сделано исключительно из соображений безопасности, дабы избежать угрозы, исходящей от Фридриха II. В 1272 г. Лион был выбран не под давлением внешней угрозы, а уже намеренно. Проведение собора вне Рима, разумеется, если для этого нет никаких пространственно-временных ограничений, ставит перед курией проблему дублирования организационных и командных структур, ведающих перемещениями своих посланцев в пространстве и времени между Римом и различными уголками христианского мира, между выбранным городом и прочим христианским миром, включая Рим.

Выбор Лиона не случаен. Для этого имеются причины как политические (Лион — имперский город, однако связанный с империей отнюдь не крепкими узами; он расположен у ворот Франции, и церковники надеются заручиться ее поддержкой и использовать ее влияние себе на пользу), так и материальные, и духовные (в Лионе множество монастырей и церковных зданий, где можно принять большое число служителей Церкви, а монастырь братьев-проповедников является одним из крупнейших интеллектуальных и духовных центров; главу монастыря, Петра из Тарантеза, Григорий X накануне собора сделал епископом Лионским и кардиналом). Но есть основания полагать, что выбор этот сделан прежде всего исходя из пространственно-временных показателей. Лион вполне может считаться географическим центром христианской Европы. И Григорий X хочет, чтобы те князья церкви и прелаты, присутствия которых на соборе он живо добивается, это признали; об этом он пишет в своем письме от 13 апреля 1273 г.: *...ut Principum et Praelatorum*

*eorumdem facilius habere possimus praesentiam... civitatem Lugdunensem, quo inibi concilium cum maiori commoditate conveniat, de ipsorum fratrum consilio duximus eligendam. А также: ...quod ejusdem Terrae subsidium*

**109**

*praecipue de Principum et Praelatorum pendet auxilio, quos ultra montes credimus posse commodius...* (...чтобы нам было легче собрать князей и прелатов... полагаем по совету самой братии избрать город Лион, дабы можно было с большим удобством прибыть на собор. ...Поскольку оказание помощи этой Земле зависит в первую очередь от содействия князей и прелатов, которые, как мы полагаем, по сию сторону гор соберутся с большим удобством...)

## **II. Роль пространства и времени в период подготовки собора: документы и люди**

Папу и чиновников курии занимают два вопроса: обеспечение движения информации в обе стороны (от папы к участникам собора и обратно) и прибытие участников собора к месту назначения.

Определив повестку дня собора (отвоевание Святой Земли и два связанных с этим предварительных условия: объединение латинян и греков и реформирование Церкви и христианского мира), папа решает ознакомить с ней прелатов и узнать их мнение. Также он устанавливает дату проведения собора — с учетом того, чтобы ответы на программу-вопросник смогли вовремя попасть в курию, где их успели бы изучить до начала собора. Необходимо также дать возможность церковным иерархам найти себе заместителей, которые на время их отсутствия встанут во главе диоцезов, орденов или монастырей, и уладить перед дорогой как можно больше текущих дел. Подчас время, необходимое для обмена информацией, то есть для диалога, становится главной проблемой курии. Впоследствии будет отмечено, что для итальянцев на первое место выходит задача перехода через Альпы — в отличие от всех остальных, перед кем не стоит это главное, хотя и преодолимое географическое препятствие.

Время подготовки к собору занимает два года. С 31 марта 1272 г., когда папа предложил созвать собор, до 1 марта 1274 г., дня предполагаемого открытия, равно как и до 7 мая 1274 г., даты реального открытия, проходит почти два года. Отметим, что Иннокентий IV принял решение созвать I Лионский собор 27 декабря 1244 г. и датой открытия назначил 24 июня 1245 г.; срок в шесть месяцев, четвертая часть срока, определенного Григорием X для подготовки

**110**

II Лионского собора, объясняется как неотложным положением дел в 1244 г., так и иной соборной формулой: на I Лионском соборе папа извещает о своих решениях, на II — он взывает к диалогу. В пределах двух лет, отведенных для подготовки к собору, папа действует четко и последовательно:

1. Первый этап: рассылка приглашений, датированных 31 марта 1272 г., и осмысление церковными иерархами решений понтифика. Эти процедуры рассчитаны приблизительно на один год. Особую важность имеет приглашение императору Михаилу Палеологу, посланное 24 октября 1272 г. — спустя шесть месяцев после рассылки приглашений латинянам. Оно знаменует начало поворота в сторону греческого христианского мира, первый шаг к объединению Церквей.

2. Второй этап: редактирование и рассылка опросников, востребованных обратно 11 марта 1273 г., дабы ответы на них поступили в курию за шесть месяцев до начала собора. Таким образом, как на заполнение опросников, так и на анализ полученных ответов курия отводила по шесть месяцев<sup>1</sup>.

3. Третий этап: собственно дорога. 13 апреля 1273 г. Лион официально утвержден местом проведения собора, и в городе можно начинать подготовку к предстоящему событию.

Папа настаивает на том, чтобы участники собора пускались в путь точно в установленный срок. Так он хочет внушить всему христианскому миру сознание важности исчисления времени, затрачиваемого на передвижение, убедить в необходимости расчетов применительно к пространству и времени.

Подавая пример дисциплинированности, он предполагает проделать путь в Лион примерно за шесть месяцев — единицу измерения пространственно-временного континуума, которой, как мы видим, придают особое значение, — и оказаться в Лионе также за шесть месяцев до открытия собора, дабы уже на месте руководить последней стадией подготовки. 5 июня Григорий X покидает свою тогдашнюю резиденцию в Орвьето и отправляется в Лион, куда прибывает 9 или 10 ноября 1273 г. Благодаря работе Андре Каллебо<sup>2</sup> нам хорошо известен маршрут путешествия понтифика: Орвьето — Флоренция — Болонья — Милан — Моримон — Новара — Шамбери и

далее, вероятнее всего, перевал Мон-Сени, через который в 1244 г. уже перебирался Иннокентий IV (как сообщают позднейшие источники, 8 октября 1273 г. папа с небывалой прежде пышностью

**111**

въехал в Милан в «роскошном крытом возке», чем чрезвычайно поразил жителей города; в Моримон же, напротив, понтифик въехал верхом, после того как проскакал во весь опор сорок километров). В сравнении с долгим периодом подготовки и немалым временем, затраченным на дорогу, нельзя не отметить кратковременность самого собора. Хотя по тогдашним меркам II Лионский собор продолжался необычайно долго — с 7 мая по 17 июля, и вдобавок с перерывом, ибо ожидали прибытия греков, Латеранские соборы (I, II, III и IV), а также I Лионский собор длились менее месяца каждый. Известно, что за два подготовительных года с насиженных мест сдвинулось множество прелатов; на торжественном открытии собора присутствовали тысяча двадцать четыре прелата, а общее число участников, вероятнее всего, достигало двух тысяч. Количество же служителей, паломников, любопытных, привлеченных таким выдающимся событием, как собор, значительно превосходило это число. Согласно источникам, приводимым Ж.-Б. Мартеном (J.-B. Martin, п. 1830-1856), оно достигало ста шестидесяти тысяч, однако эта цифра, похоже, изрядно преувеличена. За время собора умерло около ста шестидесяти шести кардиналов, архиепископов, епископов и аббатов, носящих митру. Самым знаменитым из усопших был святой Бонавентура; Фома Аквинский умер в дороге, возвращаясь к себе после окончания собора. Курия сумела поставить под свой контроль пространство и время, но не сумела обуздать смерть, для которой прибывшие на собор прелаты преклонного возраста стали легкой добычей. «Рациональное» и «символическое» восприятие пространственно-временного континуума: навстречу Авиньонскому пленению пап

В эпоху возникновения настоящей потребности в подсчетах пространства и времени II Лионский собор, на мой взгляд, продемонстрировал определенную заинтересованность Римской курии в перенесении столицы христианского мира в город, более приближенный к центру этого мира, нежели Рим. Прелаты заморожены водной гладью Роны. На II Лионском соборе, блистательном, но эфемерном по результатам собрания церковников, впервые проявилось тщательно скрываемое от посторонних взоров же-

**112**

вание отыскать новый, «рациональный», то есть географический, центр притяжения христианского мира. Именно это, вполне осознанное желание, а вовсе не стечение случайных обстоятельств спустя тридцать лет привело пап в Авиньон, вскоре превратившийся под властью алчущих налогов понтификов в «фискальный центр» христианства.

Но папы-бухгалтеры забыли, что пространственно-временной континуум является феноменом не только «рациональным», но и «символическим». Авиньон был выгодно расположен с точки зрения маршрутов передвижения, однако Рим по-прежнему оставался «символическим» центром христианства. Со временем его географическая удаленность и вовсе перестала ощущаться, равно как и протяженность двух самых длинных паломнических маршрутов христиан (наряду с Римом): в Иерусалим и в Сант-Яго-де-Компостелла. Папы, побежденные властью символа, вынуждены были вернуться в Рим.

Таким образом, II Лионский собор предвосхищает одновременно и успех и провал авиньонской авантюры — недолгого времени торжества «рациональной» концепции пространственно-временного континуума в средневековом христианском мире.

### Примечания

\* Текст представляет собой просмотренное и дополненное сообщение на коллоквиуме: «1274, année charnière. Mutations et Continuités» (Lyon—Paris, 30 septembre — 5 octobre 1974). Éditions du C.N.R.S. Paris, 1977, pp. 481-489. Переизд.: Beihefte der Francia, publiés par l'Institut historique allemand de Paris, t. IX, Histoire comparée de l'administration (IV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). Artemis Verlag. Munich, 1980, pp. 11-16.

<sup>1</sup> *Ut interim haberi possit competens discussio et plena deliberatio ad opportuna exquirenda, ut decet, antidota circa illa per approbationem eiusdem adhibenda* (письмо от 11 марта 1273 г.) ap. Guiraud. Registres..., I, p. 91, n. 220. (Между тем можно устроить всестороннее обсуждение и широкое размышление для изыскания, как положено, надлежащего противоядия, которое и будет при их же одобрении применено.)

**113**

<sup>2</sup> A. Callebaut. Le voyage du Bienheureux Grégoire X et de saint Bonaventure au concile de Lyon et la date du sacre de saint Bonaventure // Archivum Franciscanum Historicum, 18, 1925, pp. 169—180.

### Основные источники

#### 1. Папская переписка

*Mansi. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* XXIV, 39 sqq. Venise. 1780.

J.-B. Martin. Conciles et bullaires du diocèse de Lyon. Lyon. 1905.

J Guiraud, L. Cadier. Les Registres de Grégoire X (1272-1276). Rome, 1892.

#### 2. Подготовка к собору

Humbert de Romans. Opus tripartitum. Réd. longue éd. E. Brown. Appendix ad fasciculum rerum expetendarum II. Londres, 1690, 185—222. Réd. brève cf. K. Michel. Das opus tripartitum des Humbertus de Romanis, 2<sup>e</sup> éd. Graz, 1926. Bruno de Schauenberg, év. d'Olomouc in MGH, Leges, IV, 3, 589-594.

#### 3. Соборные постановления

Brevis nota eorum quae in secundo concilio lugdunensi generali gesta sunt, éd. A. Franchi, Il concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii generalis Lugdunensis. Rome, 1965. St. Kuttner. Conciliar law in the Making: The Lyonese Constitutionis (1274) of Gregory X in a manuscript at Washington.

#### 4. Исследования

L. Gatto. Il pontificato di Gregorio X (1271-1276). Rome, 1959.

### ВРЕМЯ ЧИСТИЛИЩА (III - XIII вв.)\*

Время и пространство Чистилища организуются между III в. и концом XII в. Создание Чистилища является результатом достаточно рано возникшей уверенности христиан в возможности на определенных условиях искупить ряд грехов сразу после смерти. Эта уверенность засвидетельствована в литургических текстах и надгробных надписях, хотя надписи эти часто бывают истолкованы достаточно тенденциозно. Убежденность в загробном искуплении выразилась также в практических поступках: молитвах за умерших и целом ряде действий, совершаемых ради спасения души покойных; поступки эти вскоре стали называться *заступничеством* (*suffrages*). Теологам пришлось задним числом искать в Писании обоснование для Чистилища. Подборка библейских выдержек, относящихся к Чистилищу (с истолкованием этих выдержек не согласились большинство средневековых еретиков и протестанты), состоит из четырех текстов: 1) из Ветхого Завета взят рассказ о жертвоприношении, совершенном по приказу Иуды Маккавея ради искупления грехов воинов, павших в битве (2 Мак., XII, 41—46); 2) в Новом Завете есть: а) строки из Евангелия от Матфея, где упоминается отпущение грехов в ином мире (Мф., XII, 31—32), б) отрывок из первого послания апостола Павла к Коринфянам, где описано спасение после смерти некоторых грешников «как бы из огня», *quasi per ignem* (1 Кор., III, 11-15), текст, который станет излюбленным объектом средневековых толкователей Писания; с) история бедного Лазаря и злого богача (Лк., XVI, 19—31), где ничего не говорится о собственно Чистилище, но тем не менее трижды упомянуто временное пристанище в потустороннем мире: лоно Авраамово, на смену которому придет Чистилище (Чистилище вытеснит его); определенным образом организованный загробный мир, отсеки которого принимают по-

#### 115

койников сразу после смерти, не дожидаясь Страшного суда; и, наконец, пребывание человека в потустороннем мире; пребывание это подтверждается коротким рассказом, притчей, предвосхищающей «примеры», через которые в Средние века получит широкое распространение вера в Чистилище.

На теологическом уровне мысль о временном местопребывании в загробном мире появляется вместе с *refrigerium interim* Тертуллиана и получает свое дальнейшее развитие в латинской церкви; в греческом христианстве идеи Климента Александрийского и Оригена также подводят к мысли о Чистилище, однако дальнейшего выражения они не получили. В целом христиане позднеантичного периода и первых веков Средневековья не проявляют большого интереса к времени между смертью и воскресением, между судом индивидуальным и последним Страшным судом. Те, кто пребывает под влиянием воззрений миллениариев, которые Церковь расценивает как еретические, и те, кто от этого влияния свободен, равно поглощены заботами об эсхатологическом времени. Однако когда речь заходит о времени и пространстве, практически тотчас возникает вопрос о временном загробном пристанище. Вопрос этот касается, главным образом, *receptacula animarum*, «вместилищ для душ», где душам суждено пребывать в период между смертью и воскресением. Источником, вдохновлявшим на подобные размышления, являлась пользовавшаяся огромным успехом иудео-христианская апокалипсическая литература.

Блаженный Августин и Григорий Великий, эти подлинные творцы Чистилища, разработали теоретические основы для создания нового отсека в потустороннем мире. Августин первым обосновал его необходимость с теологической точки зрения; затронул он также и вопрос о

времени в этом отсеке — предмете настоящего исследования. Базируясь на видениях и явлениях, папа Григорий подвел теоретический фундамент под воображаемое строение Чистилища, этого своеобразного потустороннего «запасника», где происходит очищение от грехов, которые можно искупить после смерти; но папа помещает Чистилище на земле, а не в специальном отсеке загробного мира. Однако, создавая воображаемый образ Чистилища, теологи не пошли дальше идеи об огне, расположенном не слишком понятным образом во времени и пространстве; основы визуального ряда Чистилища заложены главным образом трудами Беды и кельтской традицией видений загробного мира.

**116**

Во второй половине XII в. процесс отведения определенного места и времени, необходимых для очищения, ускоряется. За десятилетие с 1170 по 1180 г. стараниями парижских теологов из школы Нотр-Дам и цистерцианцев из аббатств Восточной и Северной Франции новый отсек загробного мира получает свое название; первыми теоретиками Чистилища становятся богословы Петр Певчий и Симон из Турнэ. Успех нововведения обеспечивается быстро завоевавшим популярность видением под названием *Чистилище святого Патрика*. В XIII в. Чистилище завоевывает прочное место в христианстве: догмат о Чистилище утверждается в письме папы Иннокентия IV легату Эду де Шатору (1254) и в постановлениях II Лионского собора (1274) в рамках объединения латинской и греческой Церквей. Все крупнейшие теологи, от Гильома Овернского и Александра Альтского (Гальского) до святого Бонавентуры, святого Альберта Великого и святого Фомы Аквинского, включают Чистилище в свои идеологические системы. В жизнь верующих масс Чистилище входит через проповеди и назидательные рассказы, *exempla*<sup>1</sup>. В процессе формирования Чистилища было определено и время пребывания в Чистилище; оно заняло принципиально новое место среди временных отрезков большой длительности. Определение времени Чистилища было теснейшим образом связано с изменениями, которые претерпело христианское время в эпоху великих перемен, происходивших на Западе примерно между 1150 и 1250 гг.

## **I. Средневековое христианство перед проблемой определения сроков пребывания в Чистилище**

Как только христианские идеологи посчитали дозволенным незначительные грехи (те, которые прежде считались *легкими* или *мелкими* — *levia, minuta*, а в XII в. были определены как *простительные*) и грехи, не искупленные по причине скоропостижной кончины грешника (те, о которых он сокрушался и даже, более того, исповедался в них, однако искупить их, то есть совершить покаяние, не успел), искупать посредством очищения после смерти, сразу возник целый ряд возможностей определять время этого очищения.

1. Время очищения могло начинаться на земле, а земная жизнь могла рассматриваться и как начало, и как основное время человеческого существования. Подобное превращение жизни человека в

**117**

сплошное покаяние или даже в мучительное искупление породило концепцию *purgatorium præsens*, «очищения в настоящем»; согласно этой суровой пессимистической концепции очищение рассматривалось как искупление через наказание. Об этом, в частности, в середине XIII в. пишет в своем руководстве для проповедников доминиканец Этьен де Бурбон, пребывавший под влиянием идей Блаженного Августина. Но и Августин, чья мысль оказала решающее воздействие на размещение времени Чистилища между смертью и воскресением, долго колебался на этот счет. Рассуждая об искуплении грехов, теологи XII в. прежде всего подчеркивали важность наличия у грешника намерения покаяться, а также разрабатывали новые формы и определения - как теоретические, так и практические - исповеди и покаяния, то есть действий, числившихся среди семи таинств, определение которым, в частности, было дано Гуго Сен-Викторским в его трактате *De sacramentis*. Эти же теологи стремились превратить время пребывания в Чистилище во время непрерывного покаяния, и в начале XIII в. Гильом Овернский предложит наиболее завершенную форму этой концепции. Однако великие схоласты XIII в. в лице Фомы Аквинского перерезают пуповину, соединяющую время земное и время Чистилища, и тем самым окончательно порывают с идеей покаяния в Чистилище. Не может быть *заслуг* после смерти, следовательно, не может быть и *покаяния*; чтобы очиститься от грехов после смерти, надо испытать *муки*. Время Чистилища — это не *покаянное* время, это время *карающее*.

2. Время очищения может являться частью времени Страшного суда. В самом деле, некоторые

теологи полагали, что *день* Страшного суда будет иметь определенную временную протяженность, ибо события того дня, несомненно, продлятся некоторое время. В частности, согласно одному из толкований первого послания апостола Павла к Коринфянам, грешники, недостаточно очистившиеся, в зависимости от их грехов будут на больший или меньший срок ввергнуты в пламя, которое будет в тот день свирепствовать. Алкуин, к примеру, в своем трактате *De fide Sanctae Trinitatis* отождествил *ignis purgatorius*, очистительное пламя, с *ignis diei judicii*, «пламенем Судного дня». В его концепции время Чистилища явилось всего лишь одним из временных отрезков Страшного суда.

3. Время Чистилища располагается непосредственно между смертью и индивидуальным судом, с одной стороны, воскресением и все-

**118**

общим судом — с другой, но каждому покойнику, пожелавшему воспользоваться возможностью искупления после смерти, необходимо будет полностью очиститься от грехов за то время, что отделяет момент его смерти от Страшного суда. Помещенное между индивидуальным земным временем и вечностью (для обитателей Чистилища вечность является вечным блаженством, с наступлением которого упразднится и время Чистилища, и земное время), время Чистилища должно было заполнить весь этот промежуток и уподобиться *времени первой смерти*, еврейскому загробному времени *шеол*.

4. Латинское христианство приняло четвертый вариант: продолжительность пребывания в Чистилище для каждого обитателя этого промежуточного отсека загробного мира зависела от тяжести проступков, которые надо было искупить, а также от усердия живых, готовых своими молитвами сократить срок осужденного на пребывание в Чистилище. Таким образом, время очищения, подобно времени земной жизни, приобрело двойное измерение. На коллективном уровне это было время, продолжающееся до конца света, на уровне индивидуальном — время от момента смерти и до окончания очищения, подобно тому как земное время было временем от рождения и до физической смерти. Время Чистилища — это время изменчивое, фрагментарное, разделенное на неравные по протяженности отрезки. Вычисление времени пребывания в Чистилище предполагало определенное состояние общества и культуры; результаты вычисления этого времени и практическое его использование имели важные последствия как для общества, так и для культуры.

## **II. Время Чистилища и основные проблемы времени в христианском мире**

Окончательное оформление идеи Чистилища происходит в период примерно с 1170 по 1220 г. и является результатом глубоких изменений, произошедших в устроениях обитателей христианского мира.

К самым важным изменениям следует отнести не поддающуюся документальному подтверждению, но выявляемую по наличию определенного числа конвергентных признаков пробудившуюся и постоянно растущую тягу христиан к земным благам, перемещение средоточия их интересов с неба на землю (возрастающее стремле-

**119**

ние к материальному благополучию, увеличение доли, приходящейся на движимое имущество и предметы потребления и роскоши, рост личных состояний, возникновение светской литературы, возрождение литературы античной и темы *carpe diem*, развитие независимого эстетического чувства, появление идеи «беззаботности», возникновение понятия собственности и реализация его на практике, постепенное вытеснение оппозиции *potens-pauper*, «сильный мира сего» — «виллан» оппозицией богатый—бедный, большой-малый, преобладание скупости над гордыней (*superbia*) и т.д., резкое возрастание значения «феодално-городских» — по определению Хосе Луиса Ромеро — ценностей). Миллениаристские настроения не исчезли, многие по-прежнему одержимы стремлением спастись, но тем не менее большая часть людей во всех слоях общества начинает искать счастья прежде всего здесь, на земле, происходит отказ от абсолютного противопоставления земных радостей и вечной жизни, возрастает ценность всего мирского — словом, происходит отступление от принципа «презрения к миру», справедливо выделенного Робером Бюльто<sup>2</sup>; все эти тенденции сочетаются с ощущением отсрочки неотвратимо грядущего Страшного суда. К необходимости обустройства жизни на земле, выразившейся в XIII в. в активном создании новых общественных институтов, разительно отличавшихся от институтов каролингской эпохи (теперь на земле строился град людей, а не град Божий), добавилось сознание



важности того отрезка времени, который должен отделять людей от Страшного суда. Нельзя более пренебрегать временным промежутком от смерти индивида и до его воскресения. По человеческим меркам время пребывания в Чистилище имеет все шансы быть долгим. Эта новая оценка времени, предвещающая пришествие Параклета, сочетается с эволюционными процессами в интеллектуальной и ментальной сферах. С развитием *арифметики* и *счета*<sup>3</sup> вновь пробуждается интерес к *числу*; развивается *география*, способствующая освоению земного пространства, и, как следствие успехов географии земной, пересматривается география потустороннего мира (множатся *receptacula animarum*, вместилища, где душам предстоит пребывать до Страшного суда; на смену бинарной системе вечных пристанищ, состоящей из неба и ада, приходит система из пяти или трех вместилищ: лимб для душ некрещеных младенцев, лимб патриархов, чистилище, рай небесный и ад, или — в более общем варианте — Небо, Ад, Чистилище; Чистилище

120

стало третьей частью загробного мира, местом пребывания временного, не вечного). Лихорадочное стремление познать и измерить *время* приводит к появлению времени, членимого на части при помощи часов; повышение интереса к понятию *срединного, промежуточного* способствует успеху триады: «*меньшие, средние, большие*», применяемой в идеологических схемах общества. Время в срединном, промежуточном потустороннем мире представляется измеримым, делимым и сопряженным с определенным пространством, которое также является временным, переходным.

Подобно земным судьям, исповедники стараются соразмерить длительность мучений с тяжестью преступлений и проступков, правильно и справедливо распределять время, потребное для очищения, которое уже в середине XI в. — еще до существования подлинного Чистилища - Йотсуальд в *Житии Одилона (Vita Odilonis)* назвал наказанием, временным проклятием, *damnatio ad tempus*.

Локализация Чистилища в пространстве загробного мира и определение времени пребывания в нем возымели свои последствия, поставив перед средневековым христианством ряд проблем.

## I. Время земное и время эсхатологическое

Возникла необходимость совместить эсхатологическое время, существующее по эту сторону великого события — Страшного суда, ожидающего всех в конце мира, и время Чистилища, которое, подобно земному времени, «исторично» и приравнивается к определенному фрагменту, продолжительность которого изменяется в зависимости от поступков, совершенных при жизни усопшим, и от количества заупокойных служб и молитв, совершенных ради спасения его души. Изначально христианство связывало историческое время жизни и первую смерть с вечностью, вечной жизнью или вечной смертью, не принимая во внимание существующего между ними временного промежутка. Теперь возникла необходимость совместить линейное время грешника, расположенное по обе стороны границы, проводимой смертью, с конкретным сроком пребывания в Чистилище и со вступлением в вечную жизнь. В своем *Чистилище* Данте описывает, как гора, по которой поднимаются Вергилий, Данте и Стаций, сотрясается от гула, когда свершается «событие» — душа индивида преодолевает стену греха и вступает в блаженную вечность.

121

## 2. Пребывание в Чистилище и созерцание Господа

Данная теоретическая проблема давно занимала theologов. Могут ли праведники, заслужившие вечное блаженство, видеть Господа уже после индивидуального суда и наслаждаться лицезрением Его до наступления Страшного суда? Когда этот вопрос относился только к святым, он решался достаточно легко; сложности возникали, когда речь заходила о покойниках, чью участь нельзя было определить однозначно, и решать ее должен был Господь в день Всеобщего суда. Однако после принятия положения о том, что покойники, успевшие до Страшного суда завершить свое очищение в Чистилище, идут в небесный рай, проблема лицезрения Божьего — по крайней мере, имплицитно — встала достаточно остро.

Сложно сказать, было ли ощущение связи между двумя проблемами (пребыванием в Чистилище и лицезрением Божьим) осознанным, или же связь эта возникла случайно, в ходе общих теологических размышлений (различные «суммы»), но тем не менее великие схоласты XIII в., включающие Чистилище в свою систему, ставят на повестку дня вопрос о блаженном лицезрении<sup>4</sup>. Различное отношение к Чистилищу, скорее всего, и явилось закулисной подоплекой

конфликта, разгоревшегося вокруг проблемы лицемерия Господа в первой половине XIV в.<sup>5</sup> во время понтификата Иоанна XXII. Из «примеров», взятых из *Диалога о чудесах* цистерцианца Цезария Гейстербахского (ок. 1220), следует, что размышления о пребывании в Чистилище вплотную соприкасаются с размышлениями о блаженном лицемерии. Собеседник спрашивает Цезария: какое наказание среди тех, что имеются в Чистилище, наименее мучительно, и тот отвечает: когда покойный не испытывает никаких мук, а только лишен возможности лицемерить Господа. Лишение возможности созерцать Господа является нулевым уровнем мучений в Чистилище.

### 3. Время по обе стороны смерти

С одной стороны, нахождение в Чистилище способствует стиранию границ между земной жизнью и пребыванием в загробном мире, являющимся своего рода продолжением земной жизни; с другой стороны, перспектива попасть в Чистилище оказывает существенное влияние на линейное, «историческое» время, предше-

122

ствующее смерти и непосредственно за ней следующее. И хотя подготовка грешника к отправке на Небо, в Ад или в Чистилище осуществляется на протяжении всей его жизни, решение принимается в основном в момент смерти, ибо отправка в Чистилище сопряжена с началом покаяния, с исповедью или, как минимум, с искренним сокрушением, поэтому вопрос о поведении грешника в момент смерти обретает особую остроту. Многочисленные *exempla* о Чистилище подтверждают важность поведения христиан *in articulo mortis*, на смертном одре. В частности, Цезарий Гейстербахский рассказывает о дурных христианах, чья жизнь и смерть, похоже, делают их добычей ада; однако, ко всеобщему удивлению, покойники эти, явившись после смерти на землю, заявляют, что пребывают они в Чистилище. Автор объясняет это так: покойный в последний момент — хотя бы про себя — раскаялся.

Оказавшись по ту сторону смерти, усопший через несколько дней, недель или — самое большее — месяцев после кончины получает от Господа разрешение ненадолго покинуть Чистилище, чтобы явиться к своим близким и попросить у них помощи. В период пребывания грешника в Чистилище *заступничество* является крайне необходимым и действенным. Лютгарда (Лиутгарда), первая святая, «специализировавшаяся» на помощи душам, томящимся в Чистилище, в своем житии, написанном доминиканцем Томасом из Кантимпре вскоре после ее смерти, упрекает своего друга Жака де Витри за то, что тот, попав в Чистилище, сразу же не обратился к ее заступничеству (хотя он провел там всего четыре дня).

Таким образом, потери свои смерть восполняет тем, что вовлекает в пугающий процесс перехода в мир иной сначала умирающего, а затем и его близких. Наличие Чистилища обогащает, усложняет, драматизирует обряды, сопровождающие переход от жизни к смерти.

### 4. Соотношение времени земного и времени потустороннего

Для практики заступничества (*suffrages*) весьма существенно, что срок мучений в Чистилище может быть сокращен и время пребывания в Чистилище у каждой души свое. Это главное свойство времени Чистилища является, например, темой *обращения* Фомы Аквинского, произнесенного на Рождество 1269 г.: *...utrum aequali poena puniendi in purgatorio, unus citius possit liberari quam alius* (...и хотя рав-

123

ною мукою мучаются в Чистилище, один может быть освобожден раньше, чем другой). В самой формулировке уже содержится суть вопроса: как долго продолжается пребывание в Чистилище? Могут ли при равных муках сроки мучений быть различными? При ответе на поставленный вопрос возникает проблема пропорциональности. Сделанные в XII в. переводы трудов Евклида вводят в ученый обиход новые математические понятия; рассуждениям о пропорциональности отводится важное место в ученых дискуссиях.

Для определения времени Чистилища необходимо соотнести земное время и время пребывания в потустороннем мире, время жизни и время Чистилища. Сначала соотнесенность устанавливается на уровне психологического восприятия. Мучающимся кажется, что они находятся в Чистилище очень долго, но, явившись к живым, они узнают, что пробыли там совсем немного. Таким образом, происходит изменение хода фольклорного времени путешествий в загробный мир: прежде визионерам казалось, что они пробыли в райских краях всего несколько дней, но по

возвращении на землю они тотчас рассыпались в прах, ибо пребывание их в загробном мире намного превосходило срок земной жизни<sup>6</sup>. Некоторые даже предлагали измерять время пребывания в Чистилище с помощью простой арифметической пропорции, приравняв один день пребывания в Чистилище к году земной жизни.

Начинаются лихорадочные подсчеты возможных сроков пребывания в Чистилище. Делаются попытки установить соотношение между количеством грехов, которые предстоит искупить, и временем, которое предстоит пробыть в Чистилище. А так как продолжительность нахождения в Чистилище зависит также от заступничества живых, начинают выяснять соотношение между количеством и временем заступнических действий и степенью и продолжительностью мучений в Чистилище. *Exempla*, «примеры» (в частности, у Цезария Гейстербахского, у Этьена де Бурбон), рассказывают, как, временно явившись на землю из Чистилища, осужденный на муки наглядно демонстрирует успехи своего пропорционального освобождения: после того, как некоторое время «заступники» молились за него и заказывали мессы, одна треть или даже половина тела у осужденного побелела; теперь, в зависимости от достигнутого результата, «заступникам» надо молиться за него столько же или в два раза больше. У Цезария Гейстербахского также можно найти показательный пример особенно сложного заступничества. Речь

124

вдет о вызволении из Чистилища ростовщика. Жена этого ростовщика исполнила просьбу явившегося к ней умершего мужа и совершила суровое покаяние, проведя четырнадцать лет в уединении.

Великие схоласты с опаской относятся к операциям со временем пребывания в Чистилище, ибо процедуры эти, с одной стороны, открывают дорогу — пусть даже в инвертированной форме — фольклорным верованиям, почитаемым суевериями и/или язычеством, а с другой — умаляют значение духовной стороны мучений, претерпеваемых в загробном царстве, сводя их к определенному ряду внешних и вполне тривиальных воздействий. Тем не менее один из первых великих профессоров теологии Парижского университета, Александр Гальский, опираясь на труды Евклида, предлагает искусно выстроенную теорию о соотношении времени Чистилища и времени земного. Согласно данной теории, оба времени не являются абсолютно гетерогенными, хотя и обладают различной природой, поэтому между ними можно установить определенное соотношение, и не обязательно на основе арифметики. Соотношение существует, однако общей меры у времени земного и времени потустороннего мира нет.

В конце Средних веков стало возможным приобретать индульгенции для искупления грехов умерших. Столь неординарную возможность папа Бонифаций VIII предоставил во время святого, юбилейного 1300 года; отныне бухгалтерские подсчеты, в которые роковым образом втягиваются ревностные христиане позднего Средневековья, начинают включать в себя арифметику индульгенций и бухгалтерию времени Чистилища<sup>7</sup>.

### III. Контроль над временем Чистилища: Церковь, корпорация, индивид

Установление контроля над временем и его измерением становится одной из основных причин социальных и идеологических конфликтов внутри общества. Время Чистилища также становится объектом борьбы за власть над временем. В XIII в. победителями из этой борьбы выходят: Церковь, новые корпоративные объединения, индивид.

125

#### 1. Церковь и время Чистилища

XIII век является для Церкви веком испытаний: нападки еретиков, относительная автономизация светской власти, все возрастающее неприятие большинством населения доктрины *contemptus mundi*, «презрения к миру», подрывают фактический контроль Церкви над обществом. Это же можно сказать и о контроле над временем. Повелительница календаря и литургического времени, Церковь вынуждена смириться с появлением времени, не имеющего отношения к религиозной жизни, со временем, связанным с деловой активностью, с трудом городских корпораций ремесленников, со временем купцов и временем башенных часов. А когда в XIV в. появится время, делимое на равные части и измеряемое с помощью инструментов — механических часов<sup>8</sup>, Церковь уже не сможет его контролировать. Однако еще не было отмечено, что частичная утрата контроля над временем земным в какой-то мере была компенсирована обретением власти над временем людей в загробном мире, временем Чистилища. Церковь стала распоряжаться этим временем, так как была организатором системы Чистилища, а также сосредоточила в своих руках

основную составную часть этой системы, а именно процедуры заступничества, необходимые для сокращения времени пребывания в Чистилище. Основными заступническими деяниями, способными сократить время пребывания грешника в Чистилище, являются - в порядке возрастания их ценности — молитвы, пожертвования и мессы. Молитвы служителей церкви более эффективны, нежели молитвы частных лиц, особенно мирян; пожертвования также контролируются Церковью. Мессы полностью являются делом церковников. Для живых, желающих обеспечить себе заступничество, способное вырвать их после смерти из Чистилища, основным средством является письменное обещание оставить в дар Церкви часть имущества, указанного в завещании. В ведении Церкви также находятся ведомости усопших с указанием заупокойных обеден; в XIII в. структура этих ведомостей меняется в связи с необходимостью отразить веру в новый отсек загробного мира - Чистилище<sup>9</sup>. Не имея возможности полностью взять под свой контроль составление завещаний, Церковь тем не менее является исполнительницей всех распоряжений, сделанных завещателем с целью сократить себе срок пребывания в Чистилище. Монахи из вновь образованных

126

нищенствующих орденов, прекрасно разобравшиеся в новых формах набожности и создавшие собственные инструменты воздействия на паству, приобрели репутацию умельцев, ловко вдохновлявших людей на включение в завещания пунктов, выгодных Церкви. Впрочем, включение в завещание распоряжений, связанных с пребыванием в Чистилище, станет входить в обиход постепенно, в зависимости от конкретного региона, и повсеместное распространение получит только с XIV в.

Церковь усердно стремится утвердить и теоретически обосновать свою власть над временем Чистилища. В конце XII — начале XIII в., то есть достаточно поздно, к усилиям теологов присоединяются специалисты по каноническому праву. Согласно традиционному каноническому праву, христианин до смерти подлежал суду церковному, а после смерти он уже зависел исключительно от Божьего суда. В первой половине XIII в. каноники-правоведы вместе с теологами постановили, что души Чистилища подлежат *общему суду* Господа и Церкви. И наконец, как открыто заявляет святой Бонавентура, папа вынужден признать за индивидом право принимать решение относительно использования индульгенций для освобождения душ из Чистилища. До XV в. этим небывалым правом при исключительных обстоятельствах воспользуется один только Бонифаций VIII.

## 2. Родственные узы и корпоративные связи: коллективная память и время Чистилища

Если в конечном счете подлинное обоснование Чистилища содержится в учении святых мужей (в XIII в. наиболее удачное принадлежит Фоме Аквинскому) и в соответствии с ним любой христианин теоретически может помочь покойному быстрее покинуть Чистилище, тогда заступничество, действительно, является и должно являться главным образом делом близких покойного. Вопрос о заступничестве, таким образом, решается на уровне двух базовых структур средневекового общества: системы родственных уз и системы корпоративных связей. К заступничеству имеют касательство главным образом кровные родственники и супруги. Особенно следует подчеркнуть роль вдов. В одном из видений начала XII в., когда обитатели Чистилища только начинали посещать землю, отец Гвиберта Ножанского явился своей

127

вдове. Как утверждает Цезарий Гейстербахский, вдова льежского ростовщика сократила необычайно долгое пребывание в Чистилище своего покойного мужа, великого грешника, приняв за него продолжительное по времени покаяние: она четырнадцать лет прожила в уединении. Великими специалистами по заступничеству являлись религиозные общины, с которыми покойные нередко были связаны либо сословной принадлежностью, либо через родственников, состоявших в кровном и/или духовном родстве с кем-либо из ее членов. Среди *exempla* о Чистилище имеются рассказы, иллюстрирующие эту посмертную (*post mortem*) солидарность, которой, совершенно очевидно, придавалось большое значение; религиозные ордена, особенно те, члены которых приняли активное участие в процессе создания или распространения нового верования, оказывали широкую поддержку «своим» усопшим. Цезарий Гейстербахский в *Диалоге о чудесах* свидетельствует об этом от имени цистерцианцев, а Жерар из Фраше в своей *Vita Fratrum* — от имени новых братьев-проповедников. По воле Данте, подробно описавшего различные типы поведения в Чистилище, обитатели горы

взывали то к кому-либо из родственников, то к своим семьям, то к жителям своего города. Корпоративная власть над временем Чистилища не является простым продолжением той роли, которую исполняли религиозные сообщества, молясь за усопших; с XI в. власть над временем Чистилища стала служить средством возвышения Клунийского аббатства<sup>10</sup>. Корпоративность лежит в основе появления новых типов сообществ и объединений, как религиозных, так и мирских, о чем свидетельствует создание и развитие корпораций горожан, различных братств, новых нищенствующих орденов. Корпоративность также связана с возрастанием роли новых форм коллективной памяти; среди мирской аристократии она получает свое выражение в составлении генеалогий. Значение «родовой вертикали», корнями уходящей в глубокое прошлое, подчеркивалось уже не раз<sup>11</sup>. Теперь к ней прибавляется время пребывания в Чистилище, способствующее активному поддержанию памяти об усопшем после его смерти.

### 3. Время Чистилища и индивид

Создание Чистилища явилось одним из первых свидетельств возросшей важности, придаваемой в последние века Средневековья индивидуальному суду. Время пребывания в Чистилище, которое

Гос-  
128

подъ определяет каждому в момент его смерти, несомненно, является индивидуальным временем. Оно индивидуально, потому что, подобно земной жизни, оно для каждого свое. Оно индивидуально еще и потому, что во многом зависит от поступков индивида. Если после смерти срок пребывания в Чистилище зависит от заступничества, то до наступления смерти на продолжительность его влияют как заслуги, так и проступки, как добродетели, так и пороки, как раскаяние, так и рецидивы проступков, как хождение на исповедь, так и небрежение этой процедурой, а также покаяние, которое успел или, наоборот, не успел совершить будущий покойник. Таким образом, если в период раннего Средневековья человека определяли главным образом по его положению, полу, возрасту, роду занятий и сословию, то с наступлением новой эпохи он начинает осознаваться не только представителем определенной группы (социальной, возрастной, профессиональной и т.д.), но и как индивид, с присущими ему индивидуальными чертами.

Не случайно первый святой, которого показывают во время краткой прогулки по Чистилищу, — святой Бернар, а первый король Франции, кающийся в Чистилище, — Филипп Август. Типичный святой и типичный суверен, они являются современниками - или почти современниками — рождения Чистилища. Но еще они являются двумя индивидами, чьи личности мы, быть может, впервые можем разглядеть сквозь наслоения общих мест (*topos*) в жизнеописаниях святых и королей, пусть даже каждый из них все еще числится в своем типологическом ряду. Время пребывания в Чистилище — это время, скроенное по индивидуальной мерке, продолжительность его зависит от соединенных усилий личности, индивида и сообщества, к которому он принадлежит. При определении времени пребывания в Чистилище упор делается на индивидуальную ответственность в момент смерти и на коллективную ответственность после смерти; такой подход объясняет изменение, произошедшее в восприятии смерти; впоследствии это изменение, изрядно преувеличив его значение, причислили к характерным чертам Ренессанса. Ренессанс считается эпохой формирования личности, но в отношении к смерти личность начинает формироваться уже при переходе от XII в. к XIII в. Средние века считаются эпохой коллектива, но коллективная ответственность за души Чистилища не прекращается, а напротив - по крайней мере в католической части христианского

129

мира, — продолжает жить даже с наступлением времени, которое принято называть Новым, следовательно, Ренессанс остается явлением глубоко средневековым. Как для времени Чистилища, так и для всей западноевропейской истории, Ренессанс является всего лишь одним из периодов долгого Средневековья.

### Примечания

\* Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIP — XIII<sup>e</sup> s., Édition du C.N.R.S., 1984, pp. 517-530.

<sup>1</sup> Позволю себе сослаться на свою книгу *La Naissance du Purgatoire* (Paris, 1981), где содержатся библиографические отсылки.

<sup>2</sup> R. Bultot. *Christianisme et valeurs humaines: la doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*, t. VI: Le XI<sup>e</sup> siècle. Paris, 2 vol., 1963-1964.

<sup>3</sup> A. Murray. *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford, 1978.

<sup>4</sup> H. Dondaine. L'objet et le medium de la vision béatifique chez les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle // Revue de théologie antique et médiévale, 19, 1952, pp. 60-130.

<sup>5</sup> M. Dykmans. Les Sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Rome, 1973.

<sup>6</sup> J.-Cl. Schmitt. Temps, folklore et politique au XII<sup>e</sup> siècle. À propos de deux récits de Walter Map, De Nugis Curialium, I 9 et IV 13. Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. Paris, C.N.R.S.(1981), 1984, pp. 489-515.

<sup>7</sup> См.: J. Chiffolleau. Le Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge. Rome, 1980.

<sup>8</sup> См.: J. Le Goff. La Naissance du Purgatoire, chap. VIII // La mise en ordre scolastique.

<sup>9</sup> См.: Ж. Ле Гофф. Средневековье: время церкви и время купца // Другое Средневековье..., с. 36—48.

<sup>10</sup> См. труды Ж.-Л. Лемэтра (J.-L. Lemaître), в частности его Введение к работе: Répertoire des documents nécrologiques français, t.I. Paris, 1980 (Recueil des Historiens de la France. Obituaires, VII, sous la direction de P. Marot), pp. 23-24.

<sup>11</sup> См.: J. Wollasch. Les Obituaires, témoins de la vie clunisienne // Cahiers de Civilisation médiévale, 86, avril-juin 1979, pp. 139—171.

## ВРЕМЯ ПРАВОУЧИТЕЛЬНОГО «ПРИМЕРА» (XIII в.) \*

«Пример», *exemplum*, короткая история, случившаяся в недавнем прошлом и используемая как аргумент для убеждения, уходит корнями в греко-римскую Античность. Однако со временем это оружие судебных и политических ораторов древности превратилось в эффективный инструмент идеологического воздействия христианского моралиста<sup>1</sup>. «Примеры» первых веков христианства отличаются от «примеров» XIII столетия и по природе своей, и по функции. Если первоначально в центре повествования находились образцовые персонажи, коим следовало подражать (*примером* для подражания *par excellence* был Христос), то теперь их место заняли ситуация и поступок; «примеры» превратились в сюжетные рассказы, *истории*, воспринимать которые следует как единое *целое*, целостный *предмет*, *инструмент назидания и/или воздействия*<sup>2</sup>. Новый *exemplum* связан с новым типом проповеди, утверждавшейся в конце XII - в начале XIII в. и предназначавшейся для нового общества, сложившегося в результате крупных социальных перемен, произошедших на Западе между XI и XIII вв. Это общество характеризуется ростом городов, заменой системы «сословий» (*ordres*) на систему «состояний» (*etats*), еретическим протестом мирян против ряда церковных постулатов и институтов, перепланировкой интеллектуального и ментального пространства (представлений о числе, пространстве, времени, о соотношении устного и письменного слова и т.д.). *Exemplum* XIII в., золотого века жанра «примера», - это «короткий рассказ, выдаваемый за правду (=случившееся на самом деле) и предназначенный для включения в речь (преимущественно в проповедь) с целью преподать слушателям душеспасительный урок»<sup>3</sup>.

*Exemplum*, являющийся частью *нарративной* литературы, представляет собой *короткое повествование*, родственное лэ, фэблио,

### 131

сказке. Следовательно, его время, так или иначе, должно быть временем повествовательным, а значит, последовательным. Данное явление заслуживает углубленного изучения со стороны грамматистов, лингвистов, исследователей интеллектуальных и общественных институтов. Время «примера» обусловлено контекстом проповедей, аргументация которых зиждется на трех основных источниках: *auctoritates* (ссылки на авторитеты), *rationes* (доводы), *exempla* (примеры,). Время «примера» развивается в диахроническом времени, относящемся не только непосредственно к сюжету, но и определенным образом к ходу земной истории; это время совмещается с ретроспективным и эсхатологическим временем *auctoritates* и с вневременными *rationes*. Вместе с тем время в *exemplum* не должно выходить за временные рамки проповеди, в которую он включен. Ссылки на авторитеты, в основном библейские, на уровне цитат отличаются временной многоплановостью, однако само обращение к Библии с целью заслужить вечное спасение одинаково необходимо и в настоящем, и в будущем, вплоть до самого конца света. Гомилетический комментарий авторитетных высказываний относится к вневременному настоящему, ибо речь идет о вечных истинах. *Rationes* же пребывают в дидактическом настоящем. Повествовательное время *exemplum*, историческое, линейное и членимое, «втискивается» между эсхатологическим временем Библии, актуализированным и направленным в определенное русло посредством комментария, и вечностью прописных истин. Если исходить из классификации Э. Бенвениста, в *exemplum* имеется три времени «исторического плана сообщения»: аорист = (*passé simple* или *passé défini*, «прошедшее совершенное»), имперфект (*imparfait*), плюсквамперфект

(plus-que-parfait)<sup>4</sup>.

Привязкой во времени для «примера» является указание на источник, откуда автор или «пользователь» почерпнул его. Например, на триста двенадцать *exempla*, помещенных в *sermones vulgares* или *ad status* Жака де Витри<sup>5</sup>, сто шестьдесят вводятся глаголом *audivi* (слышал), указывающим на устный источник происхождения, тридцать четыре начинаются глаголами *memini, novi, vidi* (помнил, знал, видел), свидетельствующими о недавнем происхождении истории, употребленный семьдесят пять раз глагол *legimus* (читали) отсылает к письменному источнику, а зафиксированный сорок пять раз глагол *dicitur* (говорят) вообще не соотносится ни с

### 132

каким временем. Следовательно, временной упор делается на недавнее прошлое, на время рассказчика, настаивающего на актуальности историй, составляющих *exempla*, и располагающего их в *nostris temporibus* (в наших временах).

Итак, несмотря на весь престиж прошлого (и вечности), которым обладают авторитеты и доводы, убедительная сила «примера» состоит именно в привязанности описанных в нем событий к настоящему времени. Уже папа Григорий Великий, творец средневекового *exemplum*, располагал действие своих занимательных историй в настоящем времени, полагая, что пропагандировать веру среди аудитории, для которой письменное слово, равно как и прошлое, представленное в письменном виде, совершенно недоступно, следует на примерах, легко подвергающихся устной проверке. Действие в *exemplum* происходит в «наше время», в недавнем прошлом, что, как указывает Бернар Гене<sup>6</sup>, согласуется с характерным для XIII в. возрождением жанра исторического описания, основанного на показаниях очевидцев. Наряду с древней историей, записанной учеными книжниками для потомков, возникает история недавняя, существующая исключительно благодаря аудиовизуальному опыту самих людей («я видел, я слышал» — метод исторического описания Геродота<sup>7</sup>), хранящаяся у них в памяти и реализуемая в устной форме. Не случайно «основными пропагандистами этой истории, равно как и *exempla*, стали монахи нищенствующих орденов; это настоящие специалисты по недавнему прошлому. Случай, память о котором индивид сохранил, становится сюжетом «примера». В период перехода от XII к XIII в., когда формируется новая концепция греха и устанавливается новая форма исповеди с глазу на глаз, во время которой человек должен проанализировать все свои поступки и сам произвести их оценку, в том числе и поступков, которые он только намеревается совершить, значение памяти как фактора морального и духовного совершенства неизмеримо повышается. После того как, согласно постановлению *omnis utriusque sexus* IV Латеранского собора (1215), каждый верующий, как мужчина, так и женщина, теперь был обязан хотя бы раз в год приходить на исповедь, в специальных пособиях по ведению исповеди стали помещать рекомендации, как должно побуждать индивида вспомнить все его проступки. Новое воспитание памяти становится частью общей культуры памяти, которая

### 133

получает свое развитие в XIII в.<sup>8</sup> *Exempla* вписываются в увещания, с которыми исповедник обращается к грешнику, призывая его *recolere peccata sua* (вспомнить свои грехи). Время, запечатленное в памяти индивида, становится временем *exempla*, а время *exempla* запечатлевается в памяти индивида.

Но это время также должно совпадать с предполагаемым временем спасения. Временем, имеющим, если можно так сказать, две кульминационные точки. Его конечным пунктом является наступление спасения, эсхатологическое время. Событие, рассказанное в определенной последовательности и расположенное в реальном историческом времени (преимущественно в недавнем прошлом), должно привести слушателя «примера» к обещанной ему вечности, если он сумеет извлечь из него для себя урок. Однако, выслушав поучительный рассказ, слушатель прежде всего должен совершить решающий для своего будущего спасения *поступок*: он должен *покаяться*. *Exemplum* — инструмент покаяния, и это покаяние должно свершиться немедленно. Проповедник часто призывает аудиторию *hodie* (сегодня) извлечь урок из проповеди и содержащихся в ней *exempla*. Для слушателя вполне могут сбыться слова Иисуса, адресованные покаявшемуся разбойнику: «*Hodie tecum eris in paradiso*» («Ныне же будешь со мною в Раю», Лк., XXIII, 43). Историческое время *exemplum* направлено к *настоящему* времени совершения покаяния, которое *в будущем* должно обеспечить *счастливую вечность*.

Итак, задача *exemplum* — направить историческую реальность в русло эсхатологического времени. Время *exemplum* подчиняется диалектике взаимодействия между историческим временем и временем спасения, определение которого относится к одной из главных проблем классического

## Примечания

\* Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> s., Éditions du C.N.R.S., 1984, pp. 553–556.

<sup>1</sup> См. материалы круглого стола, проведенного в 1979 г. в Риме: *Rhétorique et Histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, MEFRM, t. XCII, 1980–1, pp. 7–179.

### 134

<sup>2</sup> См.: *Cl. Brémond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt. L'«Exemplum»*, fasc. 40 de la Typologie des sources du Moyen Âge occidental, publiée par L. Génicot et R. Bultot. Tournhout, 1982.

<sup>3</sup> Определения, данные интеллектуалами — учеными книжниками и знатоками Античности, свидетельствуют, скорее, о непрерывности традиции *exempla*, чем о ее разрыве. В Средние века были известны определения Цицерона: «*Exemplum est quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat*» (Пример есть то, что подкрепляет или опровергает вещь на основании авторитета какого-либо человека или произошедшего в каком-либо деле случая) (*De Inventione*, I, 49), а также из приписываемой ему «Риторики к Гереннию» (IV, 49, 62): «*Exemplum est alicuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine propositio*» (Пример есть изложение некоего прошлого поступка или высказывания с указанием того, кто совершил это или сказал). В начале XIII в. Жан де Гарланд дал следующее определение *exemplum*: «*Exemplum est dictum vel factum alicuius autentice persone dignum imitatione*» (Пример есть достойные подражания высказывание или поступок какого-либо определенного лица) (*Poetria... de arte prosaica, metrica et rithmica*, éd. G. Mari. *Romanische Forschungen*, XIII, 1902, p. 888).

<sup>4</sup> См.: Э. Бенвенист. Общая лингвистика, гл. XXI. М., «Прогресс», 1974. — *Прим. перев.*

<sup>5</sup> В настоящей статье мы используем данные, полученные Группой по изучению исторической антропологии средневекового Запада Высшей школы исследований в области общественных наук на материале *Dialogus miraculorum* (Диалога о чудесах) Цезария Гейстербахского; *sermones vulgares ou ad status* (всеобщих проповедей, или к сословиям) Жака де Витри (в рукописи, кроме *exempla*, изданных Крейнном); *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* (Трактата о различных материях, похвалы достойных) Этьена де Бурбон (в рукописи, кроме *exempla*, изданных Лекуа де Ла Маршем) и *Alphabetum narrationum* (Алфавита примеров) Арнольда Льежского (в рукописи).

<sup>6</sup> B. Guenée. *Histoire et culture historique au Moyen Âge*. Paris, Aubier, 1981.

<sup>7</sup> Fr. Hartog. *Le Miroir d'Hérodote*. Paris, Gallimard, 1980.

<sup>8</sup> См.: Fr. Yates. *L'Art de la mémoire*, trad. franç. Paris, Gallimard, 1975.

## ХОЖДЕНИЯ В ПОТУСТОРОННИЙ МИР В СРЕДНИЕ ВЕКА: ВЕРСИИ УЧЕНЫЕ И НАРОДНЫЕ\*

### I. Предварительные методические замечания

Последние два десятка лет специалисты, занимающиеся историей европейской культуры от Античности до промышленного переворота (IV–XIX вв.), проявляют серьезный интерес к культуре, именуемой народной; изучение народной культуры, базирующееся на обширном фактическом материале (тексты, обычаи, языки жестов и т.д.), ведется по двум направлениям, в основе которых лежат две различные концепции<sup>1</sup>. Исследователи, отдающие приоритет предметам культуры, определяют природу и сущность народной культуры на основании изучаемого материала (подвергая его структурному анализу, анализу содержательному или же применяя комбинированные способы исследования). Но так как народная культура практически никогда не выступала в своем первоизданном, «чистом» виде, то постепенно образовалась иерархическая оппозиция между культурой ученой и культурой народной, культурой «доминирующей» и культурой «подчиненной», культурой «элиты» и культурой «низших классов», или «субкультурой», и т.д. Сторонники другого направления выдвигают на первый план участников культурного процесса, а затем, на основании их отношения к предметам культуры и способа потребления продуктов культуры, выводят определение «народного». Исходя из постулата о некоей народной культуре, существование которой требуется доказать, сторонники первого направления делают свою позицию легко уязвимой для критики. Однако именно их исследования, эмпирическая ценность которых не вызывает сомнений, создали надежный фундамент для дальнейшего изучения двух референтных систем текстов. В качестве первой системы выступают различные «жанры» «сообщений» («текстов»): письменные, устные и

### 136

переданные с помощью жестов (жестуальные). И хотя, когда речь заходит о пограничных жанрах, различения неизбежны, данные, полученные на основе анализа фавлий, видений, *exempla*, сказок, песен, брани и т.д., карнавального действия, сатирических куплетов, сати и т.д., являются вполне достоверными<sup>2</sup>. Ко второй системе можно отнести тексты, записываемые, начиная с прошлого века, специалистами по фольклору. Несмотря на спорный характер ряда классификаций<sup>3</sup>,



сформированный фольклористами корпус текстов позволяет получить «объективные» данные, а затем, с помощью методов критического анализа, исследовать «народность»; в качестве практических справочников можно использовать, к примеру: *Aarne—Thompson. The Types of the Folktale*<sup>4</sup>; *Stith Thompson. Motif-Index of Folk-Literature*<sup>5</sup>. Напротив, имея дело прежде всего с участниками культурного процесса, историк сталкивается с двумя серьезными проблемами. Первая состоит в практически полной невозможности перенести в прошлое методы социологических наблюдений, опросов и подсчетов, существующие в современном обществе; но как тогда определить «социальные группы», чье культурное поведение мы собираемся изучать? Вторая проистекает из спорного характера самой концепции подхода к изучаемому материалу: разве правомерно изолировать «репродукционный, рецепционный и коммуникативный типы поведения» от условий производства предметов культуры? Производство предметов культуры — это целый процесс, причем достаточно показательный, и социальные слои, участвующие в этом процессе, в целом гораздо легче поддаются определению, чем потребительские слои, изучение которых, разумеется, также является необходимым. Разделить общество на категории согласно занятиям членов этого общества является процедурой чрезвычайно сложной даже в наши дни. Когда же речь заходит об исторических общественных формациях, всегда есть риск попасть в одну из многочисленных ловушек, как-то: анахронический перенос современных понятий (особенно понятия общественного класса), несовпадение оценочных критериев и понятий, бывших в ходу в прошлом и находящихся на вооружении у современных специалистов по общественным наукам, и т.д.<sup>6</sup>

Хочу обратить внимание на критическое замечание Пьера Бурдьё, с которым я в основном согласен: «Те, кто верит в существование некой «народной культуры», в истинность сочетания слов, посредством которого культуре вольно или невольно навязывается доминирующее определение, должны быть готовы к тому, что в

**137**

этой культуре они отыщут — если, разумеется, станут искать — всего лишь разрозненные фрагменты ученой культуры, более или менее древние (как, например, «медицинские» знания), определенным образом отобранные и заново истолкованные в соответствии с основными принципами классового поведения и интегрированные в унитарное видение мира, им порожденное, а вовсе не ту культуру, которую они именуют контркультурой, то есть культуру, действительно протестную, в отличие от культуры господствующей, и заведомо востребованную в качестве символа сословного или профессионального размежевания (*Pierre Bourdier. La Distinction. Critique social du jugement. Paris, 1979, p. 459*).

Данное замечание, в той мере, насколько оно уместно, относится прежде всего к культуре рабочих («рабочей» культуре), на которую ссылается Пьер Бурдьё. Совершенно очевидно, что в выражении «народная культура» определение «доминирует над словом "культура"», подобно тому, как термин «суеверие» отмечен печатью идеологии ученой культуры; однако исторический контекст, отрешиться от которого мы не вправе, заставляет нас использовать имеющийся в нашем распоряжении вокабулярий. Тем более, что, хотя «народная культура» и содержит в себе ряд «разрозненных фрагментов культуры ученой», она к ним несводима, а значит, она реально обладает собственной оригинальностью. Когда ученая культура стремится оказать воздействие на культуру народную, народная культура «берет» и «оставляет» из ученой культуры то, что считает для себя полезным. Наконец, признание наличия определенной «контркультуры» влечет за собой осознание существования некой «другой» культуры, характерной для ряда исторических периодов, когда борьба с ученой культурой, защита от нее, является, в зависимости от конкретных условий, основной задачей. Если бы я должен был подойти к исследованию вопроса с точки зрения теории познания, я поставил бы во главу угла изучение исторической ситуации. Преимущество подхода к «народному» через культурные поведенческие модели состоит в возможности постичь историю культуры в ее движении, в ее функционировании. Функционируя, культура обретает историю.

Подход, основанный на противопоставлении двух культур, имеет тенденцию превращать народную культуру в культуру преимущественно подчиненную, управляемую, эксплуатируемую «вышестоящей» культурой. Руководствуясь таким подходом, следует признать,

**138**

что ученая культура разрушает, портит или даже уничтожает культуру народную, заставляет ее приспособливаться к культуре верхов, навязывает ей модели церковной или аристократической — а позднее и буржуазной — культуры, а затем, когда народная культура утрачивает свой

протестный характер и уподобляется спящей красавице<sup>7</sup>, использует ее эстетический потенциал. Напротив, изучение культурных форм поведения народа часто влечет за собой «возникновение недоверия и защитного рефлекса по отношению к господствующим идеям»<sup>8</sup>. Разумеется, когда речь заходит о прошлых временах (предшествующих XIX, а тем более XVI столетию), постичь существование, природу и значимость «народных» культурных форм поведения, в основном бесследно исчезнувших во мгле веков, достаточно сложно. Однако я полагаю, что, если исходить из продуктов культуры, можно определить область функционирования народной культуры — разумеется, чаще всего с «примесью» культуры ученой — и на следующем этапе оценить ее роль как в производстве, так и в потреблении культуры. Используя методы, объединяющие оба описанных выше подхода, я на примере определенного литературного жанра, а именно средневековых рассказов о хождениях в потусторонний мир, постараюсь выявить взаимодействие «ученого» и «народного» в обществе средневекового Запада в целом.

## II. Корпус текстов

Корпус текстов включает в себя подборку рассказов о хождениях в потусторонний мир, созданных в период с VII по XIV в. Вот их список:

- 1) *Видение Барониа*, монаха из Лонгоренского монастыря (Сен-Сиран возле Буржа), написанное в 678-679 гг. (MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, V, pp. 377—394).
- 2) *Видение монаха Бонелия*, рассказанное испанским аббатом Валером, скончавшимся в последнее десятилетие VII в. (PL, 87, vol. 433-435).
- 3) *Видение монаха Венлока* (ок. 717), рассказанное святым Бонифацием (MGH, *Epistolae*, III, pp. 252-257).
- 4) *Видение святого Фурсы*, а также благочестивого мирянина Дритхельма, пересказанные Бедою Достопочтенным в «Церковной истории англоv», завершенной в 731 г. (III, 19 и V, 12).

**139**

- 5) *Видение Веттина*, скончавшегося в Рейхенау в 824 г., написанное аббатом Хейтоном (PL, 105, col. 771-780, и MGH, *Poetae latini aevi carolini*, t. II; рус. пер. в отрывках см.: Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв. М., 1970, с. 332-342, пер. Б.Н. Ярхо).
- 6) *Видение Карла Толстого*, относящееся к последнему десятилетию IX в.; ок. 1100 г. пересказано Хариульфом в его «Хронике святого Рикьера» (изд. F. Lot, Paris, 1901, pp. 144-148), в XII в. — Вильямом Мальмсберийским в его «Истории английских королей» (éd. W. Stubbs, I, pp. 112—116), а в XIII в. — Винцентом из Бове в его «Зерцале».
- 7) *Видение матери Гвиберта Ножанского*, в автобиографическом сочинении Гвиберта *De vitae sua*, начало XII в. (éd. E.R. Labarde, Paris, 1981, pp. 148-158).
- 8) *Видение Альберика из Сеттефрати*, монаха из монастыря Монте-Кассино, записанное ок. 1300 г. с помощью Пьетро Диаконо (éd. Mauro Inguanez, *Miscellanea Cassinese*, XI, 1932, pp. 83—103).
- 9) *Видение Тунгдала (Тнугдала)*, ирландского рыцаря, созданное монастырским сcribeм в 1149 г.<sup>9</sup>
- 10) *Purgatorium Sancti Patricii* («Чистилище святого Патрика»), составленное между 1180 и 1220 гг. (вероятнее, ближе к 1180 г.) цистерцианским монахом, англичанином Генри Сальтреем<sup>10</sup>.
- 11) *Видение Туркиля* (1206 г.), сочинение, вероятно, принадлежащее цистерцианцу Радульфу Коггесхэйлскому; Роджер Вендоуэрский (ум. в 1236) в бенедиктинском монастыре Сент-Олбенс переписал его в свои *Flores historiarum*, а Матвей Парижский (Мэтью Пэрис) (ум. в 1259) — в свою *Chronica majora*<sup>11</sup>.
- 12) *Божественная комедия* Данте (начало XIV в.).

Эти тексты в основном повествуют о *видениях*. Следовательно, они принадлежат к чрезвычайно распространенному — главным образом, в монастырской среде — средневековому повествовательному жанру видений<sup>12</sup>. Более того, они относятся к особенно многочисленной и важной разновидности этих видений: рассказам о хождениях в мир иной. В этих рассказах прослеживается влияние трех традиций: 1) древней традиции повествований о спуске в подземное царство, берущей начало в рассказах о суде, который вершит владыка подземного мира Нергал, и о посещениях царства мертвых шумеро-аккадским героем Ур-Намму, царем Ура, а затем Энкиду, героем эпоса о Гильгамеше, и завершающейся знаменитым схождением

**140**

Энея в Аид в IV книге «Энеиды» Вергилия<sup>13</sup>; 2) иудео-христианских апокалипсических рассказов о посещении загробного мира, созданных между II в. до н.э. и III в. н.э. (тексты еврейские, сирийские, коптские, эфиопские, арабские и продолжившие их традиции версии греческие и

латинские)<sup>14</sup>; 3) «варварских» рассказов — прежде всего кельтских, а также ирландских — о хождениях в мир иной<sup>15</sup>.

Две последние традиции выступают по отношению к нашим средневековым текстам не только в качестве предшественниц, но и в качестве источников, или, говоря точнее, Средневековые продолжает развивать оба типа видений, зачастую смешивая два типа их источников; более того, третья традиция дошла до нас исключительно через средневековые тексты, так как предшествующие языческие или полужязыческие версии принадлежат устной традиции. Герой, который может быть как монахом, так и мирянином (вели- ; ким правителем, как Карл Великий, действующий в одном из видений, или Карл Толстый, как в одном из избранных нами текстов; рыцарем, как ирландцы Тунгдал (Тнугдал) из *Видения Тунгдала* или Овейниз *Чистилища святого Патрика*; крестьянином, как Дритхельм или Туркиль), чаще всего переносится в потусторонний мир во сне; там его проводником становится кто-либо из святых (часто апостолы Павел или Петр) или ангелов (чаще всего архангелы Гавриил или Рафаил). Сначала герой обходит все закоулки преисподней, где приходит в ужас от страшного холода и нестерпимой жары, от жутких долин и гор, от озер и рек, где вместо воды — огонь или расплавленный металл, от мест, населенных чудовищами, змеями и драконами, а также от вида страшных мучений, причиняемых умершим (точнее, их душам, облаченным в телесную оболочку, испытывающую муки) зверовидными созданиями и отталкивающего вида демонами. Далее герой обследует все уголки Рая, наслаждается ароматами цветущих лугов, зрелищем жилищ из золота, серебра и драгоценных камней и созерцает толпы источающих свет усопших, расхаживающих среди ослепительной красоты ангелов и распевающих дивные песни. В этом загробном мире есть несколько отсеков, несколько «вместилищ душ», количество которых зависит от большей или меньшей упорядоченности его конфигурации; адский отсек там часто подразделяется на верхнюю геенну, которую визионер проходит, и геенну внутреннюю, куда вход ведет через зияющую пропасть, видом своим напоминающую бездонный колодец; туда визионеру путь заказан. Райский отсек часто делится на участки — иногда разделенные стенами, — отличаю-

141

щиеся друг от друга по степени интенсивности свечения и благоухания. Начиная с конца XII в., с *Чистилища святого Патрика*, пространство потустороннего мира организуется: между Адом и Раем выстраивается новое пространство — Чистилище, откуда души, претерпевшие ради очищения испытания и муки, выходят, чтобы отправиться в Рай.

Свою выборку текстов я дополнил рядом сочинений, отличных от вышеперечисленных видений по своему происхождению.

Среди них есть несколько текстов, явно принадлежащих к кельтской традиции и выстроенных по дохристианским моделям; в них описаны путешествия, преимущественно морские, в иной мир; пребывание путешественников в том мире отличается от пребывания визионеров в христианских Аду и Раю. В тамошних морях, кишачих чудовищами, на многочисленных островах, населенных сверхъестественными существами, страшилищами и сказочными зверями, на островах, полных пугающих чудес и диковинных соблазнов, мореплавателей на каждом шагу поджидают испытания, такие же, как и в мире мертвых, где сладость наслаждения зачастую побеждает страх и зло, — таким видится иной мир в *Странствовании Врана* и *Плавании святого Брендана*<sup>16</sup>, а также в одном из видений о посещении Рая, о котором я скажу позднее.

Я также дополнил выборку ранней версией сюжета, снискавшего большой успех в конце Средневековья и в эпоху Ренессанса, а именно рассказом о *стране Кокань*<sup>17</sup>. Речь идет о путешествии в воображаемый мир чудес, мир изобилия и праздности, мир наизнанку.

### III. Взаимодействие ученой и народной традиций хождений в потусторонний мир

Ученый характер текстов настоящей выборки очевиден. Авторами их являются клирики, они написаны на латыни, и большинство из них изобилует книжными реминисценциями и цитатами, главным образом из иудео-христианской апокалипсической литературы. Рожденные в монастырской среде, тексты эти в первую очередь предназначены для монастырской аудитории. Однако не чужды они и народной культуре. В этом случае критерием выступают данные различных указателей и справочников фольклорных сюжетов, где наличествуют основные элементы этих текстов. В частности, сюжеты текстов нашей выборки отражены в *Указа-*

142

*теле фольклорных сюжетов* Стиха Томпсона, где глава *Чудеса* открывается темой *странствия в*

*потусторонний мир*, представленной в первых двух сотнях номеров: F. 0 - F. 199. Существенные характеристики текстов нашей выборки и ряд второстепенных сюжетов соответствуют тематике, отраженной в *Указателе сюжетов*: F. 1 (*хождение в потусторонний мир как сон или видение*), F. 5 (*хождение в потусторонний мир как покаяние*), F. 7 (*хождение в потусторонний мир с ангелом*), F.10 (*странствие в верхний мир*), F. 11 (*странствие на небеса — в райский верхний мир*), F. 52 (*лестница в верхний мир* - тема лестницы Иакова), F. 80 (*схождение в подземный мир*), F.81 (*спуск в подземный мир в царство мертвых, Аид*), F. 92 (*дыра в земле — вход в подземный мир*), F. 92.3 (*посещение подземного мира через отверстие в скале*), F. 92.4 (*вход в подземный мир через гору*), F. 93.0.2.1 (*колодезь - вход в подземный мир*), F. 95 (*тропинка - вход в подземный мир*), F. 101.4 (*выход из подземного мира с помощью волшебства*), F. 102 (*случайное попадание в подземный мир*).

Рассказы, подобные *Странствованию Врана*, *Плаванию святого Брендана* или повествованию о *стране Кокань*, отсылают к иным сюжетам в *Указателе фольклорных сюжетов*: F. 110 (*хождение в земной мир иной*), F. 111 (*хождение в земной рай*), F. 111.1 (*странствие на остров беззаботности*), F. 116 (*странствие на остров вечной молодости*), E 123 (*хождение в страну людей-карликов*).

Локализация потустороннего мира (E 130, *местоположение потустороннего мира*) позволяет познакомиться с его физической географией (F. 131, *потусторонний мир в полой горе*; F. 132.1, *земной рай на горе*), а также со странами, изобилующими чудесными местами, как, например, Ирландия (F. 130.3, *Древняя Ирландия как местоположение иного мира*)<sup>18</sup>. Доступ в потусторонний мир (F. 150, *доступ в потусторонний мир*) в фольклорных текстах, а также в выбранных нами средневековых текстах имеет много общего: F. 150.1 (*вход в потусторонний мир охраняется чудовищами или животными*), E 151.1 (*опасная тропа в потусторонний мир*); особенно подчеркнем общий мотив моста (F. 152, *мост в потусторонний мир*)<sup>19</sup>.

Свойства и функции иного мира, как в фольклорных, так и в средневековых текстах, подразделяются на видения счастливого и сытого мира (F. 162.2.2, *винные реки в потустороннем мире*; F. 162.2.3, *медовые реки в потустороннем мире*; E 169.8, *изобилие в потустороннем мире*; E 169.9, *необузданные удовольствия в потустороннем мире*; F. 173, *потусторонний мир — страна счастья*; F. 173.1,

#### 143

*потусторонний мир* - *страна наслаждения*) и видения мира страха и испытаний (F. 171.2, *широкая и узкая дорога в потустороннем мире*; F. 171.6, *таинственные наказания в потустороннем мире*).

И наконец, иной мир - это вневременной универсум, неподвластный смерти (F. 172, *ни времени, ни рождения, ни смерти в потустороннем мире нет*); нам предстоит рассмотреть, какие проблемы влечет за собой это его свойство для средневековых авторов странствий в загробный мир. Я перечислил общие мотивы, относящиеся к хождению в загробный мир; перечень общих мотивов можно составить также применительно к демонам (F. 400 - E 499, *духи и демоны*) и к огню: *Motif-Index...*, vol. VI, pp. 286-289.

Большинство избранных нами средневековых повествований обнаруживает сходство с типовыми сказками по классификации Аарне-Томпсона. Например, сюжет T. 301 (*три похищенные принцессы*) содержит часть (II), где рассказывается о «схождении в подземный мир»; сюжеты T. 460 A и T. 461 A - странствия, цель которых - разгадать тайну потустороннего мира (*странствие к Богу за получением награды; странствие к божеству за советом или получением долга*). Хождение в мир иной лежит в основе сказки о двух друзьях «до гроба»: друг, оставшийся в живых, следует за умершим в загробный мир (T. 470, *друг на жизнь и на смерть*). Мост в мир иной присутствует в сюжете T. 471 (*мост в потусторонний мир*); *страна Кокань* стала сюжетом T. 1930 (*Schlaraffenland - Pays de Cocagne*).

Теперь предстоит самое главное: выявить, проанализировать и объяснить соотношение между традицией ученой и традицией народной в избранном корпусе текстов.

Любопытную схему этого соотношения на примере текста хождения в Рай, недавно изученного итальянским этнологом Джузеппе Гатто, составил Жан-Клод Шмитт<sup>20</sup>. Речь идет о сочинении XIII в., несомненно являющемся наиболее древней версией T. 470 по Аарне-Томпсону. Знатный юноша приглашает к себе на свадьбу друга -ангела, старца, облаченного в белые одежды и восседающего верхом на белом муле; спустя три дня после свадьбы старец также приглашает юношу к себе на торжество. Через тесное ущелье юноша попадает на широкий высокогорный луг, где растет

множество цветов и фруктовых деревьев, в ветвях которых щебечут стаи птиц. Его встречает хозяин в сопровождении молодых людей, одетых в белое; после того, как герой проходит три «жилища», его вво-

**144**

дят в жилище четвертое, и там он познает несказанное счастье, которое длится триста лет. Но юноше кажется, что он провел во владениях старца не более трех часов, в крайнем случае один день. Однако, возвратившись домой, он узнает, что замок его превращен в монастырь, а жена его и все родственники давно умерли; когда «пропавший» владелец замка подносит к губам кусок хлеба, он тотчас превращается в дряхлого старца и умирает.

О себе анонимный автор текста сообщает только, что он имеет отношение к одному из монастырей на севере Италии; гораздо более интересным и примечательным представляется его рассказ о том, как он познакомился с этой историей. Клирик подчеркивает: он всего лишь «записал» рассказ, он не «источник» (*fons ejus*), а только передающий канал (*canalis*). Тот, кто рассказал ему эту историю, был неграмотен, «*illiteratus*», однако и он, «как говорят в народе, не высосал ее из собственного пальца» (*nec ipse ut vulgo dicitur, ex suo digito suxit*), то есть не сам ее выдумал, а услышал от одного «грамотея», «*litteratus*», и запомнил ее, но только в тех словах, которые «грамотей» произносил на народном языке, забыв слова, которые тот произносил на «другом языке», то есть, без сомнения, на латыни (*sed a literato rem audiens materne lingue verba retinuit, alterius lingue vocabula retinere non potuit*). Клирику история понравилась, и он записал ее; однако, оправдываясь за внесенные в нее изменения, он детально излагает, каким образом он придал фольклорному рассказу форму, подобающую христианскому книжному тексту: «Я добавил в нее только то, что дозволено добавлять сcribe: выстроил события по порядку, заменил устаревшие слова новыми, добавил истории про Моисея и его жезл, про Елисея и соль и, наконец, про воду, которую Христос обратил в вино, и сделал это не ради обмана, а чтобы придать красоту рассказу»<sup>21</sup>.

Этот рассказ об источнике происхождения текста позволяет говорить о поэтапной передаче его содержания, причем первые три этапа принадлежат устной традиции, и только четвертый этап представляет традицию письменную. Изначально имеется устная народная традиция (I), затем *litteratus*, ученый клирик (II), потом *illiteratus*, человек из народа (III), и, наконец, «автор», анонимный *scriptor* второй половины XIII в. (IV).

Мы не знаем, вносил ли человек из народа, носитель народной культуры, изменения в историю, рассказанную ученым клириком. Известно только, что он не запомнил того, что в ней говорилось, скорее всего, на латыни. Зато мы знаем, как трансформировал рас-

**145**

сказ неграмотного ученый переписчик: 1) придал ему «литературную» и «завершенную» форму; 2) «осовременил» его и 3) провел «христианизацию» текста. К «христианизации» можно отнести три следующие модификации: превращение старца, проводящего души в загробный мир, в ангела; уподобление упомянутой страны иного мира тому месту, «где пребывают Енох и Илия», то есть земному Раю; превращение замка героя в монастырь. Здесь мне кажется уместным сделать два замечания.

Во-первых, описанный процесс превращения рассказа устного в письменный характерен для многих видений нашей выборки. Из этих текстов мы узнаем, как монах-визионер рассказывает свое видение какому-нибудь ученому клирику или даже аббату монастыря, а тот записывает его самостоятельно или под диктовку. Хождение в мир иной, повествованное полуграмотным монахом, представляющим культуру народную, при помощи «грамотного» редактора-посредника становится частью универсума ученой культуры. Нам подробно известно происхождение самого необычного в нашем корпусе текстов видения — видения Альберика из Сеттефрати. Альберик родился ок. 1100 г.; в десятилетнем возрасте (следовательно, он «неграмотен» вдвойне, ибо он не только «простец», но и ребенок) во время болезни ему было видение. В Монте-Кассино Альберик вступил в монастырь, возглавляемый аббатом Герардо (1110—1123), и там рассказал свое видение монаху Гвидоне, который и записал его. Рукопись переходила из рук в руки, рассказ — из уст в уста, и первоначальное содержание видения исказилось; тогда аббат Сеньоретто (1127-1137) посоветовал Альберику заново записать (надиктовать) его, прибегнув к помощи Пьетро Диаконо. Эта редакция и сохранилась до наших дней. Дошедший до нас текст является наглядным примером того, как рассказ полуграмотного монаха после неоднократных переработок приобретает отпечаток церковной учености, одновременно сохраняя заимствования, характерные как для устной, так и для письменной традиции. Говоря о сложном процессе аккультурации этой

истории в эпоху Средневековья, не следует забывать, что в тогдашней культурной реальности между народным и ученым, устным и письменным (что, разумеется, не одно и то же) не существовало ярко выраженной оппозиции. Скорее, налицо было взаимодействие более или менее грамотных участников культурного сотрудничества, в большей или меньшей степени доступного народу<sup>22</sup>.

**146**

Второе замечание касается места аккультурации текста.

Традиционными местами общения в Средние века являлись таверны и городские площади<sup>23</sup>. Аналогичную роль играли также монастыри. Общение «грамотных» монахов с «неграмотными» членами монастырской *familia*, «семьи», и «неотесанными» гостями монастыря, равно как и общение монастырской «элиты», принадлежавшей по своему социальному и культурному положению к господствующим слоям общества (и исполнявшей в монастыре управленческие функции), с «простыми» полуграмотными монахами создавало особенно благоприятную почву для взаимопроникновения культур.

Трудно, повторю я, узнать, как в те далекие времена устная культура влияла на культуру письменную (пример отдельных произведений «народного» искусства, созданных в конце Средневековья, позволяет проанализировать, каким образом происходило восприятие «ученых» моделей, отторжение их или же их адаптация). Поэтому сделаем только несколько предположений.

1) Можно попытаться рассмотреть текст райского видения XIII в., о котором я рассказывал выше, через призму *народного восприятия*. Например, вполне можно допустить, что старец — проводник душ, названный ангелом, принадлежит народной культуре, так как ангелы обычно виделись существами «без возраста», но выглядевшими «молодо». В монастырской среде — и об этом нельзя забывать — монахов, а особенно отшельников, традиционно уподобляли ангелам. Но в стереотипном восприятии монах обычно ассоциируется со старцем. Следовательно, нужно быть очень осторожным при прочтении культурного палимпсеста «от противного».

2) На примере текстов не столь давних (исследование Карло Гинзбурга<sup>24</sup> о мельнике Меноккио, дешевые романы Голубой библиотеки) Роже Шартье описал формы поведения «людей из народа», участвующих в культурном процессе, то есть те формы, которые я пытаюсь вывести из ажурной вязи средневековых рассказов о хождении в загробный мир. «Деление на автономные единства, обладающие законченным смыслом, дробление сюжетов, возврат к исконным значениям слов, сходная трактовка отдельных фрагментов, которые при пристрастном («ученом») прочтении могут показаться бессвязными, буквальное употребление метафор»<sup>25</sup>, а также «повторения и повторы, ограниченное число нарративных схем, используемых при организации (текста), постоянные изменения, вносимые в текст при его

**147**

фиксации»<sup>26</sup>, — так характеризует изученный им материал автор. Однако неизменность пристрастного («ученого») и «народного» чтения, его неподвластность времени вызывают у меня сомнения. За период, отделяющий раннее Средневековье от Ренессанса, культурные привычки различных социальных слоев изменились, равно как изменились и их отношения между собой. Согласно выводам Кейта Томаса<sup>27</sup>, вполне применимым и к эпохе Средневековья, люди, занятые в культурной и религиозной сферах деятельности, обладают определенной «общностью менталитета», рядом интеллектуальных и культурных навыков, присущих и «книжникам», и «простецам»; разумеется, при таком подходе в стороне остается очень существенное для Средних веков различие между клириками, владевшими латынью и народным языком, и «людьми из народа», говорившими только на одном, данном им от рождения языке.

3) В своей монографии Пьеро Кампореzi неоднократно подчеркивал, что «культура бедных» (а следовательно, почти вся фольклорная культура) может отражать мир только в той форме, которая доступна ее «инструментам познания», и ее «когнитивные правила» отличны от аналогичных правил, установленных интеллектуальной элитой, «даже если у них имеются многочисленные точки соприкосновения, общие области применения, а в ряде случаев одни правила вполне могут заменять другие»<sup>28</sup>. «Картина мира, созданная народными представлениями в доиндустриальную эпоху, отличается от классического образца, выработанного клириками и книжниками»<sup>29</sup>; то же самое можно сказать и о *картине потустороннего мира*. Пьеро Кампореzi пишет о «народных очках», сквозь которые мир видится уродливым, искаженным, увеличенным (или уменьшенным), чудовищным, выламывающимся из границ, бесформенным..., очках, позволяющих открыть для себя мир, где «хаотические очертания предметов преобладают над рациональной конфигурацией,

хаос - над порядком... где деформируются отношения времени и пространства... возникает «время во времени»... сновидение, которое компенсирует утопичность народных мечтаний постоянным расширением территории, где «высшая» разумность не имеет права гражданства...»<sup>30</sup>. Пьеро Кампорези справедливо настаивает на специфическом характере этого «мира грез»; я же хотел бы подчеркнуть, что, несмотря на давнюю ученую традицию толкования сновидений, в Средние века обращение к сну, к видению, ставшее уже своего ро-

**148**

да общим местом (*topos*), распахивает двери навстречу буйству народного воображения. Монашеские галлюцинации расположены на перекрестке «народных» сновидений и визионерской апокалипсической традиции. Сновидения (грезы), плохо поддающиеся контролю Церкви, реализуются в воображаемом потустороннем мире<sup>31</sup>. Компенсаторная функция, присущая воображаемому универсуму в Средние века, реализуется с поистине гигантским размахом (изобилие и праздность, царящие в *стране Кокань*, сексуальные галлюцинации, которыми изобилует *Видение Веттина*, неистовый разгул чудесного, не оставляющий места для чудного). Стремление ученой культуры переработать фольклорную продукцию, приспособить для своих нужд предметы, созданные народной культурой, сомнения не вызывает. Попробуем кратко охарактеризовать это стремление на примере хождений в потусторонний мир (исходя из условия, что мы в состоянии распознать «продукт» народной культуры в его «ученой» или «наполовину ученой» оболочке).

Основным инструментом адаптации в данном случае выступает *христианизация*. В первую очередь она проявляется в замене языческих понятий и образов христианскими. Если животные — проводники душ иногда сохранялись без изменений, то провожатые-люди, помощники героя, сходящего в загробный мир, превращались в святых и ангелов. Предмет, жест или магическое слово, защищающие героя во время его перемещения в мире ином, всегда непременно христианские (крестное знамение, имя Иисуса). Отсеки загробного мира были согласованы с христианской легендой, а «вместилища» душ в конце концов свелись к трем главным: Преисподней, Небесам и Чистилищу; когда к ним добавляется Рай земной, их становится четыре, или же пять, или шесть, если прибавить к ним лимбы: лимб некрещеных младенцев и лимб библейских патриархов.

Глубокие изменения в первую очередь претерпевают основные повествовательные *структуры*, и только во вторую очередь — содержание текста. Трансформируются пространственно-временные рамки, природа потустороннего мира, стиль повествования.

Пространство потустороннего мира подверглось реорганизации и упорядочению. Традиционно многочисленные закоулки и вместилища, хаотично сменявшие друг друга на извилистом пути следования визионера (еще в середине XII в. в *Видении Тунгдала* в устройстве потустороннего мира властвует хаос), уступили место организованному пространству, где были выделены три основных отсека: Ад

**149**

и Рай и Чистилище, место между Адом и Раем; внутреннее устройство этих отсеков усилиями схоластов также было приведено в порядок и получило свое завершение в *Божественной комедии* (круги, гора и опоясывающие ее дороги). Работа по организации пространства потустороннего мира сосредоточена прежде всего на определении его *границ*; в *Чистилище святого Патрика*, где Чистилище находится в стадии конструирования, поля, которые одно за одним проходит странник по загробному миру, не имеют видимых пределов и простираются до самого горизонта, куда хватает взора. Для ученых клириков и церковников-ортодоксов необычайно важен сам процесс *придания пространственного характера* загробному миру, и в частности Чистилищу, воспринимавшемуся, скорее, как понятие, связанное с неким духовным перерождением, с очищением, нежели с локализуемым состоянием. Все это время, от Августина до Фомы Аквинского и созыва Тридентского собора, ученые-теологи стараются дистанцироваться от «народной» потребности придать пространственный характер духовной жизни, локализовать верования.

Усилия ученой культуры направлены на устранение двусмысленного, или, точнее, амбивалентного, характера народной культуры. Как верно заметил Жан-Клод Шмитт, схоластическая теология отвергает такой потусторонний мир, который одновременно является и Чистилищем, и Преисподней, и Раем. Схоласты делят Ад на две части — верхнюю геенну, откуда можно выйти, и геенну нижнюю, куда попадают навечно; кельтский потусторонний мир, куда отбыл король Артур и где места испытания чередуются с местами наслаждения, заменен

загробным миром с местами вечного пребывания — Адом и Раем; до наступления Страшного суда эти места будут разделены Чистилищем, своего рода прихожей, предваряющей вход в Рай. Особенно большое внимание уделяется работе над временем. Время в Чистилище делится на время объективное и время субъективное. Объективное время — это время измеряемое, членимое, управляемое, оно подобно времени, установленному на земле; это время — согласно принципам «пропорциональности», заимствованным у Евклида, — в значительной степени зависит от количества и качества грехов покойного (или визионера, являющегося его дублером) и от сострадания к нему живых. Субъективное время — это народное время, движущееся наоборот. Там, где «народный» визионер был уверен, что провел в потустороннем мире совсем немного времени, гость Чистилища полагал, что он пробыл там в десять или в сто раз дольше»<sup>32</sup>.

**150**

По причинам как теоретического, так и идеологического характера христианский мир ученых клириков с трудом принимает *срединный* (промежуточный) загробный мир; Церковь почти идентифицирует Ад и Чистилище, производит, так сказать, «инфернализацию» Чистилища, что было верно подмечено Артуро Графом<sup>33</sup>.

Не стоит также забывать, что при обработке текста в стиле «ученого» повествования, противоположного эстетике «народного» стиля изложения, характер рассказа коренным образом меняется. Автор видения, изученного Джузеппе Гатто, заявлял, что хотел всего лишь «придать красоту рассказу». Забота ученых клириков о форме определяется не только эстетическими устремлениями, чисто «литературным» вкусом. Стил — отчетливый признак перехода из одного универсума культурного восприятия в другой. Когда ученый редактор видения Туркиля придает своему потустороннему миру облик театральной сцены и превращает своего странника в зрителя, попавшего на спектакль, именуемый загробным миром<sup>34</sup>, невольно задаешься вопросом, не сталкиваемся ли мы в этом случае с целенаправленным присвоением народного пространства универсумом ученой культуры и одновременно со всеобъемлющим способом подчинения ему фольклорного рассказа о загробных странствиях путем перенесения этого рассказа на театральные подмостки.

#### **IV. Несколько слов о социально-культурной истории средневековых хождений в потусторонний мир**

В настоящем разделе я предлагаю примерную периодизацию хождений в потусторонний мир, ибо окончательный вариант возможен только после составления перечня всех существующих текстов данного жанра и их систематического анализа. Но в качестве гипотезы можно предложить следующую периодизацию:

1) До VII в. Церковь в своем стремлении уничтожить или затушевать народную культуру, приравненную к язычеству, практически изгоняет из обихода рассказы о хождениях в загробный мир. Намеки на посещение загробного мира можно встретить в некоторых *Диалогах* Григория Великого.

2) Период с VII по X в. можно назвать великой эпохой видений потустороннего мира. В это же время наблюдается быстрое увеличение численности монашеского сословия; монастырская культу-

**151**

ра становится своего рода фильтром, улавливающим возникающие из небытия элементы культуры народной.

3) В XI—XII вв., особенно в XII в., наблюдается неожиданный натиск народной культуры, связанный с повышением общественной роли мирян.

4) Ответное наступление ученой культуры развивается одновременно в двух направлениях: в сторону рационалистического обоснования структуры иного мира и в сторону инфернализации подземного потустороннего царства.

#### **Примечания**

\* The learned and popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages // Understanding Popular Culture, ed. Steven L. Kaplan, Mouton Publishers. Berlin-New York-Amsterdam, 1984, © Walter de Gruyter and C°. Berlin, 1984, pp. 19-37.

<sup>1</sup> Основные теоретические работы, отражающие обе концепции: *Peter Burke*. Oblique Approaches to the History of Popular Culture // C. Bigsby, ed. Approaches to Popular Culture. London, 1976, pp. 69—84; *Roger Chartier*. La culture populaire en question // H. Histoire, № 8, 1981, pp. 85-96; *Jean-Claude Schmitt*. Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode // Archives des Sciences sociales de religions, № 52/1, 1981, pp. 5—20. Основная библиография по теме содержится в настоящей статье и в работе Ж.-Кл. Шмитта.



<sup>2</sup> Мне известно, что понятие *жанра*, или литературной *формы*, подвергается критике. Однако меня разочаровало знакомство с классическим трудом: *André Jolies. Einfache Formen. Legende/ Sage/ Mythe/ Rätsel/ Spruch/ Kasus/ Memorabile/ Märchen / Witz*. Halle, 1929, Darmstadt 3, 1958. На мой взгляд, ошибка кроется в нечеткости употребления автором понятия «простота».

<sup>3</sup> В частности, можно подвергнуть критике пропповские понятия *типа сказки*, *мотива* и *функции* героя, однако от этого работы Аарне—Томпсона, Стита Томпсона и В. Проппа отнюдь не утрачивают своего значения как практические справочники.

<sup>4</sup> A. Aarne. Verzeichnis des Märchentypen<sup>1</sup>1920,<sup>2</sup>1928. Trad. et révision par Stith Thompson,<sup>1</sup>1961,<sup>2</sup> 1964 (FFC. № 184). В работе Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales de F.C. Tubach (FFC. № 204. Helsinki, 1969) имеется ряд недостатков (см.):

## 152

*Cl. Brékmond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt. L'«Exemplum» // Typologie des Sources du Moyen Âge occidental*. Tournhout, 1982).

<sup>5</sup> *Stith Thompson. Motif-Index of Folk-Literature. A classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, and Local Legends*, 6 vol. Copenhagen, 1955-1958. Bloomington—London, 1975.

<sup>6</sup> О противоречивости данных наивно-социологического метода применительно к фаблю свидетельствует работа: *M. Th. Lorcin. Façons de sentir et de penser: les fabliaux français*. Paris, 1979. Однако социологические исследования средневековой литературы, выполненные в духе работ Эриха Кёлера, на мой взгляд, вполне заслуживают доверия. См., в частности: *Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours // Cahiers de Civilisation médiévale*, 1964, pp. 27—51.

<sup>7</sup> См. блистательное эссе: *M. de Certeau, D. Julia, J. Revel. La beauté du mort: le concept de culture populaire // Politique aujourd'hui*, déc. 1970, pp. 3-23.

<sup>8</sup> Слова, написанные Роже Шартье (loc. cit., p. 94) по поводу работы: *Richard Hoggart. La Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris, 1970, где речь идет об Англии 50-х годов.

<sup>9</sup> Visio Tnugdali, éd. A. Wagner. Erlangen, 1882. В Средние века текст неоднократно переводился на народные языки, включая исландский, русский и сербохорватский. См.: *Nigel Palmer. The German and Dutch Translations of the «Visio Tundali»*. München, 1975.

<sup>10</sup> Издания *Purgatorium Sancti Patricii* указаны в: J. Le Goff. La Naissance du Purgatoire, p. 259, n. 1.

<sup>11</sup> Visio Thurkilli, éd. P.G. Schmidt, Bibliotheca Teubneriana. Leipzig, 1978. Chronica Rogeri de Wendover, Flores Historiarum, t. II. London, 1887, pp. 16—35. Mathieu Paris. Chronica majora, t. II. London, 1874, pp. 497-511.

<sup>12</sup> О средневековых видениях см.: *P. Dinzelbacher. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart, 1981; *его же: Die Visionen des Mittelalters. Ein geschichtlicher Umriss // Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte*, XXX, 1978, 2, pp. 116-128, и *Klassen und Hierarchien im Jenseits in Sozialen Ordnungen im selbst verständnis des Mittelalters. Miscellanea Mediaevalia*, 12/1. Berlin-New York, 1979, pp. 20-40. *C.J. Holdsworth. Visions and Visionaries in the Middle Ages // History*, XLVIII, 1963, pp. 141-153. *M. Aubrun. Caractère et portée religieuse et sociale des «Visiones» en Occident du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle //*

## 153

*Cahiers de Civilisation médiévale*, 1980, pp. 109-130. *Claude Carozzi. La Géographie de l'au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Âge // Popoli e paesi nella cultura altomedievale* (23-29 avril 1981). Spolète 1983, t. II, pp. 803-838.

<sup>13</sup> *J. Kroll. Gott und Höll. Der Mythos vom Descensus Kampfe*. Leipzig—Berlin, 1932. *F. Bar. Les Routes de l'autre monde: descente aux enfers et voyages dans l'au-delà*. Paris, 1946.

<sup>14</sup> *H.H. Rowley. The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*. Апокалипсическим видением, оказавшим наибольшее влияние на средневековые видения, является *Апокалипсис апостола Павла*. См.: *Th. Silverstein. Visio sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin together with nine texts*. London, 1935.

<sup>15</sup> *H.R. Patch. The Other World, according to descriptions in medieval literature*. Cambridge, Mass., 1950. *St. John D. Seymour. Irish Visions of the Other World*. London, 1930.

<sup>16</sup> *Kuno Meyer. The Voyage of Bran, son of Febal, to the land of the Living. An old Irish Saga*. London, 1895; в приложении: *Alfred Nutt. The Happy otherworld in the mythico-romantic literature of the Irish. The celtic doctrine of re-birth. Antonietta Grignani. Navigatio Sancti Brendani, La Navigazione di San Brandano*. Milano, 1995.

<sup>17</sup> Le Fabliau de Cocagne, du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, a été édité par V. Väänänen // *Neuphilologische Mitteilungen, Bulletin de la société néophilologique de Helsinki*, 1947, pp. 20—32; repris avec traduction italienne in: *Gian Carlo Belletti* (a cura di). *Fabliaux. Racconticomici medievali*. Ivrea, 1982, pp. 94—105. *G. Cocchiara. Il paese de Cuccagna e altri studi di folklore*. Turin, 1980; *Il mondo a rovescia*. Turin, 1963. *C. Hill. The World turned upside down*. London, 1972. *J. Delumeau. La Mort des Pays de Cocagne*. Paris, 1976. *R. Chartier, D. Julia. Le Monde à l'envers // L'Arc*, № 65, 1976 (№ spécial sur E. Le Roy Ladurie), pp. 43-53.

<sup>18</sup> Следует добавить сюда также Сицилию, от которой пойдёт отсылка к F. 131 (*потусторонний мир в полной мере*). См.: J. Le Goff. La Naissance du Purgatoire, chap. VI: Le Purgatoire entre la Sicile et l'Irlande, pp. 241-281.

<sup>19</sup> *P. Dinzelbacher. Die Jenseitsbrücke im Mittelalter* (Diss. der Universität Wien, 104). Wien, 1973.

<sup>20</sup> *J.-Cl. Schmitt. Les traditions folkloriques...*, loc. cit., pp. 11-14. *G. Gatto. Le Voyage au paradis: la christianisation des traditions folkloriques au Moyen Âge // Annales E.S.C.* 1979, pp. 929-942. Текст

## 154

XIII в. опубликован в: *J. Schwarzer. Visionslegende // Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1882, pp. 338-351.

<sup>21</sup> *J.-Cl. Schmitt. Les traditions folkloriques...*, pp. 12—13.

<sup>22</sup> См.: *Franz H. Bäuml. Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy // Speculum*, 1980, pp. 237—265. О другом культурном посреднике, приходском священнике, см.: *L. Allegra. Il parroco: un mediatore fra*

alta e bassa cultura in Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere. Torino, Einaudi, 1981, pp. 897-947 (начиная с XVI в.).

23

Здесь прежде всего следует вспомнить работу М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса».

См.: К. Гинзбург. Сыр и черви. М., Росспэн, 2000. Пер. с ит. — *Прим. перев.*

25

*Roger Chartier. La culture populaire en question*, p. 92.

26

*Ibid.*, p. 93.

K. Thomas. Religion and the decline of Magic. New York, 1971.

P. Camporesi. Il pane selvaggio. Bologna, 1980, trad. franç. Le Pain sauvage, L'Imaginaire de la faim de la

Renaissance au XVIII<sup>e</sup> siècle. Paris, 1981, p. 87.

29

*Ibid.*, p. 87.

*Ibid.*, p. 88. О средневековых утопиях см.: F. Graus. Social Utopies in the Middle Ages // Past and Present, 38, 1967, pp. 3-19.

Ж. Ле Гофф. Сны в культуре и коллективной психологии средневекового Запада // Другое Средневековье..., с. 180—183. V. Lanternari. Sogno-visione // Enciclopedia, XIII. Torino, Einaudi, 1981, pp. 94-126.

Об этом см.: J.-Cl. Schmitt. Op. cit., p. 92, n. 1.

A. Graf. Artu nell'Etna // Leggende, miti e superstizioni del Medio Evo. Torino, 1925.

34

Анри Рей-Фло (*Henri Rey-Flaud*. Pour une dramaturgie du Moyen Âge, Paris, 1980, pp. 82—83) сравнил видение Туркиля с театральным действием начала XIII в., и в частности с *Игрой о святом Николае* Жана Боделя из Арраса.

### III. ТЕЛО ТЕЛО И ИДЕОЛОГИЯ

#### НА СРЕДНЕВЕКОВОМ ЗАПАДЕ\*

История, более достойная этого названия, чем робкие наброски, на которые нас обрекает ограниченность наших возможностей, уделяла бы должное место телесным невзгодам.

Марк Блок. *Феодалное общество*<sup>1</sup>

#### Телесная революция

Среди великих культурных перемен, вызванных торжеством христианства на Западе, одна из самых кардинальных связана с *телом*. Даже в античных учениях, отводящих первое место душе, нет добродетелей или благ, которые бы осуществлялись без посредничества тела. В городах, являвшихся во времена Античности центрами общественной и культурной жизни *par excellence*, из повседневной жизни людей убрали театр, стадион и бани, места культурного общения, где различным образом использовались техники тела; практическое устранение возможностей публичного использования тела довершило начатое на теоретическом уровне ниспровержение тела и превращение его в сосуд греха.

#### Тело и душа

Воплощение — самоуничтожение Бога. Тело — тюрьма души (*ergastulum*, тюрьма для рабов), это не только его устоявшийся образ, но и определение. Когда речь заходит о сексуальном начале, страх перед телом достигает наивысшей точки. Первородный грех, интеллектуальный грех гордыни, интеллектуальный вызов Богу, в средневековом христианстве был заменен плотским грехом. Выс-

158

шая степень телесной и сексуальной мерзости воплощена в женском теле. Начиная с Евы и кончая ведьмой конца Средневековья, тело женщины считается излюбленным местом пребывания Дьявола. Сексуальные отношения запрещаются не только в специальные отрезки церковного времени (пост, кануны праздников и сами праздники), время месячных также подвержено табу: *прокаженные* дети супругов, вступающих в интимные отношения, когда у жены была менструация. Неизбежное столкновение физиологического и сакрального приводит к отрицанию человека как биологического существа: канун праздника и пост требуют отказа от сна и приема пищи. Последствия греха выражаются в физических изъянах или болезнях. Образцовая символическая и идеологическая болезнь Средневековья, проказа (исполняющая те же функции, что в нашем обществе исполняет рак), является прежде всего проказой душевной. Путь к духовному совершенству лежит через гонения на тело: бедняк отождествляется с увечным и

больным; благочестивый монах, пользующийся авторитетом в обществе, самоутверждается, истязая свое тело аскетизмом; святой, образец высшей духовности, безоговорочно становится таковым, только принеся в жертву свое тело, то есть претерпев мученичество. Социальное расслоение среди мирян лучше всего отражено в противопоставлении телосложений: дворянин красив лицом и строен телом, villan уродлив и дурно сложен (*Окассен и Николетта, Ивейн Кретьена де Труа* и т.д.). Тело человеческое не только прах, но и гниль. Всякую плоть ожидает загнивание и разложение. По мере того, как тело становится одной из излюбленных метафор общества и мира, это общество и этот мир оказываются вовлеченными в неизбежный процесс упадка. Согласно теории «шести возрастов», средневековый христианский мир вступил в стадию старости — *mundus senescit*.

В самом конце XII столетия в своей знаменитой поэме *Стихи о смерти* Элиан из Фруамона подтверждает: куда бы ни вели пути тела, оно все равно стремится к собственной гибели:

«Тело упитанное, нежная плоть» — это всего лишь «оболочка, скрывающая червей и огонь» (кладбищенских червей и адский огонь).

Тело «гнусное, вонючее и увядающее».

Плотская радость несет в себе яд и разлагает человеческую природу.

**159**

Однако, обретая спасение, христианин спасает и тело, и душу.

Английский монах, написавший около 1180 г. *Чистилище святого Патрика*, где он рассказывает о хождении в потусторонний мир, просит извинить его за то, что, собираясь рассказывать о муках грешников и радостях праведников, он станет говорить только о телесном или о том, что имеет телесный вид. Когда требуется объяснить, что телесными карами могут быть наказаны бестелесные духи, на помощь призываются Блаженный Августин и святой Григорий. «В телесном и смертном человеке вещи духовные проявляются как видимость и форма телесные — "*quasi in specie et forma corporali*"».

Даже душа является средневековому человеку в телесном облике, но для системы средневекового христианства в этом нет ни малейшего парадокса. Обычно душу изображают в виде крошечного человечка или младенца. Но она может принимать и еще более обескураживающие материальные формы. В начале XIII в. в *Диалоге о чудесах* Цезария Гейстербахского мы видим демонов, играющих с душой, словно с мячом.

Для людей Средневековья сакральность зачастую проявляется в волнующем контакте между духовным и телесным. Короли-чудотворцы демонстрируют свою сакральность, исцеляя прикосновениями золотушных больных. Трупы святых подтверждают свою святость, распространяя сладостный запах, аромат святости. Божественные откровения и дьявольские искушения посещают охваченное сном тело, облекшись в форму сновидений или видений, и нарушают покой людей Средневековья. В XII в. обладательница одного из наиболее оригинальных умов своего времени, святая Хильдегарда Бингенская, которая, как полагают, страдала эпилепсией (однако какое это имеет значение?), в своем загадочном трактате *Causae et curae* («Причины недугов и средства исцеления») закладывает своеобразные основы биологии и медицины, тесно связанные с теологией и мистицизмом.

Разве жестикулирующий человек, столь подозрительный в глазах средневековых клириков, не напоминает актера из языческого театра или одержимого демоном, бьющегося в конвульсиях? Место в пространстве — главное место встречи человека биологического и человека общественного. Следовательно, пространство является объектом в высшей степени цивилизованным, изменяющим-

**160**

ся в зависимости от общественного строя, культуры и эпохи; пространство имеет свои ориентиры, идеологию и шкалу ценностей.

## Тело и пространство

Похоже, что внутри традиционных индоевропейских систем, на основании которых определяется значимость пространства, средневековый человек оппозиции лево-право (разумеется, существующей по-прежнему, ведь на Страшном суде Бог определит праведников по правую руку, а грешников - по левую) предпочел оппозицию верх/низ и оппозицию внутренний/внешний. Побеседовав с бельгийским психиатром Жаком Шоттом, я был поражен, узнав, что, по его мнению, используя эту двойную оппозиционную систему, можно объяснить причины умственных расстройств. Быть может, в этом и есть ключ к выявлению глубинных отношений между

человеком биологическим и человеком общественным в их исторической привязке.

## Примечания

\* Опубл. на ит. яз. в: *J. Le Goff. Il Meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente médiévale*. Roma—Bari, Laterza & Figli, 1983, pp. 45—50.

<sup>1</sup> Цит. по: Феодальное общество. Пер. Е.М. Лысенко//Марк Блок. Апология истории, или Ремесло историка. М., «Наука», 1973, с. 128. if

## ЯЗЫК ЖЕСТОВ ЧИСТИЛИЩА\*

Совместно с группой сотрудников, ведущих исследования в области исторической антропологии средневекового Запада, я предпринял изучение языка жестов, используемого в Чистилище. Предварительные результаты этой работы мне хотелось бы посвятить Морису Гандийаку, чьи труды всегда служили примером новаторского подхода, а сам он всегда выступал в поддержку новых направлений в медиевистике.

С одной стороны, я завершил многолетний труд, посвященный возникновению Чистилища<sup>1</sup>. Молясь за своих усопших, христиане изначально выражали уверенность в возможности искупления грехов после смерти. Но время, место и процедуры, связанные с очищением, долгое время мыслились весьма расплывчато. Климент Александрийский и Ориген наметили основные пути решения данного вопроса для греческих христиан, однако дальнейшего развития их выкладки не получили. Для латинских христиан вопросы, связанные с искуплением после смерти, разрабатывались Августином и Григорием Великим, однако процесс локализации Чистилища сдвинулся с места только в XII в. Само существительное *purgatorium*, Чистилище, появляется только в последней трети XII столетия. Это подлинное «рождение» Чистилища вписывается в процесс великих перемен в сфере ментальностей и форм восприятия, начавшийся на рубеже XII - XIII вв. и отразившийся прежде всего в глубоком переустройстве географии потустороннего мира и отношений между обществом живых и обществом мертвых.

С другой стороны, я вместе с Жаном-Клодом Шмиттом и небольшой группой сотрудников Центра исторических изысканий Высшей школы исследований в области общественных наук вот уже ряд лет занимаюсь изучением языка жестов Средневековья, чтобы присоединить к историческим источникам, помимо письменных и устных свидетельств, еще и эту - третью - группу фун-

### 162

даментальных данных, обычно выступающих в качестве дополнительных. Нами уже выявлено существование определенной зависимости между тем вниманием, которое уделялось языку жестов на средневековом Западе, и созданием в XII—XIII вв. своеобразной системы идеологического контроля жестов со стороны Церкви. Первым важным теоретическим сочинением, посвященным данному вопросу, стал трактат великого теолога Гуго Сен-Викторского *De eruditione novitiorum*, написанный ок. 1190 г.<sup>2</sup> Наши исследования подвели нас к мысли, что в период раннего Средневековья христианство не признавало жестикуляции; в период с V по XII в.<sup>3</sup> из обихода исчезло даже само слово *gestus* (телодвижение, жест). Телодвижения напоминали христианам о двух ненавистных им разновидностях человеческих действий, с которыми они вели решительный бой как с пережитками язычества: это театральное действо и одержимость дьяволом. Жестикулирующие лицедеи и одержимые считались жертвами или приспешниками Сатаны. Христово воинство отличалось неприязнательностью и было скупой на жесты. Воинство Дьявола отчаянно жестикулировало.

Около 1190 г. английский монах-цистерцианец написал трактат под названием *Чистилище святого Патрика*<sup>4</sup>, сыгравший большую роль в возникновении и популяризации Чистилища. Место действия этой истории, объединившей рыцарское приключение и испытание веры, — остров *Station Island*, расположенный посреди озера под названием Лох-Дерг (Красное озеро), на севере современной Ирландии, неподалеку от границы с Северной Ирландией, входящей в состав Великобритании. Трактат этот, с одной стороны, принадлежит к длинной череде видений и воображаемых хождений в потусторонний мир, создатели которых, изначально вдохновлявшиеся иудео-христианской апокалипсической литературой, в начале VIII в. испытали сильное влияние творчества Беды; с другой стороны, это первое литературное произведение, где Чистилище получает свое название и представляет собой специальный отсек, отделенный от других отсеков потустороннего мира. Написанный на латыни, трактат *Purgatorium Sancti Patricii* вскоре переводится на старофранцузский язык (*L'Espurgatoire Saint Patriz*) знаменитой поэтессой XIII в. Марией Французской; следом появляются его многочисленные версии как на латыни, так и на народных языках.

Я решил попытаться выяснить, какую информацию текст *Чистилища святого Патрика*, составленный монахом в конце XII в., может сообщить нам о языке жестов Чистилища. Является ли жестикуляция обязательной для обитателей нового отсека загробного мира? Какие жесты характерны для загробного мира? Что представляют собой эти жесты — хаотические движения или же в них ощущается определенная система? Могут ли эти жесты сообщить нам нечто новое о роли тела в христианской концепции судьбы человеческой?

В трактате монаха Сальтрея ирландский рыцарь Овейн повествует о своих приключениях в загробном мире. Эта рыцарская авантюра положила начало существующей и по сей день<sup>5</sup> традиции паломничества на озеро Лох-Дерг, на остров, где, по преданию, располагается *Чистилище святого Патрика*.

Согласно трактату, Господь показал святому Патрику вход в потусторонний мир и позволил использовать его для вящего убеждения упрямых ирландцев. Через отверстую дыру, находящуюся на этом острове, каждый мог спуститься вниз и провести там ночь, претерпев все муки Чистилища. Если испытуемому удавалось устоять перед бесами, которые мучали его и искушали, он возвращался на землю в полной уверенности, что теперь, очистившись от всех своих грехов, он отправится на небо, ибо, уверовав и устранившись тем, что ему довелось увидеть и пережить, он торопился принять покаяние и начать безгрешную жизнь. Если же демонам удавалось соблазнить испытуемого, тот уже на землю не возвращался, ибо нечистая сила утаскивала его в Ад. Подобное испытание — своего рода Божий суд, игра, в которой игрок или теряет все, или получает двойной выигрыш — очищение и вечное спасение.

Овейн предупрежден о том, что ему надлежит сопротивляться как угрозам, так и посулам демонов; когда же он почувствует, что долее выдерживать испытание не в силах, ему надо — но только в крайнем случае, *in extremis*, — призвать имя Христово. Увлекаемый когортой демонов, Овейн проходит через ряд мест, где бесы подвергают страшным мучениям мужчин и женщин. На каждом этапе своего пути он призывает имя Божье и таким образом ускользает от демонов; в конце странствия, в очередной раз прибегнув к испытанному средству, ему удастся избежать падения в пропасть, что находится на дне адского колодца, куда демоны его зашвырнули. С именем Господа на устах он выбирается из колодца, успешно про-

ходит по узкому и скользкому мосту, расположенному на головокружительной высоте, и попадает в земной Рай, откуда ему открывается вид на врата Рая небесного. Затем ему предстоит обратный путь; его он проделывает уже беспрепятственно; выбравшись из той же самой дыры, через которую он спустился, он кается в грехах и обращается к благочестивой жизни. *Чистилище*, описанное монахом Сальтреем в его трактате, очень напоминает Ад. Но этот Ад временный, души и испытуемые в конце концов покидают его. Все, что в нем происходит, включая жесты тамошних обитателей, вполне подходит для Ада, только Ада «умеренного». У Чистилища есть два главных отличия от Преисподней, и оба они обуславливают характер телодвижений. Чистилище представляет собой последовательный ряд отсеков, расположенных на одном уровне; испытуемый все время идет по ровной дороге, не поднимаясь вверх и не спускаясь вниз. Чистилище — открытое место, пределов его не видно — ни тех, через которые уходят испытуемые, ни тех, через которые выходят души. Однако в настоящем тексте, находящемся под сильным влиянием своего основного источника — *Апокалипсиса Павла*, некоторые движения (жесты), ставшие впоследствии для Чистилища типичными, отсутствуют, ибо хронологически текст относится к концу XII в., то есть периоду, когда система Чистилища еще не сложилась окончательно. Речь идет о просьбах покойных, которые, претерпевая муки очищения, умоляют посетителей, которым предстоит вернуться на землю, напомнить их родным о необходимости заказывать заупокойные мессы и молиться за них Господу, дабы сократить срок их пребывания в Чистилище; ведь рано или поздно обитатели Чистилища надеются попасть в Рай, который теоретически им обещан. Когда же — не ранее XIV в. — разовьется иконография Чистилища, изображение этого просящего жеста позволит отличать мучающихся в Чистилище от проклятых в Аду, пламень временного огня от вечного адского пламени.

В *Чистилище святого Патрика* двигаются и жестикулируют люди и демоны. Люди делятся на умерших обоих полов (это души умерших, однако они имеют телесную оболочку, позволяющую им ощущать физические страдания), мучающихся в Чистилище, и посетителей, сохраняющих статус людей временно прибывших с поверхности земли. Демоны делятся на тех, кто сопровождает и иску-

щает Овейна, и тех, кто терзает наказанных в Чистилище. По своему статусу они идентичны, однако их задачи и функции разные.

Испытания, претерпеваемые людьми, находящимися в Чистилище (в том числе и Овейном), состоят в основном из разного рода телесных страданий, поэтому отовсюду слышны невыносимые взвизги, крики, вопли, кругом стоит омерзительный запах, гнусное зловоние; на этом фоне разворачиваются жуткие сцены мучений. В Чистилище существует целая система наказаний, воздействующих на тело и его способности. Испытанию подвергаются четыре чувства из пяти: зрение, обоняние, слух, осязание. Похоже, исключен только вкус (встает вопрос: почему?), да и то не полностью, так как есть пытки, при которых грешников погружают в чаны с расплавленными металлами — по самые брови или по *губы*, по шею, по грудь, до пупка или же только ногу или руку. Иногда прокалывают и терзают язык. Не задерживаясь на пенитенциарной системе Чистилища (или Ада), хочу напомнить, что жесты в потустороннем мире обычно рассматриваются в более широком контексте, затрагивающем все движения человеческого тела. Язык жестов в нашем Чистилище основан на принципе подчинения: одни персонажи воздействуют на других, заставляют их подчиняться своим жестам (действиям), а другие персонажи совершают жесты (движения), обусловленные тем воздействием, которое они вынуждены претерпевать. Иначе говоря, есть фигуры активные, те, кто самостоятельно совершает жесты, и фигуры пассивные, те, чьи жесты подчинены чужим действиям. Первые — это демоны, вторые — люди.

Жесты (движения), совершаемые Овейном, делятся на три группы, в соответствии с тремя этапами его пути. В начале и в конце своей авантюры, когда он свободен, или, скорее, когда он подчиняется только законам человеческой природы, в основе которых лежат понятия первородного греха, свободы воли и благодати, он движется вниз, спускается (так как Чистилище расположено под землей), а затем движется вверх, поднимается. В середине, самой долгой части своего странствия, он проходит через места, расположенные на одном уровне. На протяжении всего испытания рыцарь большей частью является игрушкой сопровождающих его демонов, которые его терзают. Демоны тащат его, волокут, толкают, колотят. Но так как он сохраняет свой статус посетителя и успешно сопротивляется демо-

нам, то его движения редко передаются пассивными глаголами (*missus in ignem, introductus autem domum*, «брошен в огонь», «вытащен из укрытия»). Для указания тех телодвижений, которые приходится совершать рыцарю, употребляются активные глаголы, обозначающие действия демонов, и при этих глаголах сам рыцарь обозначается прямым дополнением: «рыцаря... швыряют», «его... поджаривают», «сдавливают рыцаря... тащат... его», «рыцаря, влекомого...» (*militem... proiecerant; eum... torrerent; contraxerunt militem... eum traxerunt; militem trahentes...*) и т.д. Когда же он, воззвав к имени Христа, на некоторое время остается один, он продолжает свой путь, сохраняя при этом относительную независимость: он приходит, входит, выходит (*pervenit, intravit, exivit*, и т.д.) и попадает в очередной отсек Чистилища. Демоны, пытающиеся заставить его повернуть обратно, употребляют для этого глаголы, передающие свободу жестов, свободу передвижения: «вернулся бы ты», «если бы ты захотел вернуться» (*revertaris, reverti volueris*) и т.д. Если же говорится, что рыцарь стоит неподвижно — а неподвижная поза является наиболее двусмысленным, наиболее полисемичным из жестов, — значит, он очутился в трудном положении. Так, после того как его выбросили из адского колодца, он некоторое время стоит в одиночестве подле этого колодца (*iuxta puteum solus aliquandiu stetit*), потом отходит от него, но не знает, куда ему идти (*cumque se ab ore putei subtrahens stetisset ignoransque quo se verteret*); очередные демоны, вылезшие из колодца, спрашивают его, что он тут делает (*quid ibi stas?*). Вопрос, несомненно, символический, ибо относится он не столько к настоящему положению рыцаря, сколько к его выбору между спасением и проклятием. Перед последним испытанием — переходом через мост — рыцарь вновь обретает инициативу. очередной раз спасенный посредством вмешательства Иисуса, к которому он воззвал (*cogitans... de quantis eum liberavit advocatus eius pissimus*), он начинает осторожно продвигаться вперед, идет, поднимается на мост, идет дальше... (*coepit pedentim... incedere, incedebat, ascendit, incedebat, securus... procedens*). Тут опять к нему устремляются бесы, но им приходится остановиться (*qui hucusque perduxerant, ulterius progredi non valentes, ad pedem pontis steterunt*), ибо теперь они не властны над ним (*videntes eum libere transire*). Овейн последовательно проходит черный луг, четыре поля, отсек, занятый огромным огненным

колесом, дом-парильню, гору,

**167**

обдуваемую сильным ветром и омываемую ледяным потоком, отсек, откуда спуск ведет к адскому колодцу (входу в Ад), мост через огненную реку, под дном которой расположен Ад. Все эти места заполнены терпящими муки мужчинами и женщинами. Различные отсеки, образующие Чистилище, являются типичными дополнительными отсеками Преисподней, какими их представляли себе еще во времена ранней Античности; но в данном случае для меня это значения не имеет. Для меня важно, что все они, кроме адского колодца, к которому надо спускаться, и моста, на который надо взбираться, находятся на одном уровне. Также весьма примечательна, на мой взгляд, беспредельность тех мест, которые проходит Овейн. Первый отсек обширен, *vasta*. Покинув его, рыцарь пересекает широкую долину (*per vallem latissimam*). Первое поле очень широкое и очень длинное (*latissimum et longissimum*), и по причине невероятных его размеров рыцарь не видит, где оно кончается (*finis autem illius campi prae nimia longitudine non potuit a milite videri*). Второе поле также простирается до бесконечности, и рыцарь пересекает его, как и предыдущее, по диагонали (*in traversum enim campos pertran sive*). О размерах двух следующих полей не говорится ничего, зато дом оказывается таким широким и таким длинным, что Овейн не видит, где он кончается (*ut illius non potuisset ultima videre*). Адский колодец расширяется по мере падения в него Овейна, равно как и мост становится выше с каждым новым шагом по нему Овейна. Бескрайность отсеков, составляющих Чистилище, разумеется, может происходить из стремления автора произвести впечатление на героя и на читателя (или слушателя), однако я усматриваю в ней прежде всего неуверенность автора в отношении географии Чистилища и его желание предоставить испытываемому определенную свободу маневров и жестов среди просторов, не имеющих видимых границ.

Те, кто мучается в Чистилище, свободой жестов (телодвижений) не обладают. Они либо пребывают в тех позах, которые их заставили принять, либо являются объектами агрессивных действий демонов.

В первом случае они распростерты на земле: «лежат на земле», «лежат животами на земле», «плотно прижаты спиной к земле», «на земле распростерлись» (*in terra jacentibus, ventre ad terram verso illorum ventres, istorum dorsa terrae haerebant, in terra extendebantur, in terram jacebant*) и т.д., или подвешены на крюках (*suspendebantur*,

**168**

*pendebant, pendentes*) и т.д., или прибиты гвоздями (*defixis; fixis, fixi, trasfixi, infixi*) и т.д., или погружены в различные жидкости (*imersi, ubriusque sexus et aetatis mergebatur hominum multitudo*) и т.д.

Во втором случае они могут совершать жесты (телодвижения) под воздействием демонов или исполнять роль пассивных объектов, на которые направлены действия демонов и чудовищ, обитающих в Чистилище (драконов, змей, жаб): «они (демоны) бегали между ними и по ним в разные стороны и колотили их», «и были они почти уже съедены, а они (чудовища) сидели на них и рвали их раскаленными зубами», «на груди у них отпечатались удары хлыста, которым их терзали», «они страдали от ударов хлыста демона», «их поджаривали», «их парили», «их погружали» (*inter eos et super eos discurre et caedere; super alios sedebant et quasi comedentes eos dentibus ignitis lacerabant; capita sua pectoribus miserorum imprimentes flagris eos cruciabant; flagris daemonum cruciabantur; cremabantur, assabantur, eos immerserunt*) и т.д. Демоны свободны в своих действиях и ведут себя агрессивно по отношению к рыцарю и тем, кто мучается в Чистилище. Для выражения свободных действий демонов используются глаголы, обозначающие суетливые движения, характерные для бесовской системы жестов: «кидаться», «выходить», «приходить», «бегать туда и сюда», «перебегать», «добегать», «поворачивать бегом», «бежать вперед», «бежать назад», «бегать», «приближаться» (*irruere, egredientes, euntes venissent, discurrere, transcurrentes, transeuntes, pervenerunt, vertunt discurrentes, procedentes, recedentes, currentes, approximantes*) и т.д. Агрессивность демонов передается глаголами: «швырять», «тащить», «поджаривать», «сдавливать», «бросать», «устремляться», «тащить с собой» (*proiecerunt, traxerunt, torrerent, contraxerunt, proiicere, praecipitaverunt se trahentes secum militem*) и т.д. Основная часть жестов демонов связана с перетаскиванием и швырянием.

Следовало бы выявить, классифицировать, произвести статистическое исследование и подробный анализ слов, обозначающих жесты; но это дело будущего. Сейчас же я только хочу отметить, что на основании исследования десяти глав (с VI по XV) Чистилища святого Патрика,

опубликованных на с. 160—177 издания Малля, мне удалось выявить сто шестьдесят шесть глаголов и глагольных речений, обозначающих жесты, движения или положения тела: у семидесяти шести в качестве подлежащих выступают демоны, у пятидесяти восьми — рыцарь Овейн, у тридцати двух — те, кто мучает-

#### 169

ся в Чистилище. Эти цифры отражают иерархическое расслоение тех, кто наделен способностью совершать жесты (действия, телодвижения): первое место отдано тем, кто жестикулирует (действует) самостоятельно, второе — тем, чьи жесты (движения) совершаются под воздействием, однако сохраняют определенную независимость, и последнее — тем, кто совершает жесты исключительно под воздействием извне. Тридцать два глагола, обозначающих жесты и движения кающихся, шестнадцать раз употреблены в пассивной форме, девять имеют значения, близкие к пассиву (*iacere, pendere* и т.д.), три использованы в отрицательной форме и три — в форме, обозначающей усилие, не достигшее результата.

В заключение я хотел бы высказать два предварительных вывода, подтвержденных изысканиями других сотрудников нашей группы. Первый указывает на важность направления движений (жестов) в пространстве, ибо пространство это определенным образом ориентировано. Системы пространственной оппозиции, предпочитаемые средневековыми христианами - и не только средневековыми<sup>6</sup>, -представлены парой верх—низ, которая, в свою очередь, порождает пару подниматься—спускаться, и парой внутренний — внешний, порождающей пару входить—выходить, которая без труда трансформируется в триаду входить—пересекать—выходить. В средневековой христианской идеологии большое значение имели направления вверх и внутрь. Идеальная цель, которую предлагалось реализовать христианину, заключалась в вознесении духом и сосредоточенности на мире духовном (вознесение и интериоризация). В нашем случае пространство повествования является пространством Чистилища, нового отсека потустороннего мира, созданного для поддержания надежды и увеличения шансов на вечное спасение посредством прохождения испытаний, карающих и очищающих одновременно. Совершаемые в этом пространстве жесты — это спуск, передвижение по горизонтальной поверхности и подъем<sup>7</sup>. Цель совершения движений (жестов) попавшими в Чистилище состоит в том, чтобы покинуть это ужасное место; телодвижения (жесты), совершаемые под воздействием извне, полностью ей противоположны. Таким образом, положительные движения (положительную жестикуляцию) можно описать при помощи триады: войти—пересечь—выйти.

Следовательно, любой анализ средневекового языка жестов должен проводиться в контексте определенного пространства, ориентированного по вертикали и горизонтали.

#### 170

Второй вывод относится к созданию единой системы персонажей, взаимодействующих посредством языка жестов; персонажи эти делятся на тех, кто совершает жесты, и тех, кого эти жесты заставляют совершать. Персонажей, совершающих жесты изолированно от партнеров, реальных или воображаемых, не существует, равно как и не существует жестов, не входящих во всеобъемлющую структуру жестикуляции. Чтобы суметь или же вновь обрести способность совершать надлежащие жесты, человек должен перестать быть игрушкой в руках демонов и организовать свои жесты соответственно трем благим направлениям: вверх, изнутри и прямо (иначе говоря, чтобы они представляли собой размеренное движение); последнее направление можно считать основой христианской морали применительно к языку жестов. Только следуя этой морали, человек сможет совершить жест великого возвращения (*redditus*) к Богу<sup>8</sup>. Разумеется, в тексте, подобном тексту *Чистилища святого Патрика*, соотносительность жестов героя с доминирующей христианской системой жестикуляции предопределена заранее, ибо на карту поставлено его спасение. Однако язык жестов Чистилища является всего лишь увеличенным зеркальным отражением земного языка жестов. Рыцарь Овейн — как любой христианин на средневековом Западе — является грешником *in via*, он — путник, *viator*, жестикулирующий (совершающий движения) согласно определенной системе, тому языку жестов, в соответствии с которым целью каждого жеста является вечная жизнь (или вечная смерть).

### Примечания

\*Mélanges offerts à Maurice de Gandillac, codir. J.-F. Lyotard, Annie Cazenave, P.U.F., 1985, pp. 457-464.

<sup>1</sup> La Naissance du Purgatoire. Paris, Gallimard, 1981.

<sup>2</sup> J.-Cl. Schmitt. Le geste, la cathédrale et le roi//L'Arc, numéro spécial sur Georges Duby, № 72, 1978.

<sup>3</sup> Библиографию, посвященную *Purgatorium Sancti Patricii*, см. в: La Naissance du Purgatoire, chap. VI. Мною было использовано издание: Ed. Mall. Zur Geschichte der Legende vom Purgatorium des heil. Patricius, in Romanische Forschungen, éd. K. Volmüller, 1891, pp. 139—197.



<sup>4</sup> J.-Cl. Schmitt. «Gestus», «gesticulatio». Contribution à l'étude du vocabulaire latin médiéval des gestes. La Lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge. Paris, C.N.R.S. (1978), 1981.

<sup>5</sup> V. Turner, E. Turner. Image and Pilgrimage in Christian Culture. Oxford, 1978, chap. III, «St. Partick's Purgatory: Religion and Nationalism in an Archaic Pilgrimage», pp. 104-139.

<sup>6</sup> См.: C. Ginzburg. High and Low: The Theme of forbidden Knowledge in the XVIth and XVIIth centuries//Past and Present, № 73, nov. 1976, pp. 28-41.

<sup>7</sup> Известно, что Данте избрал иное решение, описывая передвижение по Чистилищу. В *Божественной комедии* Чистилище расположено на горе, передвижение по которой представляет собой подъем; см.: La Naissance du Purgatoire, chap. X.

<sup>8</sup> Пример средневекового теологического рассуждения на тему *redditus* см.: M. Corbin. Le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin. Paris, 1974.

## ОТКАЗ ОТ ПЛОТСКОГО\*

Мне нравится кошмар девственного бытия.

*Малларме*

Распространено мнение, что в позднеантичную эпоху произошел коренной перелом в теории и практике сексуальной жизни на Западе. На смену греко-латинской Античности, когда сексуальные отношения, плотские радости не вызывали общественного осуждения и процветала сексуальная свобода, приходит эпоха тотального осуждения сексуальной жизни и ее суровая регламентация. Главным творцом подобного переворота стало христианство.

Не так давно Поль Вейн (*Paul Veyne*. Les noces du couple romain. L'Histoire, № 63, janvier 1984, pp. 47-51) и Мишель Фуко выдвинули предположение, что такой переворот действительно произошел, однако еще до наступления христианства. Его вполне можно отнести к эпохе ранней Империи (I—II вв.); предполагают также, что в языческом Риме, задолго до распространения христианства, существовало «мужское сексуальное пуританство».

Христианское учение о сексуальных отношениях в целом отдает дань и наследию, и заимствованиям (от иудеев, греков, латинян, гностиков), и духу времени. Христианство возникает в эпицентре обширных перемен, затронувших экономические, социальные и идеологические структуры в первые четыре века эры, именуемой христианской, когда само учение - как это часто бывает в истории — выступает одновременно и как продукт происходящих перемен, и как их движущая сила. Роль христианства действительно была решающей.

По мнению Поля Вейна, христианские идеологи придумали вполне завершенное обоснование полового воздержания, опирающееся и на теологию, и на Писание (толкование книги Бытия и первородного греха, наставления святого апостола Павла и Отцов

### 173

Церкви); обоснование это имеет чрезвычайно важное значение. Христианство превратило тенденцию, присущую поведению меньшинства, в «нормальное» поведение большинства, по крайней мере среди господствующих классов: аристократов и/или горожан, подкрепило новые нормы поведения новой теоретической базой (словарь, дефиниции, систематизация, антитезы) и строгим общественным и идеологическим контролем со стороны Церкви и поставленной ей на службу светской власти. И наконец, выработав модель образцового общества, христианство предложило этому обществу идеальную модель сексуальной жизни: монашество. К основаниям, побуждавшим римских язычников соблюдать целомудрие, ограничивать сексуальную жизнь рамками супружества, осуждать аборт, неодобрительно относиться к «любовным страстям» и порицать бисексуальность, христиане добавили еще одно, новое и постоянно действующее: приближение конца света, требующего соблюдения чистоты. Святой апостол Павел предупреждает: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть как не имеющие» (1 Кор., VII, 29). Некоторые, склонные к крайностям, подобно Оригену, сами себя кастрируют, ибо уже сказано: «И есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного» (Мф., XIX, 12).

## Грешная плоть

С приходом христианства одним из первых нововведений стало установление связи между плотью и грехом, хотя выражение «плотский грех» тогда употреблялось не слишком часто. Однако в течение всего Средневековья можно наблюдать, как в результате постепенного изменения смысла,

вкладываемого в данную максиму, непререкаемый авторитет Библии начинают использовать для оправдания многочисленных запретов и ограничений, которые налагаются на сексуальную жизнь. В Евангелии от Иоанна плоть искуплена Иисусом, ибо «и слово стало плотью» (Иоан., I, 14); во время Тайной Вечери Иисус сделал из плоти своей хлеб вечной жизни: «Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира. [...] Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную»

#### 174

(Иоан., VI, 51-54). Но уже Иоанн противопоставляет дух и плоть, утверждая: «Дух животворит, плоть не пользует ни мало» (Иоан. VI, 63). Павел также допускает сопряжение понятий греха и плоти: «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грехи и осудил грех во плоти, [...] ибо... помышления плотские суть смерть, [...] ибо, если живете по плоти, то умрете» (Рим., VIII, 3—13). В начале VII в. Григорий Великий напрямую, без всяких оговорок, заявляет: «Что есть сера, если не питание для огня? Чем питаем огонь, когда от него исходит столь сильное зловоние? Что хотим мы обозначить словом «сера», ежели не плотский грех?» (*Moralia*, XIV, 19). В раннем христианстве говорится, скорее, о разнообразных плотских грехах, нежели о грехе плоти в целом. Но постепенно количество сексуальных поступков, заслуживающих порицания, сводится к трем понятиям:

- 1) понятию блуда, которое появляется в Новом Завете; данное понятие широко войдет в обиход с конца XIII в., обретя поддержку в шестой заповеди Господа: «Не прелюбодействуй», порицающей все незаконные формы сексуального поведения (включая поведение в браке);
- 2) понятию похоти, которое встречается главным образом у Отцов Церкви; похоть считается источником плотских желаний;
- 3) понятию сладострастия, под которое в период формирования системы смертных грехов (с V по XII в.) подпадают все плотские грехи.

В солидном багаже библейского наследия не было сексуальных запретов, которые христианская доктрина смогла бы позаимствовать. Ветхий Завет, достаточно снисходительный к сексуальной жизни, сосредоточил свою запретительную часть в ритуальных табу, перечисленных в книге Левит, гл. XV и XVIII. В основном запрещаются инцест, «открытие наготы», гомосексуализм и содомия, соитие во время месячных у женщины. Раннее Средневековье воспринимает эти табу. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова (Екклесиастик), проникнутая антифеминистскими настроениями, гласит: «От жены начало греха, и через нее все мы умираем» (Сир. XXV, 27). Книга Песни Песней (см.: J. Bottéro. *Histoire*. Op. cit., p. 18), напротив, является гимном супружеской любви, исполненным трепетного любовного томления и даже эротизма. Однако христианство, подражая иудейским традициям,

#### 175

поспешило дать Песни Песней аллегорическую интерпретацию. Следующим союзом, после союза Яхве и Израиля, было восславлено единение Господа с исполненной веры душой, единение Христа и Церкви. Когда в XII столетии начнется возвращение Овидия и зародится куртуазная любовь, взоры вновь обратятся к Песни Песней, которая станет самой комментируемой книгой Ветхого Завета; в это время Церковь во главе со святым Бернардом напомнит, что толкование данной книги должно быть исключительно аллегорическим и духовным.

В Новом Завете Евангелия в вопросах пола отличаются крайней сдержанностью. Они прославляют брак, но только моногамный и нерушимый. Отсюда осуждение прелюбодеяния (Мф., V, 28) и развода, приравняемого к прелюбодеянию (Мф., XIX, 2-12; Мр., X, 2—12; Лк., XVI, 18). Однако Мария в браке пребывает девственной, а Христос остается холост. Обе «модели» будут фигурировать в средневековой подборке антиматримониальных материалов, среди которых особенно много текстов, вышедших из-под пера апостола Павла. Разумеется, святой апостол Павел не ставит знак равенства между плотью и греховными сексуальными поступками; в сущности, плоть — как об этом говорится в Евангелии от Иоанна — дарована человеку от природы. Однако Павел настаивает на оппозиции плоти и духа, усматривает в плоти главный источник греха и соглашается с браком как с крайним средством этого греха избежать: «Хорошо человеку не касаться женщины [вот он, антифеминизм], но, во избежание блуда, каждый имей свою жену и каждая имей своего мужа. Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. [...] Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться как я; но если они не могут воздержаться, пусть вступают в брак, нежели разжигаться (*melius est enim nubere quam uri*). [...] Посему выдающий замуж свою девицу поступает хорошо; а не выдающий поступает лучше»

(1 Кор., VII). Ибо плоть ведет к вечной смерти: «Предваряю вас... что те, кто поступает по плоти, Царства Божия не наследуют» (Гал., V, 21).

Призывая к целомудрию и воздержанию, Павел исполнен почтения к человеческому телу, «скинии Святого Духа». В Средние века, напротив, тело считают пособником дьявола, средоточием разврата, местом рождения греха и лишают его каких-либо достоинств.

176

### Первородный грех и сексуальность

Святой апостол Павел определил в общих чертах схему, которая легла в основу иерархической классификации общества, исходящей из отношения членов этого общества к сексуальной жизни. На основании произвольной интерпретации притчи о сеятеле (Мф., XIII, 8, и Мр., IV, 8 и 20), чье зерно в зависимости от качества почвы, куда оно посеяно, приносит урожай в тридцать, в шестьдесят или во сто крат, Церковь станет определять «ценность» и «производительность» мужчин и женщин в зависимости от того, девственны они (*virgines*, девственные, производят во сто крат), или вдовы (*continentes*, вдовые, - в шестьдесят), или же состоят в браке (*conjugati*, супруги, — в тридцать раз). Эту иерархию, бытующую с IV в., сформулировал святой Амвросий: «Есть три формы целомудрия: брак, вдовство, девственность» (*O вдовах*, 4, 23). В промежутке между евангельскими временами и торжеством христианства в IV в. успех новой сексуальной этики обеспечивают два фактора: в теоретическом плане — это распространение новых понятий: плоти, блуда и вожделения, и сведение первородного греха к нарушению сексуального табу; в плане практическом — это появление у христиан статуса девственности и реализация идеала целомудрия в монашеском пустынножительстве.

В отношении к плоти основным является ужесточение оппозиции плоть/дух; *caro*, плоть, символизирующая ответственность за человечество, взятую на себя Христом через Воплощение, постепенно превращается в слабое, подверженное порче тело, а понятие плотского становится синонимом сексуального. Исходно слово *caro* (плоть) обозначало принадлежность к человеческой природе, но постепенно значение его смещается в сторону обозначения сексуальности человека и вводит, следуя той же эволюции, что и языческая этика, понятие противоестественного греха, обогатившееся в Средние века за счет расширения понятия греха содомского (под запретом равно оказались гомосексуализм, содомский грех с женщиной, соитие сзади или же соитие, когда женщина находится сверху).

Блуд осужден Библией, особенно Новым Заветом (Павел, 1 Кор., VI, 18—20). Позднее монашеский опыт приведет к трехступенчатой классификации блуда: недозволенное половое сожитие; мастурбация; эрекция и непроизвольное семяизверже-

177

ние (Иоанн Кассиан, *Беседы*, XII, 3). Блаженный Августин определяет статус похоти, сексуального желания. У апостола Павла слово «похоть» появляется уже во множественном числе: «Итак да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его» (Рим., VI, 12). Крайне важное значение имеет продолжительная эволюция, в результате которой первородный грех становится грехом плотским. В книге Бытия первородный грех представлен как грех духа, он состоит в удовлетворении стремления к познанию и в неподчинении Богу (см.: J. Bottéro. L'Histoire. Op. cit. Tout commence à Babylon, pp. 8—17). В Евангелиях нет ни одного высказывания Христа о первородном грехе. Климент Александрийский (ст. 150—215) первым сблизил первородный грех с половым актом. Разумеется, согласно книге Бытия, основными последствиями первородного греха была утрата прямого общения с Богом, похоть, страдание (в трудах для мужчины, в родах для женщины), смерть. Однако только Августин окончательно связал первородный грех с сексуальным влечением посредством похоти. Между 395 и 430 гг. он трижды утверждает, что похоть через половой акт передает первородный грех. Начиная с детей Адама и Евы, первородный грех завещан человеку посредством полового акта. В XII в. подобный взгляд станут разделять все, за исключением Абелияра и его учеников. При упрощенном взгляде, присущем большинству проповедников, исповедников и авторов дидактических трактатов, первородный грех буквально отождествляется с грехом сексуальным. Человечество рождено во грехе, грех сопровождает любое соитие — по причине похоти, непременно при этом присутствующей.

Тем временем широкое распространение — как в теории, так и на практике — получило движение за соблюдение девственности. Тертуллиан (начало III в.) и Киприан стали первыми из авторов,

длинная вереница которых, начиная с Мефодия, епископа Олимпа Ликийского (вторая половина III в.), создавала целые трактаты о девственности. Посвященные девственницы проживают отдельно, в особых домах, внутри общины, ибо их считают невестами Христовыми. Алина Руссель справедливо заметила, что начало великому движению христианского аскетизма положили женщины, поклявшиеся хранить девственность, и только с конца III в. в него постепенно включились мужчины, внявшие призыву к воздержанию.

**178**

Великое бегство в пустыню обусловлено, скорее, стремлением к сексуальной непорочности, нежели к уединению. Начало его зачастую отмечено срывами, в частности гомосексуальными отношениями с юношами, следовавшими в пустыню за старшими, родственниками или учителями. Долгое время общим местом в рассказе о жизни отшельника является описание воображаемых сексуальных искушений (искушение святого Антония). Победа над сексуальной жизнью сопряжена с победой над питанием. Начиная с первых отцов -пустынников и на протяжении всего Средневековья борьба против вождения пищи и питья, победа над обжорством (*crapula, gastrimargia*) и над опьянением станут почти неизменными спутниками борьбы против вождения сексуального. Когда в V в. в монашеской среде сформируется список смертных грехов, сладострастие и чревоугодие (*luxuria* и *gula*) будут очень часто упоминаться вместе. Сладострастие нередко рождается из избыточного потребления пищи и напитков... По мысли Алины Руссель, эта борьба на два фронта (с питанием и с сексуальными желаниями) приведет мужчину к половому бессилию, а женщину к фригидности - конечному пункту, высшему достижению упражняющихся в аскетизме.

### Обращение Августина

Новая сексуальная этика в окончательном своем варианте явилась всего лишь более наглядной, более доступной формой одного из направлений стоического учения, воспринятого христианством как «отказ от плотского», что (по словам Ж. Л. Фландрена) «на восемнадцать веков» взгромодило на плечи Запада бремя воздержания. Это была эра великого отката назад, за последствия которого мы расплачиваемся до сих пор, а тезис Макса Вебера, согласно которому в основе быстрого развития Запада лежит сексуальное принуждение, опровергается любым серьезным историческим исследованием.

Лучшим свидетелем того, как в позднеантичный период новый идеал утверждался среди обращенных, выступает Августин в своей *Исповеди*. Сначала он сообщает, что та женщина, с которой он жил, была последним препятствием к его обращению. Его мать Моника всегда связывала желанное обращение сына с его отказом

**179**

от сексуальной жизни. Затем в двух больших разделах следуют рассуждения о плоти. Самый любопытный раздел находится в книге VIII. В нем Августин, еще не обращенный, начинает проникаться ненавистью к плоти как к вместилищу привычек и сладострастных желаний. «Греховный же закон — это власть и сила привычки, которая влечет и удерживает душу даже против ее воли». Привычка поселилась в его теле, «закон греховный находился в членах моих» (VIII, V, 12)<sup>1</sup>. Таким образом, подавление сексуальных желаний является всего лишь своеобразной формой проявления силы воли, характерной для нового человека, язычника, а затем христианина. В Средние века в обществе воинов подавление сексуальных желаний станет наивысшей формой доблести.

Далее Августин рассказывает о своем стремлении к целомудрию, желанному, но пугавшему его во времена отрочества: «Дай мне целомудрие и воздержание, только не сейчас» (VIII, VII, 17)<sup>2</sup>. Но вот он уже почти готов принять решение: «На той стороне, куда давно обратил я лицо свое — и трепетал перед переходом, — открывалась мне Чистота в своем целомудренном достоинстве, в ясной и спокойной радости; честно и ласково было приглашение идти и не сомневаться. [...] И опять будто голос: «Будь глух к голосу нечистой земной плоти твоей... (VIII, XI, 27)<sup>3</sup>. И наконец, когда он слышит, как голос говорит ему: «Бери, читай!», и открывает апостольские послания, он читает в них: «Не в пирах и пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти» (VIII, XII, 29)<sup>4</sup>. Эпизод обращения завершается радостью Моника, «более ценной и чистой, чем та, которой она ждала от внуков, детей моих по плоти» (VIII, XII, 29)<sup>5</sup>.

Самой большой жертвой новой сексуальной этики стал институт брака (см.: *Michel Sot. L'Histoire. Op. cit. La genèse du mariage chrétien*, pp. 60—65). Ибо хотя брак и считался наименьшим злом, тем

не менее он всегда был отмечен грехом похоти, сопровождавшим половой акт. Современник Блаженного Августина, святой Иероним, обрушившийся с яростными нападками на брак в своем трактате *Advenus Jovinianum* (Против Иовиниана) (который в XII в. пользовался большим успехом, ибо служил для оправдания куртуазной любви, несовместимой с браком), опираясь на один из текстов Секста Эмпирика, философа, жившего двумя веками ранее, утверждает: «Слишком пылкую любовь к жене следует расценивать так же,

**180**

как супружескую измену». Григорий Великий (590-604) в письме к святому Августину Кентерберийскому говорит о мерзости супружеского наслаждения: следовательно, супружеские половые отношения могут перерасти в блуд. В первой половине XII в. великий парижский теолог Гуго Сен-Викторский скажет: «Не бывает совокупления супругов без плотского желания [*libido*], зачатие детей не происходит безгреховно». В Средние века состоявшим в браке, равно как и занимавшимся торговлей, трудно было угодить Господу.

Средневековые (но следует ли усматривать в этом признак скатывания к варварству?) все более конкретизируют плотский грех, заключают его во все более жесткие рамки дефиниций, запретов и санкций. Для искупления прегрешений церковники (в большинстве случаев ирландские монахи, сторонники крайнего аскетизма) составляют *пениценциалии*, списки грехов и покаяний, отчасти напоминающие варварские кодексы. Непомерное место в них занимают плотские грехи, описанные исходя из представлений и фантазмов воинствующих монастырских аскетов. Основанная на презрении к миру и смирении плоти, монастырская модель поведения наложила свой суровый отпечаток на нравы и ментальность Запада. Даже взвешенная модель бенедиктинского монашества отчасти использовала духовное и практическое наследие пустынников, лесных или островных отшельников Запада.

## Отказ от плотского

Немецкий знаток канонического права XI в. Бурхард Вормсский, старательно усвоивший и переработавший традиции и запреты, расписанные в Левите, написал трактат *Постановления*, посвященный «злоупотреблениям в браке»; трактат этот получил большой общественный резонанс. Вот выдержки из него:

«Не совокуплялся ли ты со своею супругою или с другой женщиной сзади, по-собачьи? Если ты это сделал, то каяться тебе и поститься на хлебе и воде десять дней.

Соединялся ли ты со своею супругою во время ее месячных? Если ты это сделал, то каяться тебе и поститься на хлебе и воде десять дней. Если жена твоя вошла в церковь после родов, еще не очистившись от своих кровей, она должна будет каяться в течение стольких дней, сколько ей оставалось воздерживаться от посеще-

**181**

ния церкви. А если ты совокуплялся с ней в эти дни, то будет тебе назначено покаяние в двадцать дней на хлебе и воде.

Совокуплялся ли ты со своею супругою после того, как дитя зашевелилось в матке? или за сорок дней до родов? Если ты это сделал, то каяться тебе и поститься на хлебе и воде двадцать дней.

Совокуплялся ли ты со своею супругою после того, как произошло зачатие? Если да, то каяться тебе и поститься на хлебе и воде десять дней.

Совокуплялся ли ты со своею супругою в воскресенье Господне? Если да, то каяться тебе и поститься на хлебе и воде четыре дня.

Согрешил ли ты со своею супругою во время поста? Если да, то покаянием тебе будет пост в сорок дней на хлебе и воде или же ты пожертвуешь двадцать шесть су на дела милосердия. Если же грех случился, когда ты был пьян, то каяться тебе и поститься на хлебе и воде двадцать дней. Должно тебе также хранить целомудрие двадцать дней до Рождества и каждое воскресенье, а также во время всех предписанных законом постов, и в дни рождения апостолов, и во время основных праздников, а также в общественных местах. Если ты не соблюл эти правила, то каяться тебе и поститься на хлебе и воде сорок дней»<sup>6</sup>.

Такой контроль за сексуальной жизнью супругов оказывал давление на повседневное существование большинства мужчин и женщин, подчинял сексуальные отношения определенному ритму, повлекшему за собой целый ряд последствий (в области демографии, в области отношений между полами, в ментальной области), ибо такой «церковный календарь», тщательно проанализированный Жаном-Луи Фландреном, мог быть назван исключительно «противоестественным». Если бы в VIII в. «набожные супруги» соблюдали все запреты, то они

имели бы право соединяться всего девятью один — девятью три дня в году, и это не считая периодов, когда женщина считалась нечистой (месячные, беременность, послеродовой период). Если же исключить запрет вступать в сексуальные отношения по воскресным дням, который Ж.-Л. Фландрен полагает не слишком правдоподобным, то в таком случае количество дней, позволявших супружеские отношения, составило бы сто восемьдесят четыре или сто восемьдесят пять дней в году. Также исследователь отмечает постепенное перераспределение времени, отведенного воздержанию. Общее число запретов остается прежним, однако чередование их изменяется: три долгих ежегодных поста (рождественский, пас-

**182**

хальный, на Троицу) сменяются небольшими по продолжительности периодами поста, целомудрия и воздержания.

### **Любовь награждает вилланов проказой**

Между предписаниями и практикой, без сомнения, существовал глубокий разрыв. Исповедник Людовика Святого подчеркивает — как доказательство святости — неуклонное (даже чрезмерное) соблюдение Людовиком IX супружеского воздержания, свидетельствуя тем самым, что таковое воздержание соблюдалось редко. Однако Ж.-Л. Фландрен полагает, что церковные предписания совпали с некоторыми глубинными понятиями массовой культуры и ментальности: с понятием сакрального времени, зафиксированного крестьянским календарем, понятием нечистоты, с почитанием запретов. Таким образом произошла конвергенция ученой этики и народной культуры. Тем не менее в сексуальной сфере можно наблюдать возникновение — по крайней мере, с точки зрения феодальной Церкви — культурного и общественного расслоения между клириками и мирянами (включая дворянство) с одной стороны, между сословиями клириков и рыцарей и сословием работников (прежде всего крестьян) — с другой. Об этом расслоении свидетельствует наиболее распространенное в Средние века объяснение возникновения проказы. Многие средневековые теологи были убеждены, что сексуальное поведение господствующих слоев общества резко отличается от поведения слоев подчиненных и именно это отличие и порождает заболевание проказой. Каково же было сексуальное поведение «элиты», а каково — неотесанного землепашца? Презрительное отношение к виллану нашло отражение даже в сексуальной области. Уже в первой половине VI в. в одной из своих проповедей епископ Цезарий Арелатский сообщает слушателям: у невоздержанных супругов дети будут страдать «проказой или эпилепсией или, еще хуже, могут быть одержимы бесами». «Короче говоря, большинство страдающих проказой рождены не людьми учеными, блюдущими свое целомудрие в запрещенные дни и во время праздников, а неотесанными мужланами, которые не умеют воздерживаться». Подобные убеждения существовали на протяжении всего Средневековья. Происхождение проказы, болезни привязчивой и про-

**183**

буждающей чувство виновности, болезни неизлечимой, чью эстафету в середине XIV в. примет чума, видят в преступных сексуальных связях, в том числе — а быть может, и главным образом — в половых отношениях супругов: следы блуда, совершенного плотью, проступают на поверхности тела. Подобно тому, как плоть передает первородный грех, дети расплачиваются за проступок своих родителей. Пристрастие к безудержному половому распутству закрепляется за миром «неграмотных», нищих, крестьян. Не случайно в средневековом христианском обществе зависимость является последствием первородного греха. Будучи более остальных рабами плоти, сервы, таким образом, заслуживают свою участь — быть рабами сеньора. Когда волевой идеал, сопротивление, духовная борьба, присущие поздней Античности, деформируются, угнетенная часть общества представляется как его слабая часть, больная, лишенная разума, а заодно и воли. В этом мире воинов на вилланов смотрят почти как на животных, как на игрушку дурных страстей.

### **Добыча ада**

Навязанная Западу новая сексуальная этика просуществовала не один век. За это время принципы ее были поколеблены лишь единожды — когда в сексуальные и брачные отношения ворвалась любовь-страсть; медленный процесс изменения отношения к сексуальной жизни начался только в наше время. Однако нельзя сказать, что сексуальная этика воздержания, царившая на протяжении Средневековья, всегда оставалась неизменной. Определенные сдвиги, на мой взгляд, произошли в X — XIV вв., во время великого подъема на Западе. Тогда на нее оказали влияние три крупных

события: григорианская реформа и разделение клириков и мирян по принципу отношения к сексуальной жизни; победа моногамной модели брака, нерасторжимой и экзогамной; и концептуальная унификация плотских грехов, сведенных к греху сладострастия (*luxuria*), входящему в состав семи смертных грехов.

Григорианская реформа положила начало процессу великого обновления средневекового общества, осуществленного Церковью; он был начат ею около 1050 г. и продолжался до 1215 г. (дата проведения IV Латеранского собора). Во время реформы была провозглашена независимость Церкви от мирян. А какая преграда будет разделять мирян и клириков лучше, чем преграда, построенная на раз-

**184**

личиях в половой жизни? Первым — брак, вторым — девственность, celibat и воздержание. Преграда отделяет чистоту от нечистоты. По одну сторону от нее нечистые жидкости изгоняются (клирикам не дозволено терять ни сперму, ни кровь, нельзя передавать первородный грех посредством зачатия), а по другую эти жидкости вводятся в определенное русло. Церковь становится обществом холостяков, которая в отместку опутывает общество мирян цепями брака. Как верно показал Жорж Дюби, в XII в. торжествует церковная модель брака, евангельская, моногамная и нерасторжимая.

Эту модель Церковь распространяет на всех мирян. В основе учебников для исповедников, заменивших в XIII в. прежние пенитенциалии, лежит новая концепция, основанная на выявлении намерений грешника; тем не менее прегрешения, совершаемые в браке, большей частью перечислены в отдельном трактате *О браке*. Пока казуисты упражняются в теоретических выкладках, подгоняя под них практику брачной жизни, институт брака в целом не подвергается кардинальным изменениям и не включается в процесс относительной адаптации религиозной жизни к эволюционным изменениям, происходящим в обществе. Этому есть свое объяснение. Как показывает Мишель Со, в XIII в. христианский брак является новшеством. Подавление половой жизни относится только к институту брака. Д. Босуэлл показал, что до XII в. Церковь, по крайней мере на практике, была достаточно снисходительна по отношению к гомосексуалистам. Гомосексуализм нередко расцветал под сенью Церкви и даже в ее лоне. Однако отныне со снисхождением покончено. С содомией начинают бороться, и постепенно содомский грех приравнивается к страшному греху ереси. В процессе великой операции «очищения рядов» правоверных христиан, начавшейся в XIII в., мир отверженных начинают пополнять грешники, нарушившие нормы дозволенной сексуальной жизни. Для сексуальных изгоев чаще всего недоступен даже новый отсек потустороннего мира - Чистилище, где грешникам предоставляются дополнительные место и время для очищения после смерти; но нарушителям сексуальных запретов путь туда заказан. Тот, кто нарушил сексуальные табу, является добычей Ада. Наконец, система семи смертных грехов устанавливает столь долго отсутствовавшую унификацию плотских грехов; теперь плотский грех имеет родовое название: сладострастие. Конечно, сладострастие редко помещается во главе списка смертных грехов, в отличие от гордыни (*superbia*) и корыстолюбия (*avaritia*), постоянно оспаривающих в нем первое место. Он первенствует в иной сфере. В общеизвестном рассказе о *дочерях Дьявола*, олицетворяющих смертные грехи, говорится о том, как Сатана выдает дочерей замуж за смертных; каждая дочь сочетается браком с мужчиной из определенного социального слоя, и только сладострастие остается продажной девкой, которую Сатана «предлагает всем». Возможно, поэтому она пользуется плодами терпимости, которую Церковь и общественные власти, прежде всего городские, отныне станут проявлять по отношению к жрицам продажной любви. Нерасторжимость брачных уз способствует росту числа борделей; большим успехом пользуются также бани. Как в Аду, так и на земле плотский грех имеет собственную территорию. Аллегорический образ сладострастия, изображенный на тимпане собора в Муассаке, — обнаженная женщина, которую змеи кусают за обе груди и половые органы, — еще долго будет беречь сексуальное воображение Запада.

### Примечания

\* L'Histoire, № 63. L'amour et la sexualité, janvier 1984, pp. 52—59.

<sup>1</sup> Здесь и далее цит. (с незначит. изменениями) по: *Августин Аврелий. Исповедь* // Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992, с. 104. — *Прим. перев.*

<sup>2</sup> Там же, с. 106.

<sup>3</sup> Там же, с. 111.

<sup>4</sup> Там же, с. 112.

<sup>5</sup> Там же, с. 112.

<sup>6</sup> Выдержки из книги: J.-L. Flandrin. Un temps pour embrasser..., PP. 8-9.

## Библиография

- Ph. Ariès. Saint Paul et la chair//Communications, numéro spécial sur Sexualités occidentales, № 35, 1982, pp. 34-36.
- J. Boswell. Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Paris Gallimard, 1985.
- J. Bugge. Virginitas: an Essay in the History of a Medieval Ideal. La Haye, Martinus Nijhoff, 1975.
- F. Chiovaro. X—XIII<sup>e</sup> siècle. Le mariage chrétien en Occident // Histoire vécue du peuple chrétien, éd. J. Delumeau. Toulouse, Privat, 1979, t. I, pp. 225-255.
- G. Duby. Le Chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale. Paris, Hachette, 1981, «Pluriel».
- J.-L. Flandrin. Le Sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements. Paris, éd. du Seuil, 1981.
- J.-L. Flandrin. Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI—XI<sup>e</sup> siècle). Paris, éd. du Seuil, 1983.
- M. Foucault. Le combat de la chasteté//Communications, numéro spécial sur Sexualités occidentales, № 35, 1982, pp. 15—33.
- J.-T. Noonan. Contraception et Mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne? Paris, éd. du Cerf, trad. franç., 1969.
- A. Rousseïe. Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne). Paris, P.U.F., 1983.
- P. Veyne. La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain//Annales E.S.C., 1978, pp. 35-68.

## IV. ЛИТЕРАТУРА И МИР ВООБРАЖАЕМОГО

### ЛЕВИ-СТРОСС В БРОСЕЛИАНДСКОМ ЛЕСУ\* ОПЫТ АНАЛИЗА КУРТУАЗНОГО РОМАНА

Отправной точкой для настоящего<sup>1</sup> исследования послужил эпизод из романа Кретьена де Труа *Ивейн, или Рыцарь со львом* (ок. 1180)<sup>2</sup>. Придворный рыцарь короля Артура, Ивейн получил от своей супруги Лодины, завоеванной в результате приключения, к которому мы еще вернемся, позволение уехать на год, чтобы «сопровождать короля и принимать участие в рыцарских турнирах» (ст. 2561—2562). Но Лодина ставит ему условие: если он опоздает с возвращением хотя бы на день, он утратит ее любовь. И, как это бывает, Ивейн забывает про срок. (Не сталкиваемся ли мы здесь с логикой волшебной сказки, где условие ставится для того, чтобы быть нарушенным?<sup>3</sup>) Оседлав скакуна символической вороной масти, девица из свиты Лодины отправляется сообщить ему, что между ним и женой все кончено: он не должен больше пытаться увидеть жену. Услышав эту весть, Ивейн сходит с ума, покидает двор и убегает в лес. Уточним время, когда происходит действие. Содержание этого романа Кретьена де Труа, как и других произведений поэта (особенно *Персеваля* и *Эрека и Эниды*), а также многих куртуазных романов выстраивается вокруг двух рядов эпизодов, которые коренным образом отличаются друг от друга и даже противостоят друг другу по смыслу (по-старофранцузски *sen*)<sup>4</sup>. Рассказ начинается сообщением о неудаче, «неудавшемся приключении». Родич Ивейна Калогренан, также придворный рыцарь короля Артура, попав в Броселиандский лес, не сумел победить Эскладоса Рыжего, хозяина волшебного источника. Ивейн едет той же дорогой и преуспевает везде, где его предшественник потерпел поражение: он не только побеждает и убивает владельца родника, но и женится на его вдове, и, подобно Немийскому царю, о котором рассказывает Фрээр<sup>5</sup>, наследует его владения. Ивейн ищет приключений, кото-

рые можно было бы назвать бескорыстными, рыцарских приключений ради рыцарства, совершает подвиги ради любви к подвигам и выйдет победителем, а волшебный дар и помощь Люнеты, служанки дамы источника, принесут ему окончательную победу: *Mes or est mes sire Yvain sire, 2166 Et li mon est toz obliez*



*Cil qui l'ocist est mariez;  
Sa fame a, et ensamble gisent...*

Тот, кто Ивейном был сражен,  
Уже в забвенье погружен.  
На свадьбу мертвые не вхожи,  
И победитель делит ложе  
С благоразумною вдовой. (с. 79)<sup>6</sup>

Сам поэт, являющийся отнюдь не рыцарем, ищущим приключений, а, вероятнее всего, клириком, не скрывает от нас своей иронии. Но после интересующего нас эпизода «Безумие Ивейна», когда рыцарь станет сражаться уже не за себя, а за других, выступая защитником вдовы и сироты, отношение автора к нему переменится. Став законным сеньором, рыцарь вновь завоюет любовь жены.

А вот содержание заинтересовавшего нас эпизода (ст. 2783-2883): «Ивейн удручен: какие бы звуки ни долетали до его слуха, все они ему неприятны, на чем бы ни останавливался его взор, страдания его не уменьшаются; ему хотелось бы удалиться далеко, в дикие края, чтобы никто не знал, где его искать, и чтобы ни один мужчина и ни одна женщина ничего о нем не знали, как если бы он вдруг упал на самое дно бездны. Он страдает все больше и больше, ненавидит самого себя и не знает, у кого искать утешения. Он понимает, что сам виноват в своей беде, сам заслужил немилость жены. И, не в силах простить себе, что сам утратил свое счастье, он оказывается на грани безумия. Не сказав никому ни слова, Ивейн бежит прочь, опасаясь, что сойдет с ума прямо посреди своих баронов. Но бароны не удерживают его и позволяют ему уйти одному, полагая, что слова их и дела вряд ли его теперь интересуют.

Он быстро удаляется от своих шатров. И теряет рассудок. Он в клочья рвет на себе одежду и бежит по полям и пашням. Вздволенные, его товарищи ищут его повсюду: в домах, в шатрах, в садах и огородах, но нигде не находят.

#### 191

Обезумев, Ивейн бежит и на лугу видит слугу, в руках у которого лук и острые стрелы с широкими зазубренными наконечниками; собрав остатки рассудка, он выхватывает у слуги лук и стрелы. А потом Ивейн окончательно забывает, кем он был и что он делал прежде. Он подстерегает зверей на лесных тропах, убивает их и ест сырыми.

Уподобившись человеку одержимому и одичавшему, блуждал он по лесу и однажды вышел к низенькой хижине. Там жил отшельник, который в это время корчевал пни. Когда отшельник увидел голого человека, он понял, что тот не в своем уме, и поэтому убежал и закрылся в своем домишке. Однако отшельник был милосерден, он взял хлеба и воды и поставил их на окошко. Безумец приблизился; ему хотелось есть, поэтому он взял хлеб и впился в него зубами. Никогда, думаю я, он не пробовал такого грубого и черствого хлеба. Мука, из которого он был испечен, не стоила и пяти су за сеть<sup>7</sup>, ибо состояла она из ячменя пополам с соломой; и был этот хлеб кислый, как закваска, и заплесневевший, как старая корка. Но безумца мучил голод, и хлеб ему показался превосходным, ибо голод — лучшая приправа к любому блюду, всегда прекрасно приготовленная и хорошо вымешанная. Он съел весь хлеб, оставленный ему отшельником, и выпил всю холодную воду из горшочка.

Завершив трапезу, он устремился в лес, на поиски оленей и ланей. А добрый отшельник, увидев, что пришелец удаляется, стал молить Бога защитить его и больше не приводить пришельца в этот уголок леса. Однако, несмотря на отсутствие разума, безумец вернулся на это место, ибо тут ему сделали добро.

С тех пор не проходило дня, чтобы безумец не приносил к дверям отшельника какую-нибудь дичину. Он проводил свое время, охотясь, а добрый отшельник свеживал и готовил дичь и каждый день ставил на окошко хлеб и воду, чтобы насытить одержимого человека. Едой служила ему дичина без соли и перца, а пил он холодную ключевую воду. Добрый отшельник продавал кожи и покупал хлеб ячменный или овсяный, и хлеба у них было вдоволь. Так продолжалось до тех пор, пока одна дама и две девицы из ее свиты, гуляя по лесу, случайно не наткнулись на спящего безумца...» Эта самая дама и одна из ее прислужниц излечат Ивейна от безумия с помощью волшебного бальзама, который когда-то дала даме фея Моргана (*Morgue*). Мы еще поговорим о поэтапном возвращении Ивейна в мир людей, ибо оно не сводится исключительно к вмешательству деви-

#### 192

цы и ее чудесного бальзама. Сколь бы далека ни была от нас латинская средневековая литература, в «Безумии Ивейна» мы легко узнаем *topos*, примеров которому множество: это *лесной дикарь*. Прототипом данного эпизода является знаменитый отрывок из *Жизни Мерлина* (1148—1149) Гальфрида Монмутского, текста, восходящего к древней кельтской традиции. Чувствуя себя ответственным за сражение, повлекшее за собой гибель двух его братьев, Мерлин становится лесным человеком (*fit Silvester homo*), влачит жалкое существование, но именно в этих условиях зарождается его пророческий дар<sup>8</sup>. Тема лесного дикаря часто встречается в куртуазных романах<sup>9</sup> и наиболее яркое свое выражение получает в *Неистовом Роланде* Ариосто. Поэтому Ж. Фраппье с полным правом мог бы назвать наш эпизод *неистовый Ивейн*<sup>10</sup>. Однако наша задача — попытаться прокомментировать избранный нами отрывок текста, избегая излишне упрощенных, так называемых «психологических» объяснений, которые превращают Кретьена в психолога, почти в психиатра: «Все детали, все — на первый взгляд незначительные — уточнения подводят к мысли, что, описывая безумие своего персонажа, Кретьен не слишком отклонялся от подмеченных им в результате наблюдений фактов»<sup>11</sup>. Конечно, не случайно Кретьен заставил куртуазный роман свернуть на тропу «психологизации» мифов, однако источник и смысл нашего эпизода вряд ли следует искать в этом направлении, ведь, сколь бы наблюдателен ни был Кретьен, вряд ли он полагал встретить в Броселиандском лесу толпу безумцев. Ивейн не является обычным безумцем; он не *Разгневанный Геракл* Еврипида, не Орест Расина<sup>12</sup> и не пациент клиники Шарко. Вновь перечитаем интересующий нас эпизод — на этот раз в свете данных, полученных в результате структурного анализа<sup>13</sup>. В начале эпизода Ивейн утрачивает привычный внешний вид и покидает территорию «баронов», своих товарищей, олицетворяющих социальный универсум и все человечество. Он пересек участок обрабатываемых полей («и бежит по полям и пашням»), покинул пределы обжитой территории, где его ищут рыцари короля Артура (в домах, в рыцарских шатрах, в садах и огородах), убежал «далеко от палаток с развешивающимися над ними флажками». Свидетелем его безумия станет лес<sup>14</sup>. Лес — гораздо более сложное явление, чем может показаться на первый взгляд. Мы это увидим. Пока же только напомним, что такое лес в средневековом универсуме Запада. Лес, эквивалент пустыни Востока, являет собой место уединения,

### 193

охоты и рыцарской авантюры, непроницаемый горизонт, окружающий скопление городов, замков и поместий<sup>15</sup>. Однако, по крайней мере в Англии, лес является еще и местом, где частично разбиваются оковы феодальной иерархии. Как уже было отмечено, преступления против леса не подпадают под юрисдикцию обычных судов: лесное законодательство королевства исключено из-под действия «общего права, коим руководствуются в королевстве, но основано на волеизъявлении суверена, а потому говорят, что ежели законы о лесе сами по себе и несправедливы, зато они справедливы согласно Лесному уложению»<sup>16</sup>. В 1184 г. англо-анжуйский король Генрих II издает запрет заходить в его заповедные леса «с луками, стрелами и собаками без особого на то дозволения»<sup>17</sup>. Лес — королевское владение, и не только из-за поставляемых им ресурсов, но и, быть может, в еще большей степени — потому, что он является «пустыней». В этом лесу Ивейн уже не будет рыцарем, а станет охотником-хищником:

*Les bestes par le bois agueite* 2826

*Si les ocit; et se manjue*

*La venison trestote crue.*

Дичину в дебрях он стреляет

И голод мясом утоляет.

Среди пустынных этих мест

Ивейн сырое мясо ест. (с. 92—93)

Он разодрал одежды «и тела, и ума», то есть лишился и платья, и памяти. Он наг, он все забыл. Но между миром людей и миром дикого зверья Кретьен устроил весьма любопытную срединную зону — «луг», своего рода закрытый со всех сторон выгон<sup>18</sup>, участок для выпаса скота, расположенный между миром земледельцев и миром собирателей; на этом выгоне находится «слуга» (*garçon*), человек, стоящий на самой неприметной ступени социальной лестницы<sup>19</sup>. Этот «слуга» появляется только для того, чтобы его обобрали:

*Un arc* 2818

*Et cinq saietes barbelées*

*Qui molt erent tranchanz et lees.*

И у лесничего из рук

Безумец вырывает лук. (с. 92)<sup>20</sup>

Лук — это оружие охотника, а не рыцаря, сражающегося на войне и на турнире. Поговорим о нем немного. Противопоставление

**194**

вооруженного воина и независимого лучника, иначе говоря дикаря, существовало давно, задолго до XII в. Его можно встретить в Греции архаической и классической<sup>21</sup>. Так, король Аргоса в одной из пьес Еврипида, спасая честь гоплита, выставляет на позор лучника Геракла:

Да что такое ваш Геракл, скажите?

Чем славу заслужил он? Убивал

Зверей... на это точно у него

Хватало мужества! Но разве взял он

Щит иль копье когда, готовясь к бою?

Трусливая стрела — его оружие,

Военное искусство — в быстрых пятках.

Да может ли, скажите мне, стрелок

Из лука храбрым быть? Нет, чтобы мужем

Быть истинным, спокойным оком надо,

Не выходя из воинских рядов,

Следить за копьями врагов, и мускул

В твоём лице пусть ни один не дрогнет...<sup>22</sup>

От Гомера и до конца V в. лук является оружием бастардов, предателей (таковы Тевкр и Пандар в *Илиаде*), чужестранцев (таковы скифы в Афинах), иначе говоря, воинов-отщепенцев (в том смысле, в каком говорят об «отщепенцах-пролетариях»). Но и наоборот, лук является оружием великих воинов, в частности Геракла, из которого только персонаж трагедии, созданной под влиянием софистов, может сделать второразрядного воина, Геракла, который передаст Филоклету, герою-одиночке, оружие, решившее судьбу Трои, а также Одиссея, который, прибыв в Итаку, натягивает лук, утверждая таким образом свое превосходство.

Оппозиция между «тяжело вооруженным» воином и воином, «вооруженным легко», между одиноким хитроумным охотником и солдатом, состоящим на службе, сложилась задолго до периода греческой архаики. Чтобы не выходить за пределы индоевропейского мира, обратимся к индийскому эпосу *Махабхарата*, отдельные элементы которого, возможно, восходят к ведическим временам; исследовавший его Ж. Дюмезиль пришел к заключению, что лук в нем, в отличие от лука в мире греческом, является оружием не одиночки, а солдата, состоящего на службе в войске: «Как воин, Арджуна отличается от Бхимы (речь идет о двух из пяти братьев,

**195**

героев индийского эпоса): он сражается не обнаженным, а прикрытым (нагрудником, кольчугой) и вооружен, как теперь говорят, «до зубов», ему принадлежит один из больших луков, описанных в эпосе... И он, в отличие от Бхимы, не воин-одиночка, а сражается в строю...»<sup>23</sup> Иными словами, лук — это знак, достоинство которого определяется *местом*, занимаемым им в системе; прокомментировать этот вывод могло бы нам помочь любое сочинение Леви-Стросса.

Но пока вернемся в XII в., к литературным произведениям, с которых мы начали. В *Романе о Тристане* Беруля, написанном приблизительно в одно время с *Ивейном* Кретьена<sup>24</sup>, мы видим, как герой, направляясь с Изольдой в лес, раздобывает у лесника лук «и две оперенные, зазубренные стрелы» (ст. 1283 — 1284); с помощью этого лука он охотится, добывая пищу себе и своей спутнице. Позднее, в том же самом эпизоде, действие которого происходит в лесу Моруа, мы видим, как он сооружает новый «лук» (на самом деле — если быть совершенно точными — хитроумный капкан для диких зверей):

*Trova Tristan l'are Qui ne faut* 1752

*En tel manière el bois le fist*

*Riens ne trove qu'il n'oceïst*

Себе однажды лук «Не промах»

Он так искусно смастерил,

Что хоть какого зверя бил<sup>25</sup>.

Но в том же романе Беруля (ст. 1338) лук «из раkitника» является также символическим оружием Тристанова сюзерена, короля Марка, мужа Изольды. Мы говорим именно о «символическом оружии», ибо Марк, в отличие от Тристана, не пользуется своим луком<sup>26</sup>, как не пользуется своим «символическим луком» и Карл Великий в *Песни о Роланде* (ст. 767 и сл. ), вручивший свой лук Роланду в знак данного ему поручения. Итак, мы имеем лук королевский (такой же, как у

Одиссея) и лук одинокого лесного охотника. В Средние века наиболее важное значение имеет лук охотника. Нужны ли тому дополнительные доказательства? В *Пророчествах Мерлина*, сборнике конца XIII в.<sup>27</sup>, есть рассказ о двух рыцарях, Галехольте Буром и Экторе Буром<sup>28</sup>, которые, высадившись на пустынном острове, кишасшем дикими зверями, заново создали своеобразную примитивную цивилизацию. И первым их шагом стало изготовление лука<sup>29</sup>. Таким образом, лук - знак амбивалентный,

**196**

символизирующий как падение, так и возвышение. Более того, название лука «Не промах», ставшее знаменитым благодаря роману Беруля<sup>30</sup>, также используется для обозначения оружия измены, которым, согласно Джеффрию Гаймару, англо-нормандскому автору *Истории англов* (хроники XII в.), воспользовался предатель Эадрик, чтобы убить короля Уэссекса, Эдмунда II Железнобокого<sup>31</sup>. Лук - оружие, вполне законное в лесу, оно пригодно для поединка с дикими зверями и может служить Тристану не только в лесу Моруа, но и при дворе короля Марка, перед лицом коварной свиты, оговорившей Тристана и вынудившей его покинуть двор; но лук, согласно рыцарским правилам, является незаконным в честном поединке.

Тема лука возникает достаточно часто, и примеров тому множество, причем — факт сам по себе исключительный — отыскать их можно как в текстах хроник, так и в *chansons de gestes*, как в сочинениях клерикальных, принадлежащих перу высокопоставленных церковников, так и в куртуазных романах. Например, в латинской хронике нотариуса Гальберта из Брюгге, повествующей об убийстве Карла Доброго, графа Фландрского, имеется «орудующий ножом» Бенкин, «лучник умный и проворный» (*in saggitando sagax et velox*)<sup>32</sup>; есть тексты, где лучники фигурируют среди разбойников и прочих «лесных людей», порожденных окраинным миром и занимающихся низшими формами воинской деятельности<sup>33</sup>. А вот пример из *chansons de gestes*. В жесте *Жирар де Вьенн* Бертрана из Бара герои восклицают: «Сто раз будь проклят тот, кто стал первым лучником; он был трус и не дерзал приближаться к противнику». Для этих рыцарей быть лучником означает стать «слугой-пастухом». В 1139 г. II Латеранский собор в своем 29-м каноне предает анафеме «губительное и ненавистное Богу искусство арбалетчиков и лучников; отныне мы запрещаем использовать эти виды оружия против христиан и католиков»<sup>34</sup>; текст этот представляет особый интерес, ибо он создан вне рыцарской среды: канон 9 — правда, в ином тоне — запрещает также рыцарские турниры. Куртуазный роман кодифицирует этот запрет, уподобляя фигуру лучника лесному дикарю, то есть зодиакальному знаку Стрельца, изображаемому в виде кентавра. Так, Бенуа де Сент-Мор в *Романе о Трое* выразительно называет «fel e deputaire» (коварным и бесчестным) меткого лучника, одного из союзников Приама: «Прицелившись, он непременно попадает в цель. Тело, руки и голова его ничем не

**197**

отличались от наших, однако его никак нельзя было назвать пригожим. Он никогда не носил одежду из сукна, потому что был покрыт волосами, словно зверь лесной... У него был лук, но не из ракитника, а из вываренной кожи [обратим внимание на смену материала], изготовленный загадочным способом»<sup>35</sup>.

До сих пор мы в основном оставались в пределах французской и англо-нормандской территории, то есть мира, где рыцарство диктовало свои законы и устанавливало свои ценности, свой образ жизни и свои формы мышления. Однако то, что подходило для Греции, было совершенно неприемлемо для Индии, что было хорошо во Франции и Англии, не подходило для Уэльса, где лук, напротив, считался оружием благородным. Нам повезло: сохранилась валлийская версия приключений Ивейна, сходная и одновременно отличная от романа Кретьена; прямой связи между этими двумя текстами, скорее всего, нет<sup>36</sup>. Однако нельзя утверждать, что произведение это совершенно чуждо французской рыцарской культуре. О влиянии этой культуры на валлийские сказки написана целая книга<sup>37</sup>. Но когда речь заходит о боевом луке, валлийская культура не уступает своих позиций. В эпизоде, соответствующем эпизоду «Безумие Ивейна», нет кражи лука и использования этого оружия против диких зверей. Напротив, когда Калогренан, а затем Ивейн в крепости встречают молодого вассала и девушку, упражняющихся во владении рыцарским оружием, валлийский рассказчик говорит своим героям, что молодые люди состязаются в стрельбе из луков, изготовленных из слоновой кости<sup>38</sup>. В *Жесте об Асдивале*<sup>39</sup> мы видим, как конкретные детали мифа варьируются в зависимости от экологии и социальных навыков народов, земли которых минует герой; но структура мифа при этом не меняется.

Однако вернемся к нашему стрелку из лука, одичавшему и нагому поедателю сырого мяса<sup>40</sup>. Едва лишь метаморфоза Ивейна завершилась, как тут же начинается обратный процесс, реинтеграция в

общество. Ивейн «находит» человека, ведущего уединенное, но не одичалое существование; у этого человека есть «дом»; он занимается примитивным земледелием, не сопряженным с процессом вытеснения мира дикого миром культурным; он «корчует», то есть расчищает делянки, выжигает на них лес; он покупает и ест хлеб. Он принадлежит к «промежуточному» слою, расположенному между признанными сословиями общества и варварским универсумом; человек этот — отшельник. Видя наготу Ивейна, он

**198**

принимает его за лесного дикаря и поэтому убегает и прячется от него, запирается «в своей хижине». Но из *милосердия*, к которому обязывает его вся система христианства, отшельник проявляет сочувствие к дикарю: между ним и одичавшим рыцарем устанавливается постоянный контакт. Отшельник предлагает безумцу хлеб и *приготовленную* дичину, кулинарная обработка которой находится на самом примитивном уровне. Если же говорить о хлебе, то Ивейн никогда не пробовал хлеба, «такого клеклого и такого грубого», но для него он подобен пище «обильной и разварной», то есть похлебке (отварному мясу или каше), основному питанию средневекового человека на Западе. Воду Ивейн получает в глиняном горшке, это «холодная ключевая вода», то есть вода из родника, вода «природная». Дичина жарится, но «без соли и перца». Поэт то намекает, а то и в открытую говорит о нехватке похлебки, вина, соли, перца, а также «застольной беседы»: Ивейн ест один, как бы украдкой. В обмен на еду одичавший рыцарь приносит отшельнику «олений, ланей» и других «диких зверей». Охота Ивейна дает даже некий излишек, позволяющий их маленькому сообществу реально включиться во внешние торговые отношения. Отшельник свежует зверей, продает их шкуры и на выручку покупает «хлеб без закваски, ячменный и ржаной» и досыта кормит им Ивейна. Контакты между отшельником и одичавшим рыцарем ограничены и осуществляются посредством безмолвного обмена: безумный рыцарь кладет перед дверью отшельника туши добытых на охоте животных, а отшельник отвечает ему, выставляя в «узкое окошко» хижины хлеб, воду и жареную дичь. Так на самом примитивном уровне происходит общение между миром охоты и миром возделанной земли, между сырым и приготовленным на огне.

Эти оппозиции — или, скорее, эта оппозиция — реализуются на двух уровнях: между Ивейном и отшельником на уровне «культурного» анклава внутри «естественного (природного) мира» и между Ивейном и его прежним, «внелесным» универсумом. Ивейн избрал дикую природу, то есть лес и все, что непосредственно связано с этим выбором: систему ношения одежды (вначале лохмотья, затем нагота), правила приема пищи (пища обработанная и определенным образом приготовленная, и в частности приготовленная на огне, заменяется пищей сырой), ментальность (человеческая память заменяется импульсивностью и монотонностью дикого существования). Ивейн покинул мир «культуры», то есть определенным об-

**199**

разом организованную социальную систему, систему экономическую (сельское производство: поля, возделанные земли, сады, находящиеся под защитой культурных границ, символами которых являются изгороди), систему жилищную (шатры, дома, палатки, заменившие ночлег в чистом поле), сменил экономическую систему, основанную на земледелии, на «экономическую систему» хищника (охота с помощью краденого лука).

Но и Ивейн, и отшельник — гости в лесу. Они оба одиночки и ведут жизнь весьма скудную; однако отшельник от случая к случаю покидает лес, чтобы встретиться с «цивилизованными» людьми (продать шкуры, купить хлеба), он живет хотя и в примитивной, но все же хижине, сделанной руками человека, он одет (нагота Ивейна шокирует его) и вступает в отношения обмена, меняя хлеб на шкуры. Наконец, он придерживается определенных правил принятия пищи. Как он готовит дичину, добываемую Ивейном? В тексте об этом ничего не говорится. Но вряд ли стоит сомневаться в том, что он ее жарит. Тристан и Изольда из романа Беруля с помощью оруженосца Говернала жарят дичину на огне и едят ее без молока и без соли. Таким образом, похоже, вырисовывается знаменитый «кулинарный треугольник», где роль посредника играет жаркое<sup>41</sup>, хотя в нашем случае похlebка представлена в нем только метафорически. Итак, встреча Ивейна с отшельником становится возможной потому, что первый располагается на вершине «естественного (природного) мира», низший уровень которого представлен животным и растительным миром леса, в то время как второй располагается на низшем уровне «культурного мира», вершина которого (превосходство культуры, как будет показано ниже, ставится под сомнение) представлена двором и рыцарским универсумом. Употребляя здесь несколько преждевременно и не совсем уместно понятия «природа» и

«культура», которые в высшей степени важно не превратить в раз и навсегда застывшие<sup>42</sup>, мы не станем утверждать, что для Кретьена они имели ясный и четкий смысл. Оппозиция, которую нам удалось вывести, заключается в противостоянии между господствующим миром людей и подчиненным миром животных; владычество свое люди осуществляют посредством охоты и приручения животных. «Дикое» не является для человека чем-то чуждым, просто оно находится на обочине человеческой деятельности. Лес (*silva*) дикий (*silvatica*)<sup>43</sup>, потому что в нем обитают звери, на которых охотятся, но еще там живут углежоги и

200

свинопасы. Связующим звеном между двумя асимметричными полюсами, между дикостью и культурой, выступает дикий и безумный охотник; роль своего рода посредника исполняет также и отшельник.

Интеллектуалы XII столетия, много размышлявшие над понятием природы, провели большую работу по его десакрализации; этим же путем развивалось и пластическое искусство (достаточно взглянуть на изображение вполне реальной Евы на портале церкви в Отене<sup>44</sup>). Дикость, сырьё, природа (естественное состояние) — эти три понятия взаимодействуют между собой<sup>45</sup>, однако ни одно из них не вытекает из другого. Когда Кретьен играет<sup>46</sup> на контрасте «природы» (*nature*) и воспитания (*norreture*; грек сказал бы *paideia*), он делает это не для того, чтобы противопоставить дикость и культуру, ибо «естественные люди» бывают как добрыми (герои романа), так и дурными. «Естественное состояние» не идентично состоянию животному. Во всяком случае, в куртуазной литературе сцены встречи с безумцем, с лесным дикарем (они не всегда идентичны) и отшельником не выглядят экзотическими. Этой паре — лесной дикарь (безумец) и отшельник — надлежит занять место среди других, подлежащих системному изучению пар, таких, как рыцарь и пастушка, рыцарь и дикая женщина<sup>47</sup>, дама и прокаженный (пример есть в романе Беруля); список можно продолжить. Примеров контакта отшельника с лесным безумцем в куртуазных романах множество. Вновь обратившись к Берулю, мы увидим, что о пребывании влюбленных (чей рассудок помутился из-за любовного напитка) в лесу Моруа рассказывается в промежутке между двумя диалогами влюбленных с отшельником Огрином, тем самым, который устраивает возвращение Изольды ко двору Марка. В *Повести о Граале* Кретьена де Труа Персеваль «потерял память, потерял так прочно, что позабыл даже о Боге». И только встреченный им в лесу отшельник (оказавшийся его дядей) возвращает его на прежний путь и придает смысл его авантюре<sup>48</sup>. В романе, написанном уже после Кретьена, *Li Estoire del Chevalier au Cisne (История рыцаря с лебедем)*<sup>49</sup>, также появляется лесной дикарь, только гораздо более колоритный, чем Ивейн, ибо он обладает всеми чертами фольклорного дикаря: в частности, он, подобно зверю, весь покрыт волосами; отшельник берет его к себе, обращает в христианство, и бывший дикарь достигает вершин рыцарской славы. В романе *Валентин и Орсон*, пользовавшемся большой популярностью на исходе Средневековья и на заре

201

Нового времени<sup>50</sup>, мы встречаемся с вариантом сюжета о дикаре: Орсон, лесной дикарь, после повторного обретения человеческого облика сам становится отшельником<sup>51</sup>. Имеется множество примеров возвращения дикаря к «культурной» жизни, и было бы полезно провести систематическое исследование функционирования пары лесной дикарь и воспитатель, приобщающий дикаря к цивилизации (но сам ведущий полудикий образ жизни)<sup>52</sup>; в нашем случае Ивейн с отшельником являются примечательным вариантом этой пары. Постараемся же разобраться, каково ее значение. В аллегорическом романе XIII в. *Поиски святого Грааля* есть ряд персонажей, являющихся, в сущности, просвещенными толкователями воли Господа. По словам Ц. Тодорова, «эти люди, понимающие смысл происходящего, образуют, по отношению к другим персонажам, отдельную категорию, в которую входят «старейшины», отшельники, аббаты и затворники. Подобно рыцарям, которые не могли обладать знанием, люди эти не могут действовать; ни один из них не станет принимать участия в событиях, за исключением эпизодов толкования. Две эти функции — обладание знанием и способность действовать — строго распределены между двумя соответствующими группами персонажей»<sup>53</sup>. Романы XII в. «символичны» в том смысле, что авторы их рассказывают нам о скрытой «сути» (*sen*) своих поэм. Чтобы «физическая реальность (предмет, место, жест и т. п.) превратилась в них в «символ», достаточно «с помощью какого-либо литературного приема придать ей интеллектуальную ценность, которой та не обладает ни в языке, ни в привычном употреблении»<sup>54</sup>. В этом смысле встреча одичавшего человека и отшельника вполне «символична», однако ни смысл (*sen*) романа, ни даже смысл эпизода к ней не сводится; и роман, и эпизод обладают многоплановым значением.

Восхитительная двусмысленность этого текста, скорее всего, заключается в том, что встреча эта является чистой воды действием, но подмена эта ни разу не оговорена.

Найти точное определение совокупности черт, вместе образующих единство, которому можно дать название «лесной дикарь», и выделить из этой совокупности черты, присущие нашему безумному рыцарю, достаточно сложно. Ведь именно через представления о дикаре, диком человеке в человеческом обществе, в основном определяли свое отношение к ближнему. Ибо дикий человек интересует общество в разные периоды его исторического развития отнюдь не сам по себе. Наибольший интерес представляют отношения, уста-

**202**

навливающиеся между «диким» человеком и его «культурным» собратом на уровне письменных источников, пластического искусства, а также на уровне институциональном. Возможны и радикальная разобщенность, и взаимное общение, и насаждение череды посредников — у каждой культуры существует свой подход (или, скорее, свои подходы) к классификации людей. Начав свой долгий путь от Энкиду, дикого брата месопотамского короля Гильгамеша, правителя Урука, пройдя через циклопа Полифема и Калибана и дойдя до Тарзана и Йети, литература выработала понятие человека и одновременно определила его положение по отношению к богам, к животным и к другим человеческим существам, которых она, в зависимости от конкретной исторической эпохи и конкретных лиц, причисляет к людскому сообществу или же исключает из него<sup>55</sup>. Однако речь идет не только о произведениях литературы; через образ дикого человека общество строит свои отношения с окружающей его средой, как ближней, так и дальней, а также со временем, поделенным на отрезки, именуемые временами года<sup>56</sup>.

Выделенная фольклористами в отдельный сюжет сказка о диком человеке также могла бы послужить отправной точкой для дальнейших исследований. Однако сюжет этот амбивалентен, ибо дикий человек может принадлежать как к категории «волшебных помощников» (*super-natural helpers*) героя, и тогда ему суждено интегрироваться в общество людей, так и к категории самых опасных его противников, и тогда он принадлежит к миру людоедов, примером которых, среди многих других, может служить Полифем Гомера<sup>57</sup>.

В истории Запада имеются периоды, когда положение вещей кажется — разумеется, относительно — ясным и простым; так, те, кто создавал понятийный аппарат великих географических открытий<sup>58</sup>, разделили обнаруженных в новооткрытых землях людей на две основные группы: пребывающие в животном состоянии и поддающиеся дрессировке и пребывающие в животном состоянии, но дикие, приручению не поддающиеся; первых надлежало обратить в христианство и заставить работать, вторые подлежали истреблению. Такое толкование можно извлечь из письменных источников, повествующих о путешествиях; тем не менее напомним, что Монтень, равно как и Шекспир в *Буре* дали этим источникам критическую оценку, амбивалентный характер которой следует уважать — и приветствовать (Калибан не является ни простым животным, ни простым бунтарем из заморской колонии<sup>59</sup>).

**203**

В Средние века, период по-своему чрезвычайно сложный, признавали существование, скорее, разрядов, нежели отдельных единиц (вспомним племена чудовищ, сошедшие со страниц трудов Плиния и Ктесия и занявшие места на тимпанах соборов в Везеле и Отене, куда их поместили, потому что они были доступны слову Божьему), но вместе с тем умели разглядеть дьявола в ближайшем соседе: женщине, пастухе, еврее, чужестранце<sup>60</sup>. Средневековые леса населены не только отшельниками, но и демонами. Лесной дикарь может предстать в облике безгрешного человека времен золотого века, уподобиться людям из *Истории рыцаря с лебедем*, которые «едят корешки и листву с яблонь, не знают ни вина, ни иных приправ» (*Rachinetes manjunt et feuilles de pumier / Ne savent que vins ne nus autres dainties*). Однако лесной человек может принимать не только невинный облик, но и обличья Сатаны.

Разумеется, в нашу задачу не входит классификация обширного универсума лесных обитателей. Используя структурный анализ, мы всего лишь делаем скромную попытку понять наш исходный текст, включив его в тот сложный универсум, из которого мы его извлекли<sup>61</sup>, а затем показать, как данный тип анализа, рожденного в процессе изучения так называемых «холодных» обществ, может быть использован в собственно историческом исследовании<sup>62</sup>.

В начале романа Кретьена Калогренан рассказывает о своих приключениях, являющихся своеобразной генеральной репетицией — только окончившейся неудачей — первой части приключений Ивейна, той их части, которая завершится его женитьбой на Лодине. Ивейн пройдет везде, где проходил его предшественник, и преуспеет там, где тот потерпел неудачу. Итак,

пространство того мира, в который вступает Калогренан, «один, словно простолюдин, в поисках приключений... вооруженный как подобает истинному рыцарю» (ст. 174—177), имеет довольно любопытную организацию; не меньшее любопытство вызывает и его население. Мир этот, как и в любом рыцарском романе, включает в себя прежде всего лес, представленный как дикий мир *par excellence*. Этот абстрактный лес называется Броселианд<sup>63</sup>; в описаниях его мы не встретим ни одного дерева:

*Et tornai mon chemin à destre 177*  
*Parmi une forest espesse Molt i ot*  
*voie felenesse*

**204**

*De ronces et d'espines plainne.*

В густую погрузившись тень,  
Блуждал я лесом целый день,  
Кругом боярышник, шиповник  
И неприветливый терновник. (с. 34-35)

Калогренан пытается найти дорогу и *находит* ее, повернув в правильную сторону, вправо<sup>64</sup>.

Авантюра поведет Ивейна той же дорогой, однако описана она будет гораздо более подробно, с *добавлениями*, сознательно сделанными поэтом:

*Erra, chascun jor, tant 726*  
*Par montaignes et par volées,*  
*Et par forez longues et lées [larges]*  
*Par leus [lieux] estranges et salvages*  
*Et passa mainz félons passages 766*  
*Et maint péril et maint destroit*  
*Tant qu'il vint au santier estroit*  
*Plain de ronces et d'oscurtez [obscurités, embarras].*

Ивейн скакал во весь опор

Среди лесов, лугов и гор.

Проехал много перепутий,

Встречал немало всякой жути,

В Броселиандский лес проник,

Разыскивая там родник,

Нашел, готовясь к поединку,

Среди терновника тропинку. (с. 46—47)

Коварство, предательство, эти характерные свойства леса, постепенно уступают место основам порядка, символизируемого тропинкой. Лес открывает доступ во второй сектор «мира рыцарской авантюры», сектор, не имеющий ничего общего с лесом и, похоже, не связанный ни с культурой, представленной миром двора и полей, ни с дикой природой: мы попадаем в ланды (ст. 188), своего рода земное потустороннее царство, где на пороге укрепленного замка героя встречает небогатый рыцарь с ястребом на руке (следовательно, это охотник, однако охотник окультуренный).

В куртуазном романе небогатому рыцарю традиционно отводится роль хозяина; в нашем романе дворянин и его дочь, «девица красивая и любезная» (ст. 225), также выступают в роли гостеприимных хозяев, встречающих странствующих рыцарей, — прини-

**205**

мать рыцарей становится их ремеслом. Но хозяин не является проводником; он объясняет, что избранная дорога была правильной (ст. 204-205), но не дает никаких указаний, куда следует ехать дальше. В этом месте нить рассказа словно бы обрывается. Признаков, характеризующих замок как земное потустороннее царство, не слишком много, однако они достаточно выразительны: у хозяина замка нет ни одного железного предмета, все сделано из меди, наиболее ценимого металла:

*Il n'i avoit ne fer ne fust 213*

*Ne rien qui de cuivre ne fust.*

Среди двора, предмет полезный,

Не деревянный, не железный,

Подвешен гонг, чтобы звенеть

Слышней могла литая медь. (с. 35)<sup>65</sup>

Для тех, кто хорошо знаком с топиной «бретонских» романов, совершенно недвусмысленным



знаком является лужайка.

*El plus bel praelet* [prairie, petit pré] *del monde*. 237

*Clos de bas mur à la reonde*.

Вот вижу я зеленый луг,

Надежная стена вокруг. (с. 36)

Сад, зеленая лужайка - это «место, окруженное стеной, отделенное от остального мира, место, где порываются все связи с привычной жизнью в обществе и вытекающими из нее обязанностями»<sup>66</sup>.

В потустороннем мире существует опасность подвергнуться сексуальному искушению: герой наслаждается обществом девицы и не хочет с ней расставаться (ст. 241—243).

Вернувшись в лес, рыцарь<sup>67</sup> попадает в место, совершенно противоположное тому, которое он только что покинул. Посреди леса, «на расчищенной поляне», он встречает «ужасных диких быков, заполонивших всю поляну; быки яростно и жестоко бодались между собой, производя при этом страшный шум» (ст. 277—281) и заставляя рассказчика отступить в сторону. У этих быков есть хозяин, «виллан, похожий на мавра»<sup>68</sup>, пастух огромного роста. Этот человек — подлинный дикарь, то есть он не стал дикарем, а является таковым изначально, и все черты его лица, телосложение и одежда заимствованы из мира животных: «Голова у него была громадная, больше, чем у дикой лошади или иного другого зверя, волосы

## 206

всклокоченные, лоб, двух пядей шириной, порос шерстью, уши огромные, как у слона, покрыты мхом; вдобавок у него были невероятно густые брови, плоское лицо, глаза как у совы, нос как у кота, рот, похожий на волчью пасть, острые и желтые зубы, как у кабана, черная борода и свалывшиеся усы; подбородок касался груди, а спина была длинная, горбатая и сутулая. Он опирался на дубину, а одет был в странный наряд, изготовленный не из холста и не из шерсти, а из двух бычьих шкур, что болтались на нем, привязанные к шее» (ст. 293—311)<sup>69</sup>. В противоположность небогатому рыцарю, которому отводится всего лишь роль гостеприимного хозяина, этот виллан, этот антирыцарь исполняет роль проводника<sup>70</sup>; он - тот, кого специалисты по волшебным сказкам называют помощником, человеческим помощником. Быки *кажутся* рыцарю совершенно дикими: «Клянусь святым апостолом Петром, они не знают человека; не думаю, чтобы на равнине или на опушке лесной можно было бы выпасать таких диких быков без привязи и без ограды» (ст. 333—338). Вынужденный утверждать свою личность и свою способность повелевать животными, виллан являет рыцарю умение обращаться с быками и владение речью, доказывая тем самым свою принадлежность к роду человеческому: «Et il me dist qu'il ert uns hom» (ст. 328) [«И он сказал мне, что он человек»], «Einsi sui de mes bestes sire» (ст. 334), «Я господин своим быкам». Этот «повелитель быков» может не только на равных задавать рыцарю вопросы, но и вести его по дороге открытий, указать ему, где он найдет волшебный источник, охраняющий замок, владелицей которого является Лодина. Именно он придает смысл лесу:

*Ci près troveras or en droit* 375

*Un santier qui là te manra*

Tote la droite voie va,

*Se bien viax* [si tu veux bien] *tes pas anploier*

*Que tost porroies desvoier:*

*Il i a d'autres voies moût.*

Источник в двух шагах отсюда. [...]

Езжай по этой самой тропке.

Поскачешь напрямик вперед,

Куда тропа тебя ведет.

У нас в лесу тропинок много.

Лишь напрямик - твоя дорога. (с. 39)

## 207

Следовательно, наш пастух также амбивалентный персонаж. В его облике сочетается большинство черт, присущих классическому описанию средневекового лесного дикаря, известного нам по визуальным изображениям и из литературы<sup>71</sup>, однако некоторые детали из общего облика выпадают: он повелевает животными с помощью силы (физической, а не волшебной), а подвластные ему животные хотя и свирепы, но тем не менее принадлежат к тем животным, которых разводит человек<sup>72</sup>. Лесной дикарь не просто хозяин леса, он его повелитель. Рыцарь пребывает в поисках «авантюры или чуда» (ст. 366), но виллан «ничего не знает об авантюре» (ст. 368); зато он знает про «чудо», то есть про волшебный край; и вот мы оказываемся в новом

секторе топологического пространства *Ивейна*.

Подбирая определение этому сектору, отметим, что он сочетает в себе — но (благодаря волшебству) на более высоком уровне — все три, уже пройденные нами к этому моменту, отсека: культуры, дикой природы и потустороннего мира, гостеприимного и отмеченного женским присутствием. Центром этого сектора является укрепленный замок с прилегающим селением; вокруг раскинулись земли, которые надо оборонять от потенциальных врагов, что ставит множество проблем. Пища в замке, разумеется, приготовленная, и Ивейн может есть:

*Chapon en rost* 1048

*Et vin qui fu de boene grape*

*Plain pot, covert de blanche nape...*

Девушка принесла вина

И жареного каплуна.

Какое вкусное жаркое!

Вино хорошее какое! (с. 53)

Это феодальное владение, где заведены те же порядки, что и при дворе короля Артура (есть сенешаль, множество рыцарей и т. д.), находится под защитой волшебного источника (расположенного подле часовни), рядом с которым висит искусной работы ковш; лесной дикарь называет его железным, но на самом деле он сделан из золота (ст. 386 и 420); имеется также каменная приступка, изукрашенная изумрудами и рубинами. Вода, холодная и одновременно бурлящая, вызывает страшную бурю, если зачерпнуть ее и пролить.

## 208

Попасть в этот придворный мир можно только посредством некой дикой сверхъестественной силы. Виллан говорит об этом Калогренану:

«Ты увидишь источник, вода в нем хотя и бурлит, но холодна как мрамор. Самое красивое дерево, которое когда-либо создавала Природа, осеняет источник своею тенью» (ст. 380-383)<sup>73</sup>. Когда между защитником источника, Эскладосом Рыжим, и Ивейном завязывается бой, Кретьен, описывая схватку, использует анималистические образы; далее образы эти в рассказах о собственно рыцарских поединках, в которых встречаются рыцари, равные по достоинству, уже не появятся. Здесь же перед нами описание охоты — человеческой и звериной: Эскладос бросается на Ивейна, «словно на оленя во время гона» (ст. 814), а Ивейн, в свою очередь, сравнивается с ястребом, устремившимся в погоню за стаей журавлей (ст. 882).

После того, как рыцарь источника убит Ивейном, в мире, куда вступил Ивейн, возобладало женское начало, и красота Лодины, подобно красоте дерева, растущего подле источника, расцветает со сверхъестественной силой: «Да, клянусь, Природа не могла создать такую красоту, красота сия превзошла Природу сверх всякой меры. Как могла появиться на свет такая великая красота? Как это могло случиться? Откуда она взялась? Ее наверняка создал своими руками сам Господь, возжелав устыдить Природу. Природа могла замыслить подобное творение, но не сумела бы довести его до совершенства. Даже Бог, если бы он теперь захотел что-нибудь в ней подправить, вряд ли сумел бы это сделать, несмотря на все усилия» (ст. 1494—1510). Сексуальное искушение, уже возникавшее в доме небогатого рыцаря, пробуждается здесь с новой силой, и Ивейн, избежав смерти с помощью волшебного кольца (делавшего своего владельца невидимым), подаренного Люнетой, женится на вдове Эскладоса и становится хозяином замка. В здешнем мире, куда попал Ивейн, есть и дикость, и культура, и куртуазность; но, если взглянуть на него под иным углом зрения, он окажется миром амбивалентным, и Кретьен на каждом шагу это подчеркивает. Подступы к источнику являют собой места то райские, то адские: чудесное пение птиц чередуется с ужасной бурей. I Сам Ивейн описывает двусмысленность своего положения:

*Ce qu'Amors vialt [veut] doi je amer* 1457 *Et*

*doit me elle clamer?* [appeler]

## 209

*Oïl, voir, par ce que je l'aim*

*Et je m'anémie la claim* [appelle]

*Qu'ele me het, si n'a pas tort*

*Que ce qu'ele amoit li ai mort*

*Donques sui ge ses anemis* [son ennemi]?

*Nel sui, certes, mes ses amis* [son ami]<sup>74</sup>.

Весь мир любовь завоевала,

Повсюду восторжествовала  
Она без боя и в бою,  
И в ненавистницу свою  
Ивейну суждено влюбиться,  
И сердцу без нее не биться,  
Хоть неизвестно госпоже,  
Что за покойника уже  
Она жестоко отомстила:

Убийцу дерзкого прельстила. (с. 60)

Все, что происходит в стенах замка, свидетельствует о том, что в нем царят куртуазная любовь (*fin amor*) и одновременно самая бессовестная ложь: с помощью целого ряда хитроумных уловок Люнета соединяет Ивейна и Лодину. Женское начало также двойственно, ибо служанка и госпожа то и дело меняются ролями.

«Безумие Ивейна» означает разрыв героя как со двором короля Артура, так и с тем миром, который мы только что описали. Большая часть романа (со ст. 2884 по ст. 6808) посвящена рассказу о поэтапном возвращении исцелившегося от безумия Ивейна в мир, где он вновь обретает любовь, воссоединяется с женой и на законном основании вступает во владение своими землями. Чтобы растолковать смысл происходящего на страницах, предшествующих финалу, события следует рассматривать поэтапно. Этап, отмеченный безумием, без сомнения, является самым главным. Пока Ивейн не впал в безумие, дикий мир представлен в основном лесом, местом авантюры и инициационного подвига. Безумие превратило Ивейна в дикаря, и в ту же минуту статус леса усложнился<sup>75</sup>, с точки зрения структурного анализа лес сам по себе не существует даже в рамках одного и того же произведения, он может пребывать только во взаимодействии с тем, что лесом не является, а оппозиции могут возникать даже внутри того, что нам кажется однородным<sup>75</sup>.

**210**

Исцелившись с помощью волшебного бальзама дамы Норуазон, Ивейн просыпается:

*Si se vest* 3029

*Et regarde par la forest*

*S'il verroit nul home venir.*

Оделся рыцарь, нарядился

И, не подумав отдохнуть,

Заторопился в дальний путь. (с. 96)

Оглядевшись, нет ли кого-нибудь рядом, Ивейн пускается в путь. А лес, в сущности, довольно густо населен. Одним из признаков населенности леса является присутствие в нем дамы, чей замок и вовсе находится по соседству, «так близко, что вряд ли отсюда до него было более полулье, один шаг по меркам того края, где два лье составляют одно наше лье, а четыре лье — два» (ст. 2953—2957). Все происходит так, словно отсеки, которые в первой части романа были старательно разделены, теперь объединились. Ни лес, ни ланды, ни лужайка, ни двор, ни волшебный источник отныне не являются местами, отделенными друг от друга. Двор Артура, в сущности, уже включил в себя владение Лодины<sup>76</sup>, и персонажи переходят из одного места в другое, не нуждаясь в таинственных проводниках и исполнении специальных переходных обрядов. Разумеется, лес по-прежнему существует, и некая девица, к примеру, даже едва не заблудилась в нем:

*Si pooit estre an grant esmai* [émoi] 4842

*Pucele au bois, et sanz conduit*

*Pas mal tans* [mauvais temps], *et par noire nuit,*

*Si noire qu'ele ne veoit*

*Le cheval sor qu'ele seoit.*

Девица странствует одна.

Она в дороге допоздна,

В местах различных побывала... (с. 117)

Плутая по лесу, девица взывает к Господу и к друзьям, чтобы те помогли ей «выбраться из леса и проводили бы до каких-нибудь населенных мест» (ст. 4851-4852); в результате наезженные людьми дороги, которые ей укажут (одним из ее помощников является Люнета, которая на этот раз не прибегает к волшебству), приведут ее к Ивейну; она встретит рыцаря на «земле плоской и ровной» (ст. 5031), и тот окажет ей помощь.

**211**

Теперь лес является всего лишь составной частью пейзажа, его «очеловеченной» частью<sup>77</sup>; однако

дикий мир по-прежнему существует, и время, которое в нем провел Ивейн, не проходит для него бесследно.

Во время первого сражения, которое исцеленный Ивейн, поступив на службу к даме Норуазон, ведет против разбойных рыцарей графа Аллье, его сравнивают с соколом, преследующим уток, а далее, через несколько строк, — с «мучимым голодом львом, всполошившим стадо ланей и погнавшимся за ними» (ст. 3191 и 3199—3200). Это сравнение со звериной охотой, за небольшим исключением, последнее<sup>78</sup>, относящееся к рыцарю Ивейну. В дальнейшем лев из метафоры превратится во вполне осязаемого зверя. Когда Ивейн вновь едет по лесу, он видит схватку двух представителей дикого мира — льва и змеи; последняя очень напоминает дракона, ибо изрыгает пламя<sup>79</sup> (ст. 3347). Лев уже изнемогает. Приняв решение спасти его, Ивейн смертельно рискует. Тем не менее рыцарь не медлит с выбором между животным «ядовитым и коварным» (ст. 3351), наглядный образец которого явлен читателю в Книге Бытия<sup>80</sup>, и благородным зверем, провозглашенным в *Романе о Лисе* царем животного мира, «зверем великодушным и честным» (ст. 3371). Во время этого приключения лев теряет кончик хвоста, отсеченного мечом рыцаря, что явно символизирует кастрацию или, по крайней мере, одомашнивание. Признательный лев приносит Ивейну феодальный оммаж, отныне он будет его спутником, его псом (ст. 3435). Теперь Ивейн становится Рыцарем со львом<sup>81</sup>. Лев станет помогать ему во всех его поединках, по крайней мере тогда, когда рыцарские правила, то есть правила единоборства между равными, не будут соблюдаться<sup>82</sup>. И еще один факт, примечательный, однако, похоже, до сих пор никем серьезно не прокомментированный: отношения, которые устанавливаются между Ивейном и его львом с самого начала их союза, воспроизводят отношения отшельника и безумного Ивейна, только в новом содружестве роль человека отведена Ивейну<sup>83</sup>. Служа Ивейну, лев *охотится*, на расстоянии *выстрела из лука* (ст. 3439) чует косулю. При описании служения льва используется лексика, напоминающая о луке охотника Ивейна. Рыцарь Ивейн свежует добычу, *жарит* ее на вертеле (на этот раз способ обработки пищи назван точно: ст. 3457-3460) и делится мясом со зверем (которому достается то, что не смог съесть рыцарь). Отсутствие «достойной сервировки», а также — как это не раз подчеркнуто —

## 212

хлеба (союз рыцаря и льва не способствует установлению отношений обмена с внешним миром) заставляет — разумеется, Ивейна, а не льва — сетовать на «дикость» их трапезы: «Трапеза эта его не воз-рад овала, ибо не было ни хлеба, ни вина, ни соли, ни скатерти, ни ножа, ни иных столовых приборов» (ст. 3462—3464).

На деле же встреча Ивейна со львом и уничтожение змеи устраняют амбивалентность, присущую дикому миру в первой части романа. Ивейну еще предстоит встречи с дикими существами, однако существа эти уже не будут амбивалентны<sup>84</sup>.

Сначала он спасает деву, которой грозит участь быть отданной на поругание «бесчестным великаном» (ст. 3850) по имени Арпен-с-Горы<sup>85</sup>. Этот великан наделен рядом черт, характерных для дикого человека. Он вооружен, но не мечом, а внушительной дубинкой (ст. 4086-4198), у него волосатая грудь (ст. 4217), прикрытая медвежьей шкурой (ст. 4217). Его сравнивают с диким быком (ст. 4222), он падает «словно подрубленный дуб» (ст. 4238); великан этот принадлежит к универсуму Сатаны, так же как и Злой Демон. Поединок со Злым Демоном (*le Malin*) происходит не в лесу, а на равнине (ст. 4106), под бдительным взором Господа, Христа, Святой Девы и ангелов. Перед поединком Ивейн выслушал мессу (ст. 4025); это первое в романе упоминание о церковном обряде.

В замке Злоключения, отчасти напоминающем жилище гостеприимного небогатого рыцаря<sup>86</sup>, Ивейн обнаруживает знаменитых дев-узниц, вынужденных ткать шелк; в этом замке ему вместе со львом предстоит сразиться с дьяволом, и отнюдь не метафорическим: в замке проживают «два дьявольских сына, два Сатанаила, рожденных женщиной от нечистого». Поединок с этими «мерзкими и черными» (ст. 5506) существами — это сражение против дикости, исходящей от дьявола<sup>87</sup>. Теперь Ивейн-победитель может окончательно вернуться на земли волшебного источника. Поединок, который ему предстоит провести с равным ему во всем Гавейном, будет исключительно рыцарским единоборством, и в нем не будет ни победителей, ни побежденных. Ивейн вновь, без всяких волшебных уловок, завоеует расположение Лодины; с помощью Люнеты, которая (не прибегая к волшебству) вступит с Лодиной в переговоры, он снова обретет любовь жены. Лодина, не подозревающая, что Ивейн и Рыцарь со львом — одно и то же лицо, даст согласие помочь Рыцарю вернуть расположение его дамы. Здесь нет никакого обмана, это всего лишь игра, в которой герой участ-

вует в обеих своих ипостасях, но отныне обе они станут единым целым.

Пока Ивейн шел дорогою возвращения в человеческое общество, пока его радостно встречала Лодина, полагавшая, что встречает Рыцаря со львом, лев не разлучался с Ивейном; но, когда Ивейн завершил свое странствие, лев исчез из повествования, растворился в Ивейне.

Но вернемся к персонажам, населяющим дикий мир романа Кретьена<sup>88</sup>. Между двух полюсов, представленных львом и змеей, разнообразие этих персонажей поистине образует настоящую хроматическую гамму. На одном конце находится человеколюбивый отшельник, на другом — людоед-великан Арпен-с-Горы и два Сатанаила, два дьявольских отродья<sup>89</sup>. Между ними — «виллан, похожий на мавра», чудовищный обличьем, но все же принадлежащий к миру людей; при виде его Ивейн задается вопросом:

*Cornant Nature feire sot 798*

*Œvre si leide et si valainne ?*

И как натура сотворила

Такое пакостное рыло? (с. 47)

Виллан этот и есть собственно лесной дикарь. Сам Ивейн проходит через все стадии, все «цвета» этой гаммы: он сражается с одними, получает помощь от других, а в решающий момент своей авантюры присоединяется к миру дикости, без которого ни один совершенный рыцарь обойтись не может.

С помощью структурного анализа выявляется ряд правил, по которым строится рассказ Кретьена. Однако мы вряд ли заслужим признательность читателей *Ивейна*, если — хотя бы в общих чертах — не сравним роман с тем обществом, которое его породило и куда он нас возвращает. Общество XII столетия уже не раз выступало для нас референтной точкой отсчета. Это было удобно и наглядно и позволяло использовать сокращения и максимы без дополнительных разъяснений. К тому же лук, отшельник, лесной дикарь, лев, змея, Господь и Дьявол получают свои роли непосредственно в рамках повествования, поэтому — в крайнем случае — истолковать эти роли можно без привлечения данных из внешнего мира. Однако этот мир существует, и при анализе именно он интересует историков<sup>90</sup>. Нельзя также забывать, что в литературе XII столетия рыцарский мир представлен в двух типах произведений, отличных

друг от друга как в отношении публики, которой они адресованы, так и в отношении подпитывающей их идеологии; следовательно, проблема истолкования текста усложняется еще больше. Разумеется, героические поэмы (*chansons de geste*) появились раньше «куртуазных романов»<sup>91</sup>, однако в XII в. оба этих литературных жанра взаимодействуют и конкурируют между собой<sup>92</sup>. Историки-позитивисты прошлого века (впрочем, сегодня у них насчитывается немало подражателей) подошли к проблеме достаточно прямолинейно. В своем знаменитом обобщающем труде «История рыцарства» (*La Chevalerie*) Леон Готье авторитетно заявил: «Романы Круглого стола, которые, на взгляд легкомысленных или предвзятых знатоков, кажутся созданными исключительно во славу рыцарства, могут также быть истолкованы как произведения, ускорившие конец эпохи рыцарства»<sup>93</sup>. После этого заявления сей блистательный знаток текстов мог уверенно описать жизнь рыцаря от рождения и до смерти, опираясь почти исключительно на материал *chansons de gestes* и ни разу не усомнившись в том, что поэмы эти, возможно, были написаны вовсе не для того, чтобы напрямую — или в крайнем случае между строк — передавать информацию историкам-позитивистам. Мы, нынешние историки, помним, что мы смертны и что наши воззрения также подвергнутся придирчивому анализу со стороны наших последователей, как сейчас мы придирчиво анализируем воззрения наших предшественников. Но мы, по крайней мере, затвердили, что романы, как и мифы, как и само общество, не являются отлитыми в застывшую форму объектами.

«Соотнесенность мифа с данностью, наличествующей в сознании людей, очевидна, однако ее нельзя отождествить с *повторным представлением*. Она имеет диалектическую природу, поэтому институты, описанные в мифах, могут быть противоположны институтам реальным. Это происходит всегда, когда миф пытается выразить негативную истину... В конечном счете мифологические спекуляции не отражают реальность, а оправдывают присущую ей дурную сторону, ибо крайности *воображаются* в них только для того, чтобы подчеркнуть их совершеннейшую *невыносимость*»<sup>94</sup>. То, что верно для мифа, для литературного произведения верно вдвойне; к произведению литературы во всех его проявлениях следует относиться с почтением, не пытаясь разложить его на исходные элементы, ибо в нем всегда присутствуют

идеологические параметры и личный выбор автора<sup>95</sup>. Разумеется, существует такая литература,

215

которая представляет собой всего лишь деградировавшую форму мифа, форму, названную Леви-Строссом в его классификации «романом-фельетоном»<sup>96</sup>. Среди куртуазных романов были романы-фельетоны, однако если рассматривать явление в комплексе, то данный литературный жанр, скорее, обладает свойствами некоего глобального идеологического проекта. Проект этот, получивший удачное определение Э. Кёлера<sup>97</sup>, возник в период, названный М. Блоком «вторым феодальным возрастом», когда дворянство, столкнувшись с угрозой усиления королевской власти и развитием городов, превращается из «класса действующего» в «класс правовой», ставит своей целью восстановление порядка, основы которого начинают неуклонно подвергаться сомнению. Роман, произведение, написанное и предназначенное для прочтения, сознательно исключает смешанную публику, которая слушала *chansons de geste*. В «потребители» романа приглашаются только два высших сословия общества: *рыцарство* и *духовенство*. Именно эту мысль выражает в своих знаменитых стихах автор *Романа о Фивах*<sup>98</sup>: *Or s'en tesen t de cest mestier, 13 Se ne sont clerc ou chevalier Car aussi pueent escouter Comme li asnes al harper Ne parlerai de peletiers Ne de vilains, ne de berchiers*.

(Ибо сумеют извлечь из него пользу только клирики и рыцари, другие же будут слушать и понимать не больше, чем понимает осел, слушая игру на арфе; а уж о волосатых дикарях, о вилланах, о пастухах я даже и речи не веду.) Однако клирики и рыцари также находятся на разных уровнях. Именно для рыцаря, а не для клирика предназначена используемая повсеместно модель авантюры. Разумеется, модель эта сложная, по природе своей амбивалентная, в рамках ее могут существовать различные полюса притяжения: вспомним критику *Тристана*, данную Кретьеном в *Клижесе*<sup>99</sup>. Однако Э. Кёлер дал исчерпывающую обобщающую формулировку, резюмирующую подобные попытки критики: «Авантюра — это средство превозмочь противоречие, существующее между жизненным идеалом и реальной жизнью. Роман идеализирует авантюру и тем самым придает ей моральную ценность, дистанцирует ее от конкретного источника и помещает в центр воображаемого феодального мира, где общность

216

интересов различных слоев знати, на деле уже принадлежащая прошлому, все еще кажется возможной»<sup>100</sup>. Куртуазная любовь, «драгоценная и святая» (*Ивейн*, ст. 6044), является отправной точкой авантюры, равно как и завершающим ее пунктом; рыцарь покидает придворный мир и отправляется в мир дикий только для того, чтобы вновь вернуться к придворной жизни. Во время своих странствий герой, в согласии с желанием церковников, спасает других людей и тем самым обеспечивает себе вечное спасение. В романе Кретьена отшельник не дает рыцарю полностью порвать с миром людей, а дама Норуазон возвращает его в рыцарское сословие. Виллан же представляет третью — после клириков и рыцарей — функциональную группу из трех, на которые средневековые идеологи — после различных попыток иных членений, описанных Ж. Дюмезилем, — разделили социальный универсум; виллан, бесспорно, принадлежит к людям, и его безобразие является классификационным.

Но так как речь идет о воображаемом мире — а это признается даже самими авторами куртуазных романов<sup>101</sup>, то мы вынуждены расширять наши познания, изучая — используя терминологию Фрейда — «замещения» и «сгущения», а также поэтические гиперболы и инверсии. Возьмем, к примеру, проблему инициации. Церемониал, посредством которого будущие рыцари становятся полноправными членами рыцарского сообщества, является — и факт этот известен уже давно — инициационным ритуалом, полностью сопоставимым с аналогичными обрядами, существующими во многих обществах<sup>102</sup>. Но также совершенно ясно, что под инициационную схему, включающую в себя уход и возвращение, можно легко подвести сами куртуазные романы<sup>103</sup>. Поразительно, что радостное событие посвящения, ожидающее многих будущих рыцарей<sup>104</sup> на поле боя или в праздник Пятидесятницы, в романах Кретьена, от которых мы стараемся не отрываться, играет крайне ограниченную роль. В *Ивейне* посвящения нет вовсе, в *Персевале* и *Клижесе* это событие не является поворотным моментом рассказа. Герои, уже посвященные в рыцари, отправляются в «лес приключений»; тема юности, основная тема *chanson de gestes*, в куртуазном романе имеет относительно второстепенное значение. Таким образом, романная инициация стоит от инициации

«реальной» на достаточно далеком расстоянии, как временном, так и пространственном.

В своей обстоятельной статье<sup>105</sup>, посвященной «молодежи» XII столетия, Ж. Дюби подводит нас к следующему заключению.

## 217

Он высветил особую социальную категорию, выделяемую в аристократическом обществе XII столетия, а именно категорию «молодых». «"Молодой"... — это вполне сформировавшийся человек, взрослый. Он включен в состав группы воинов, он получил оружие, он посвящен в рыцари. Это настоящий рыцарь... Следовательно, молодость определяется как период жизни между посвящением и отцовством»<sup>106</sup>, период, который может быть достаточно долгим. «Молодости» присуще стремление к странствиям, бродяжничеству и поединкам; «молодость» — это своеобразный «сгусток феодальной энергии»<sup>107</sup>; авантурный поиск молодого человека («долгое сидение дома может навлечь позор на молодого человека») имеет своей целью охоту на богатую девицу. «Поступками молодого человека руководит стремление жениться; стремление это побуждает его блистать в сражениях, красоваться в состязаниях ловкости и силы»<sup>108</sup>. Брак — процедура исключительно сложная, ибо различные запреты, налагаемые Церковью, зачастую делали быстрое заключение брака невозможным. Далее Ж. Дюби вновь ищет параллели в куртуазной литературе: «Наличие внутри аристократического общества подобной группы [молодых] людей способствует сохранению определенных форм ментальности, определенных психологических представлений, присущих человеческим коллективам, ряду мифов, модели и отдельные черты которых встречаются в литературных произведениях, написанных в XII в. для аристократии, а также в образцовых героях этих произведений, героях, которые поддерживали, сохраняли и совершенствовали систему уходящих моральных и интеллектуальных ценностей»<sup>109</sup>. Ивейн, супруг богатой вдовы Лодины де Ландюк, прекрасно укладывается в предложенную схему. Но прежде, чем посмотреть, как это происходит, отметим, что в *Ивейне*, равно как и в *Эреке и Эниде*, бракосочетание совершается не *после*, а *до* большой авантюры, в процессе которой герой обретает свою идентичность. Обратим внимание на несколько вполне очевидных противопоставлений. Среди факторов, побуждающих юношей стремиться к «перемене мест», Ж. Дюби выделяет ряд неизбежных конфликтов: конфликт с отцом и конфликт (основной) со старшим братом, наследником отцовского достояния. В эти конфликты вступают прежде всего многочисленные младшие братья; незавидное положение в семье подталкивает их к поискам приключений. В романах Кретьена подобных конфликтов на первый взгляд нет<sup>110</sup>.

## 218

Более того, дело обстоит так, словно *все герои* поэта являются единственными сыновьями: и Ивейн, и Клижес, и Ланселот, и Персеваль, и Эрек<sup>111</sup>. Ивейн и Калогренан — дальние родственники; Эрек Энида и Персеваль во время своего приключения находят дядей и теток; за обладание Фениссой, дочерью германского императора, Клижес вступает в соперничество со своим дядей со стороны отца<sup>112</sup>. И наконец, приключения молодых — это приключения коллективные. Хронисты изображают нам целые ватаги молодых людей, *juvenes*, которые составляют «лучший контингент наемников для любых дальних экспедиций»<sup>113</sup>, однако полагаю, что вряд ли следует еще раз напоминать, что авантюра куртуазная, в противоположность авантуре эпической, всегда индивидуальна<sup>114</sup>. Все движется, словно отлаженный механизм, который было бы неплохо изучить в деталях: переход от настоящего к прошлому, от множественного к единственному, от мужского к женскому... автор куртуазных романов отражал социальную реальность, но интерпретировал ее по-своему, что зачастую означало создание совершенно противоположной ее картины. Тем не менее существенные перемены, произошедшие в XII в. в социальной и экономической жизни, нашли свое опосредованное отражение в *Ивейне*. Речь пойдет об изменениях в сельском пейзаже, в доходах сеньоров и клириков, в крестьянском труде; для последнего характерна массовая раскорчевка отвоеванных у леса земель, начавшаяся в X в. и в XII в. достигшая своего апогея<sup>115</sup>. Нормандский поэт Вас в *Романе о Ру*, написанном незадолго до *Ивейна*, упомянул о волшебном источнике Броселиандского леса — том самом, который в романе Кретьена находится в самом центре событий, — как о чем-то, что уже принадлежит далекому прошлому<sup>116</sup>: Mais jo ne sai par quel raison 6386 Là sueut l'en les fées véeir Se li Breton nos dient veir E altres merveilles plusors Aires I selt avoir d'ostors

E de grans cers mult grant plenté  
Mais vilain ont tot déserté 6392 Là  
alai jo merveilles querre Vi la  
forest e vi la terre Merveilles quis,  
mais nes trovai

## 219

Fol m'en revinc, fol I alai, Fol i alai, fol m'en revinc Folie quis, pour fol me tinc. (Не знаю почему, но, если бретонцы нам не лгут, в этом месте обычно видели фей, а также творились иные чудеса. А еще в той округе во множестве водились ястребы и большие олени. Однако вилланы все опустошили; я отправился туда в поисках чудес, но увидел лес и увидел землю, а чудес не нашел, сколько ни искал. Глупцом был я, когда вернулся оттуда, глупцом, когда пошел туда; пошел туда я, ума лишившись, и без ума вернулся я обратно; то, что искал я, было за пределами разума, и вот я называю себя глупцом.)

Разумеется, мы не можем доказать, что Кретьен читал этот текст, ярко свидетельствующий о десакрализации расчищенного лесного пространства. Поэтому вернемся к *Ивейну*: роман сам даст нам наиболее весомый аргумент.

Мы уже подчеркивали, как важны для интерпретации романа три лесные встречи героя<sup>117</sup>: с диким человеком, который выступает в роли его проводника; с отшельником, который его спасает и возвращает в человеческое состояние; со львом, которого он приручает. Виллан пребывает на раскорчеванной территории (ст. 277, 708, 793), так же как и лев (ст. 3344); отшельник занимается расчисткой лесного участка (ст. 2833)<sup>118</sup>. Наконец, поэт сначала представляет Арпена-с-Горы «едущим на коне возле леса» (ст. 4096), а только потом происходит его встреча с героем «перед входом», но «посреди ровного поля» (*en mi un plain*) (ст. 4106); *plain* — слово, обычно обозначающее недавно раскорчеванное поле). Только встреча с дьявольскими Сатанаилами не подчинена общему правилу, однако она происходит вне какого-либо конкретного сектора. Покидая дикий мир и отправляясь в мир волшебный, напомним, что использование источника влечет за собой, как это верно подметил Ж. Гьори, разрушение окрестных деревьев, великолепных деревьев, подобных тем, что растут в райском саду: «Если бы я могла, господин вассал, я бы заставила зло пасть на вашу голову, ведь мне был нанесен ущерб, яркое доказательство коего вы видите вокруг, в моем лесу, который теперь повален» (ст. 497—501). Сюжет же, напротив, после рассказа Калогренана будет исчерпан. Волшебный мир — и быть может, мир сеньоров, далеко не всем из которых выгодна раскорчевка, — здесь вступает в противоречие с диким миром.

## 220

Виллан находится на раскорчеванной поляне, встреча со львом происходит на раскорчеванной поляне: только отшельник сам раскорчевывает и изменяет пространство. Таким образом, эти три персонажа одновременно различны и похожи<sup>119</sup>. Активная роль, отведенная отшельнику, удивления не вызывает, ибо соответствует действительности (отшельники сыграли гораздо большую роль в широкомасштабной раскорчевке лесов, нежели монахи из больших обителей)<sup>120</sup>. И разумеется, не менее важной была роль вилланов, однако в нашем случае идеология духовенства противится признанию этой роли в чудесном мире, о котором жалеет Вас и куда увлекает нас Кретьен<sup>121</sup>.

Маршрут Ивейна, восстановленный нами с помощью структурного анализа, подтверждает и доказывает наличие целого ряда исторических схем. Соотнесенность основного пространства с раскорчеванными землями согласуется с главным экономическим фактором, а именно повсеместным процессом освоения расчищенных земель, характерным прежде всего для XII столетия. В своей авантюре Ивейн следует по пути «молодых», выявленному Ж. Дюби, «молодых», чьи противоречивые отношения с обществом, в котором они существуют, проанализировал Э. Кёлер. Средневековый христианский универсум отражен в самой ткани анализа, в имплицитных оценках рыцарского поведения, а также — главным образом — в критических точках маршрута Ивейна: часовня оберегает подступы к «красивому дереву» и волшебному источнику, возле которого начинается вся история; связь Ивейна с миром людей поддерживает отшельник; Ивейн возвращается в мир людей через столкновение с дьявольским миром. Для возвращения в культурный универсум необходимо, чтобы универсум этот был христианским; даже лес отмечен присутствием в нем христианского начала... Надеюсь, нас простят за то, что мы прервем здесь свой анализ, ибо продолжать его следует уже на ином уровне — том уровне, на котором его начал исследовать сам Кретьен в *Персевале*<sup>122</sup>.



## Примечания

\* Написано в соавторстве с Пьером Видаль-Наке.

Опубликовано в: *Critique*, № 325, juin, 1974, pp. 543—571; представленный здесь более полный вариант был

опубликован в: *Claude Lévi-Strauss. Idées*. Gallimard, 1979, pp. 265-319.

### 221

<sup>1</sup> Заглавие настоящей статьи навеяно воспоминаниями о знаменитой работе Э. Лича «Леви-Стросс в Эдемском саду» (*E. Leach. Lévi-Strauss in the Garden of Eden: an Examination of some Recent Developments in the Analysis of Myth. Transactions of the New York Academy of Science*, 2, 23 (1967).

<sup>2</sup> К моменту выхода статьи наиболее подробная библиография, посвященная роману, содержалась в: *J. Frappier. Étude sur «Yvain ou le Chevalier au lion» de Chrétien de Troyes*. Paris, 1969. Нумерация стихов соответствует изданию: *Mario Roques. Les Romans de Chrétien de Troyes*, IV, *Le Chavalier au lion*. Paris, 1967 (в основу публикации положена рукопись Гийо Провенского). Лучшим изданием романа по-прежнему остается: *W. Foerster*, 2<sup>e</sup> éd., Halle, 1891; см.: *P. Jonin. Prolégomènes a une édition d'Yvain*. Aix—Gap, 1958.

<sup>3</sup> См. статьи К. Бремона, предваряющие французское издание В. Проппа: *VI. Propp. Logique du récit*. Paris, 1973.

<sup>4</sup> Этот закон был выведен Р. Беццолой: *R. Bezzola. Le Sens de l'aventure et de l'amour (Chrétien de Troyes)*, 2e éd. Paris, 1968, pp. 81-134. Также см.: *W.S. Woods. The Plot Structure in Four Romances of Chrestien de Troyes // Studies in Philology*, 1953, pp. 1-15. *J.Ch. Payen. Le Motif du repentir dans la littérature française médiévale*. Genève, 1968, p. 385. *W. Brand. Chrétien de Troyes*. München, 1972, ss.72—73. В последней работе резюмируются различные предположения относительно обособления двух типов эпизодов в *Ивейне*. Структурно-сопоставительные схемы пяти романов Кретьена даны в фундаментальной монографии: *E. Köhler. Ideal und Wirklichkeit in der Höfischen Epik*. Tübingen, 1956, ss. 257-264 (второе изд., снабженное обширным приложением, вышло в 1970 г.). (Фр. пер.: *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*. Paris, Gallimard, 1974.)

<sup>5</sup> См.: *Д.Д. Фрэзер. Золотая ветвь*. М., 1980, гл. I. — *Прим. перев.*

<sup>6</sup> Пер. стихотворных цит. по: *Кретьен де Труа. Ивейн, или Рыцарь со львом*. Пер. В. Микушевича // *Средневековый роман и повесть*. М., 1974. В переводе нумерация стихов отсутствует, поэтому при цитировании указаны страницы. — *Прим. перев.*

<sup>7</sup> Старинная мера сыпучих тел, равная примерно 4,5 л. — *Прим. перев.*

<sup>8</sup> О безумии Мерлина см.: *D. Laurent. La gwerz de Skolan et la légende de Merlin // Ethnologie française*, 1 (1971), pp. 19-54. О Мер-

### 222

лине — лесном человеке и о таком же лесном человеке из шотландской мифологии, заимствованном христианами и фигурирующем в легенде о святом Кантигене (Kentigen), см.: *M.L.D. Ward. Lailoken or Merlin Sylvester // Romania*, 1893, pp. 504-526.

<sup>9</sup> См. примеры, собранные в: *R. Bernheimer. Wild Men in the Middl Age. A study in Art, Sentiment and Demonology*, 2nd ed. New York, 1970, pp. 12—17. Автор справедливо пишет: «В Средние века понятия дикости и безумия были почти равны по значению» (с. 12); также он неоднократно возвращается к фигуре Мерлина.

<sup>10</sup> *R Bernheimer. Op. cit.*, p. 19.

<sup>11</sup> *J. Frappier. Op. cit.*, p. 178. Психологизация этого эпизода отчасти восходит к самому Средневековью. В своем *Ивейне* немецкий поэт Гартман фон Ауэ подражает роману Кретьена; точнее, интерпретирует его на свой лад, что приводит к выделению ряда структурных аспектов *Ивейна* французского. Отметим, что немецкий поэт подчеркивает всевластие куртуазной любви, *Minne*; сила этой любви такова, что слабая женщина вполне может довести отважного воина до безумия. См.: *J. Fourquet, Hartmann d'Aue. Erec—lwein*. Paris, 1944. Сопоставление обеих поэм, а также комментарий к поэме Гартмана фон Ауэ см.: *H. Sacker. An Interpretation of Hartmann's lwein // Germanic Review*, 1961, pp. 5—26; *M. Huby. L'Adaptation des romans courtois en Allemagne aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. Paris, 1968, pp. 369—370.

<sup>12</sup> Ж.-Ш. Пайан даже сравнивает — с соответствующими оговорками — угрызения Ивейна с «терзаниями Каина, сокрывшегося в могилу, чтобы избежать укоров нечистой совести» (*Le Motif du repentir...*, p. 386).

<sup>13</sup> См.: *F. Barteau. Les Romans de Tristan et lseut*. Paris, 1972. Библиографию и ряд обобщающих выводов см. в: *P. Zumthor. Essai de poétique médiévale*. Paris, 1972, pp. 352-359.

<sup>14</sup> Когда это необходимо, Гартман фон Ауэ подчеркивает противопоставление между миром возделанных полей и диким лесом, систематически рифмуя *gevilde* (сельская местность) и *wilde* (дикий мир); так, например, в ст. 3237—3238 (éd. Benecke, Lachmann, Wolff): «так он шел, нагой, через поля (*über gevilde*), держа путь в места дикие (*nâch der Wilde*)»; также немецкий поэт использует родство слов *wild*, дикий, и *wald*, лес.

<sup>15</sup> См.: *Ж. Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада*. М., 1992, с. 124-126.

### 223

<sup>16</sup> *Ch. Petit-Dutaillis. La Monarchie féodale*. Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1971, pp. 140—142, где автор цитирует *De necessariis observantiis scaccarii dialogus* (Диалог о Палате шахматной доски), éd. A. Hughes, C.G. Crump, C. Johnson. Oxford, 1902, p. 105. См. также: *H.A. Cronne. The Royal Forest in the Reign of Henri I // Mélanges J.E. Todd*. London, 1949, pp. 1-23.

<sup>17</sup> Цит. по: *Ch. Petit-Dutaillis. Ibid.*

<sup>18</sup> Этот «луг» остается весьма загадочным местом. В валлийской версии рассказа о приключениях Ивейна (см. ниже) «лугом» именуется место, где безумный рыцарь встречает даму, которая станет его спасительницей. В этом случае речь идет о господском «рае».

<sup>19</sup> Можно предположить, что этот эпизодический «слуга» имеет в романе Кретьена женский аналог в лице

«девицы Соваж» (ст. 1624), предупредившей Лодину о скором прибытии в ее таинственные владения, расположенные в самой чаще Броселиандского леса, короля Артура и его двора; таким образом, «девица Соваж» установила связь между городом и лесом.

<sup>20</sup> Букв. перевод этих строк: «Лук / И пять стрел зазубренных, / Которые были очень остры и широки». В поэтическом переводе «лесничий» соответствует «слуге» (*garçon*). — *Прим. перев.*

<sup>21</sup> См. об этом: P. Vidal-Naquet. Le Philoctète de Sophocle et l'Éphébie // Annales E.S.C., 1971, pp. 623-638; переизд. в: J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet. Mythe et tragédie en Grèce ancienne. Paris, 1972, pp. 167-184, особенно pp. 170-172.

<sup>22</sup> *Еврипид*. Геракл. Пер. И. Анненского // *Еврипид*. Трагедии. М., 1969, т. 1, с. 411. — *Прим. перев.*

<sup>23</sup> Mythe et Épopée, I. Paris, 1968, p. 64.

<sup>24</sup> E. Muret et L.M. Defourques, edit., Paris, 1972.

<sup>25</sup> Цит. по: Беруль. Роман о Тристане. Пер. Э.Л. Линецкой // Легенда о Тристане и Изольде. М., «Наука», 1976. — *Прим. перев.*

<sup>26</sup> Это следует еще раз уточнить, ибо в некоторых широко известных современных версиях *Тристана* (Жозефа Бедье, Рене Луи) король Марк в знаменитой сцене «подсмотренного свидания» грозит Тристану стрелой. Ни у Беруля, ни у Эйльхарта фон Оберга, ни у Готфрида Страсбургского, ни в «Тристане-юродивом» подобных угроз нет. В отрывке, сохранившемся от романа Тома, данной сцены нет вообще. Тем, кого интересует, как воссоздают или создают средневековый роман, рекомендуем поучительный текст: J. Bédier. Le Tristan de Thomas. Paris, 1902, pp. 198-203.

## 224

<sup>27</sup> L.A. Paton, edit. New York, 1926.

<sup>28</sup> Их имена заставляют вспомнить о медведе.

<sup>29</sup> L.A. Paton, edit., pp. 424-425.

<sup>30</sup> В эротической песне Жана Бретеля из Appaca (éd. G. Raynaud, Bibliothèque de l'École des chartes, 41, 1880, pp. 201-202) имеется припев: «Я сам словно лук "Не промах"»; о луке «Не промах» и его иконографии см.: M.-D. Legge. The Unerring Bow, Medium Aevum, 1956, pp. 79-83.

<sup>31</sup> A. Bell, edit. Oxford, 1960, v. 4392.

<sup>32</sup> *Galbert de Bruges*. Histoire du meurtre de Charles le Bon, comte de Flandre, Henri Pirenne édit. Paris, 1891, p. 59, 121-122.

<sup>33</sup> См.: G. Duby. Le Dimanche de Bouvines. Paris, 1973, p. 103.

<sup>34</sup> R. Foreville. Latran I, II, III et Latran IV Paris, 1965, p. 89.

<sup>35</sup> *Benoît de Sainte-Maure*. Le Roman de Troie. L. Constant édit., II. Paris, 1905, v. 12354—12374, pp. 231—232; о внешности лучника см.: A.M. Crosby. The Portrait in Twelfth Century French Literature. Genève, 1965, pp. 21-22, 87.

<sup>36</sup> Owein or Chwedgl Iarlles y Ffynnwawn, éditée by R.L. Thomson (с основательным комментарием на англ. яз.). Dublin, 1968, фр. пер.: J. Loth. Les Mabinogion, 2<sup>e</sup> éd. Paris, 1913, II, pp. 1—45. Вероятность общего источника достаточно велика. Дискуссия по данному вопросу, осложненная разделением спорящих на сторонников и противников кельтской традиции по националистическим воззрениям, отражена в указанном выше комментарии Р.Л. Томпсона и в классической работе: A.C. Brown. Iwain, A Study in the Origins of Arthurian Romance // Studies and Notes in Philology and Literature... Harvard, 1903, pp. 1—147; см. также: J. Frappier. Op. cit., pp. 65—69.

<sup>37</sup> *Morgan Watkin*. La Civilisation française dans les Mabinogion. Paris, 1963. Жан Маркс, которого трудно заподозрить в умалении значения кельтских источников, тем не менее признает «влияние франко-нормандских романов и нравов» на валлийскую версию *Овейна* (Nouvelles Recherches sur la littérature arthurienne. Paris, 1969, p. 27, № 5). Но ни один из двух вышеуказанных авторов не обратил внимания на роль лука в *Ивейне* и в *Овейне*.

<sup>38</sup> См.: R.L. Thomson. Op. cit., pp. XXX-XXXI; J. Loth. Op. cit., p. 6. Речь идет о дорогих луках с тетивой из оленьих жил.

<sup>39</sup> Cl. Lévi-Strauss. Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses, 1958—1959, pp. 3—43 (repris dans: Anthropologie structurale deux. Paris. 1973, pp. 175—233).

## 225

<sup>40</sup> Диалектические отношения между природой—культурой и дикостью—куртуазностью, несомненно, являются частью ментальных и литературных структур эпохи. В почти современном *Ивейну* тексте «примера», приведенного в комментарии цистерцианского монаха Жоффруа Осерского к Апокалипсису, описан процесс *аккультурации* дикой женщины, детально — только в обратном порядке — повторяющий процесс одичания Ивейна, утраты им культурных навыков. Ивейн последовательно покидает территорию и общество цивилизованных людей, перестает исполнять правила ношения одежды и принятия пищи. У Жоффруа Осерского молодой человек, купаясь в море, видит неизвестную красавицу (вспомним Мелюзину) и берет ее с собой на берег, одевает как подобает и угощает едой и питьем в обществе своих родных и друзей: «Suo nihilominus opertam pallio duxit domum et congruis fecit a matre sua vestibus operiri... Fuit autem cum eis manducans et bibens, et in cunctis pene tam sociabiliter agens, ac si venisset inter convivaneos, inter cognatos et notos» (*Goffredo di Auxerre*. Super Apocalipsim, éd. F. Castaldelli. Rome, 1970, p. 184). См.: G. Lobrichon. Encore Mélusine: un texte de Geoffroy d Auxerre // Bulletin de la société de mythologie française, LXXXIII, 1971, pp. 178-180.

<sup>41</sup> Cl. Lévi-Strauss. Le Triangle culinaire // L'Arc, № 26, 1966,

pp. 19-29.

<sup>42</sup> См.: S. Moscovici. La Société contre nature. Paris, 1972; а вот что говорит об этом К. Леви-Стросс: «Следует,

быть может, принять во внимание, что взаимосвязь природы и культуры внешне ничем не напоминает иерархическую зависимость одной от другой и несводима к этой зависимости. Это скорее синтетическое воспроизводство, возникновение которого обусловлено определенными церебральными структурами, которые сами являются порождением культуры» (Préface à la 2<sup>e</sup> éd. des Structures élémentaires de la parenté. Paris - La Haye, 1967, p. XVII).

<sup>43</sup> О соотношении *Silva* — *Silvaticus* — *Sauvage* (нем. Wald — Wild) см.: *W. von Wartburg*. *Französisches Etymologisches Wörterbuch* 11, Bâle, 1964, ss. 616—621, но главным образом: *J. Trier*. *Venus, Etymologien und das Futterlauf* (Münsterische Forschungen 15), Köln, 1963, ss. 48-51.

<sup>44</sup> См.: *M.D. Chenu*. *La nature et l'homme. La Renaissance du XIII<sup>e</sup> siècle // La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle*. Paris, pp. 19-51.

<sup>45</sup> Одно из наиболее притягательных взаимодействий имеет семантическую природу. Лес (*silva*) — это одновременно и лес, и сырье (греч. *hylê*); средневековая мысль обыгрывала это совпадение.

## 226

См. работу: *J. Györy*. *Le Cosmos, un songe // Annales Universitatis Budapestinensis, Sectio philologica*, 1963, pp. 87—110, автор которой попытался воспользоваться им для объяснения смысла романа Кретьена.

<sup>46</sup> См.: *P. Gallais*. *Perceval et l'initiation*. Paris, 1972, pp. 28-29, 40—43; выводы подлежат тщательной проверке.

<sup>47</sup> См.: *M. Zink*. *La Pastourelle. Poésie et Folklore au Moyen Âge*. Paris — Montréal, 1972; положения этой работы во многом совпадают с мыслями, высказанными в настоящем исследовании, особенно см. с. 100-101.

<sup>48</sup> Этот эпизод неоднократно комментируется в книге: *P. Gallais*. *Perceval et l'initiation*. Paris, 1972.

<sup>49</sup> См.: *J.B. Williamson*. *Elyas as a Wild Man in Li Estoire del Chevalier au Cisne // Mélange L.F. Solano*, Chapel Hill, 1970, pp. 193-202.

<sup>50</sup> См.: *A. Dickson*. *Valentine and Orson. A Study in Late Medieval Roman*. New York, 1929.

<sup>51</sup> См.: *A. Dickson*. *Op. cit.*, p. 326; *R. Bernheimer*. *Wild Men...*, p. 18.

<sup>52</sup> Вспомним об античных кентаврах в роли воспитателей.

<sup>53</sup> *Tz. Todorov*. *La Quête du récit // Critique*, 1969, pp. 195-214 (наст. цит. с. 197). В литературе XIII в. имеется аллегорическое прочтение эпизода с Ивейном: *Huon de Méry*. *Le Tournoiement d'Antecrit*, éd. G. Wimmer. Marburg, 1988. О переходе от символа к аллегории см., напр.: *H.R. Jauss*. *La transformation de la forme allégorique entre 1180 et 1240: d'Alain de Lille à Guillaume de Lorris // A. Fourrier (édit.). L'Humanisme médiéval dans les littératures romanes du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1964, pp. 107-144.

<sup>54</sup> *P. Haidu*. *Lion-Queue-Coupée. L'écart symbolique chez Chrétien de Troyes*. Genève, 1972; см. также работу: *M.D. Chenu*. *La mentalité symbolique // La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, pp. 159—190.

<sup>55</sup> Обобщающих работ, посвященных какой-либо эпохе, относительно немного: о Средних веках см. цит. соч. Р. Бернхаймера, чья область интересов чрезвычайно обширна. Назовем каталог выставки, проходившей в Гамбургском музее прикладного искусства (1963): *L.L. Möller*. *Die Wilden Leute des Mittelalter*; *W. Mulert*. *Der Wilde Mann in Frankreich // Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 1932, ss. 69-88; а также: *O. Schultz-Gora*. *Der Wilde Mann in*

## 227

*der provenzalischen Literatur // Zeitschrift für Romanische Philologie*, XLIV, 1924, pp. 129-137. Для XVIII в. см.: *F. Tinland*. *L'Homme sauvage. Homo ferus et Homo sylvestris. De l'animal à l'homme*. Paris, 1968; *M. Duckett*. *Antropologie et Histoire au siècle des Lumières*. Paris, 1972. Разумеется, следовало бы в первую очередь включить в комплексное исследование различных — и часто разрушительных — таксономий и саму историю современной антропологии. Эта тема обсуждалась в мае 1973 г. на коллоквиуме, материалы которого были опубликованы: *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, L. Poliakov, éd. Paris - La Haye, Mouton, 1975.

<sup>56</sup> Так, на европейском Западе существует различие между «зимним» дикарем, вооруженным дубиной, нагим, обросшим волосами, который часто ассоциируется с медведем, и дикарем «весенним», опоясанным символической повязкой из листьев — «лиственником», или «майским человеком». О ритуальной «поимке» дикаря, то есть о процессе интеграции обществом тех сил, которые олицетворяет дикарь, см.: *A. Van Gennep*. *Manuel de Folklore français*, 1. III. Paris, 1947, pp. 922-925, 1. IV, 1949, pp. 1488-1502.

<sup>57</sup> См.: *A. Aarne*, *S. Thompson*. *The Types of the Folktale*, 2<sup>e</sup> révision. Helsinki, 1964, FFC 184, T. 502, pp. 169-170; для Франции: *P. Delarue*, *M. Ténèze*. *Le Conte populaire français*, II. Paris, 1964, contretypage 502, «l'homme sauvage», pp. 221—227. Сказочный сюжет о диком человеке см.: *S. Thompson*. *Motif-Index of Folk-Literature*, VI (index), s.v. Wild Animal. Copenhagen, 1958, особ. III, F. 567.

<sup>58</sup> Разумеется, не все; речь идет о позиции большинства.

<sup>59</sup> См. прекрасную работу: *R. Marienstras*. *La littérature élisabéthaine des voyages et La Tempête de Shakespeare // Société des Anglicistes de l'enseignement supérieure. Actes du Congrès de Nice*, 1971, pp. 21—49. Интерпретацию *Бури* «колониальными народами» см., напр., в: *R. Fernandez Retamar*. *Caliban cannibale*, trad. J.F. Bonaldi. Paris, 1973, pp. 16-63.

<sup>60</sup> В неоднократно цитируемой работе Р. Бернхаймера не хватает главы о диком человеке и Дьяволе.

<sup>61</sup> Полагаю, не стоит уточнять, что в этой работе мы не даем всеобъемлющего толкования *Ивейна*, а лишь стремимся выявить *один* смысловой уровень.

<sup>62</sup> См.: *Annales E.S.C.*, mai-août 1971 // *Histoire et Structure*, numéro spécial.

## 228

<sup>63</sup> О лесе как о традиционном месте рыцарской авантюры говорится в уже упоминавшейся работе: *M. Stouffer*. *Der Wald*. *Op. cit.*, pp. 14—115 (о Броселианде см. с. 45—53). Для Средних веков вопрос: «Где совершаются самые доблестные подвиги: в городе или в лесу?», похоже, можно считать классическим. Ответ

был очевиден: «Городская доблесть ничего не стоит»; см.: *Ch. V. Langlois. La vie en France au Moyen Âge...*, III. Paris, 1927, pp. 239-240.

<sup>64</sup> П. Эду справедливо подчеркнул символическое значение этой «христианской нравоучительной топологии» (ор. cit., p. 37); см. также: Э. Ауэрбах. Мимесис. Пер. Ал.В. Михайлова. М., «Прогресс», 1976, с. 141.

<sup>65</sup> Букв. перевод: «Не было там ничего, что было бы сделано из железа, Все было сделано из меди». — *Прим. перев.*

<sup>66</sup> *P. Haidu. Op. cit.*, p. 38, где автор ссылается на известную работу: *E.R. Curtius. La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. J. Bréjoux. Paris, 1956, pp. 226-247.

<sup>67</sup> Когда мы здесь говорим о герое или о рыцаре, мы вспоминаем и Калогренана, и Ивейна.

<sup>68</sup> Гартман фон Ауэ воспроизводит это сравнение: «Er was einem Mōre gelich» («он был похож на мавра») (v. 427); поражает воображение деталь: подчеркивая родство безумного Ивейна и лесного дикаря, автор дает такое же определение (ст. 3348) и «благородному безумцу» («der edele tōge», v. 3347). Пастух же не является «безумным» в психологическом смысле слова, он — «wälttōg» (v. 440), «лесной безумец».

<sup>69</sup> Многие из этих черт, заимствованных из классической и поздней латинской литературы, стали общими местами (*topos*) средневекового романа. См.: *AM. Crosby. The Portrait...* (voir à l'index, s.v. *Giant herdsman*).

<sup>70</sup> Однако, вопреки утверждению П. Галлэ (*P. Gallais. Op. cit.*, pp. 132—139), в *Повести о Граале* (Е Лескоу edit. Paris, 1972) именно «безобразная девица» (ст. 587—612) сообщает Персевалу спасительное известие, которое потом будет разъяснено отшельником. Портрет девицы отчасти напоминает портрет виллана.

<sup>71</sup> См. прежде всего: *R. Bernheimer. Op. cit.*, pp. 1—48. Следует отметить, что в описании виллана отсутствует упоминание о сексуальной агрессивности, являющейся одной из присущих этому персонажу черт. Взамен имеется традиционное для средневекового топоса дикого человека заявление персонажа о его принадлежности к

## 229

человеческому роду. Среди многочисленных параллелей, которые можно провести, в первую очередь вспоминается пастух из *Окассена и Николетты*, также выступающий в роли помощника героя.

<sup>72</sup> Аналогичный персонаж валлийской сказки повелевает подлинно дикими животными: змеями и дикими кошками, и выглядит он, как это бывает в кельтских сказках, гораздо более непривычно: у него всего одна нога и один глаз. См.: *J. Loth. Op. cit.*, p. 9. У Гартмана фон Ауэ нет ни диких котов, ни медведей, ни змей, а только туры и бизоны, то есть дикие быки.

<sup>73</sup> Это дерево — сосна; она и еще большой дуб из ст. 3012, возле которого Ивейн вновь обретает умственное здоровье, — единственные названные в лесу деревья. Сосна — дерево, не сбрасывающее на зиму свою листву, отчего ему приписывают волшебные свойства (ст. 384—385).

<sup>74</sup> См.: *A. Adler. Sovereignty in Chrétien's Yvain...* Publications of the modern Language Association of America, 1947, pp. 281—307.

<sup>75</sup> См. замечания Тодорова (с. 5-13), критикующего *Анатомию критики* Нортропа Фрая.

<sup>76</sup> *E. Köhler. Le rôle de la coutume dans les romans de Chrétien de Troyes // Romania*, 1960, pp. 386—397: «Злоупотребление источником прекращается, когда он становится частью королевства Артура» (с. 312). Разумеется, по-настоящему это случается только в конце романа.

<sup>77</sup> Подобное изменение знака характерно для обрядов инициации и текстов, звучащих во время этих обрядов; инициационное пространство входит в мир культуры.

<sup>78</sup> Когда Ивейн вновь едва не сходит с ума, его сравнивают с «разъяренным кабаном» (ст. 3518).

<sup>79</sup> У Гартмана фон Ауэ это, действительно, дракон. О значении драконов в искусстве и литературе Средневековья сошлемся на нашу работу: *J. Le Goff. Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge: saint Marcel de Paris et le dragon // Mélanges C. Barbagallo. Bari, 1970, pp. 53-90*, где содержится обширная библиография; см. также: *Ж. Ле Гофф. Другое Средневековье...*, с. 142-168.

<sup>80</sup> В XII в. сравнение той части души, где обитает вождение, со змеем становится общим местом (*topos*). Тем не менее среди средневековых символов образ змеи долгое время сохранял положи-

## 230

тельную коннотацию; природа змеи также амбивалентна (см. статью Ж. Ле Гоффа, цит. выше).

<sup>81</sup> О символических значениях льва и их истоках (в частности, в легенде о святом Иерониме и в сказке об Андрокле) см.: *J. Frappier. Étude sur Yvain*, pp. 108—111; *P. Haidu. Op. cit.*, pp. 71-73; мы убеждены, что в нашем случае лев Ивейна не является, как это часто бывает в средневековой символике, воплощением фигуры Христа. В *Повести о Граале* Персеваль повторяет авантюру Ивейна со львом и змеем; затем во сне он видит двух женщин, одна из которых, оседлавшая змея, олицетворяет синагогу, а другая, сидящая на льве, олицетворяет Христа. Обе системы символических образов дополняют друг друга.

<sup>82</sup> См. прекрасную работу: *G. Sansone. Il sadalizio del leone e di Ivano // Mélanges I. Siciliano. Florence, 1966, pp. 1053-1063*. Дружба с животными была характерна для монахов-пустынников. В данном случае эта аналогия отступает на второй план. См. об этом: *G. Penso. L'amicizia con gli animali // Vita monastica*, 17, 1963, pp. 3—10; *M.J. Falset. Irische Heilige und Tiere im mittelalterlichen lateinischen Legenden. Diss. Bonn, 1960*.

<sup>83</sup> См.: *W. Brand. Op. cit.*, p. 78.

<sup>84</sup> Мы не станем детально воспроизводить достаточно запутанный рассказ о том, как Ивейн оказался замешанным в ссору двух сестер-наследниц, а сохраним только ту сюжетную линию, которая находится в сфере наших интересов и является одной из сюжетных линий романа, а именно отношения Ивейна с диким миром.

<sup>85</sup> Великан намеревается отдать девушку «слугам» (*garçons*), то есть самым ничтожным из прислужников (ст. 3866, 4110, 4114). Об эротических коннотациях дикого человека см.: *R. Bernheimer. Op. cit.*, pp. 121-175.

<sup>86</sup> Сходство между обоими замками особенно заметно в валлийском повествовании об *Овейне* (см.: *R.L.*

Thomson. Op. cit., pp. XXX et LII—LIV). В обоих замках имеется по двадцать четыре девы. У Кретьена на землях вокруг замка Злоключения, как и возле жилища дворянина, есть лужайка (ст. 5345, 5355). В обоих замках герой вкушает роскошную трапезу, в обоих испытывает сексуальное искушение и в обоих побеждает его. Ивейн хранит верность Лодине и отказывается взять освобожденную им девушку, «красивую и милую» (ст. 5369), в жены. Но есть и отличие: в замке дворянина не упоминается о супруге хозяина, тогда как в замке Злоключения присутствует супруга его владельца.

## 231

<sup>87</sup> Сатанаилы вооружены дубинами, «окованными железом и латуною»; об этих дубинах с шипами, обычно запрещенных к употреблению в рыцарских поединках, см.: F. Lyons. Le bâton des champions dans Yvain // Romania, 1970, pp. 97-101.

<sup>88</sup> Мы говорим о тех, кто находится в диком мире, а не о тех, кто, подобно даме Норуазон, исцелившей Ивейна своим волшебным бальзамом, только проходит через него.

<sup>89</sup> Следует отметить, что в «Сказке о диком человеке» (см.: P. Delarue, M. Ténèze, прим. 59, с. 228) проводится четкое различие между дикарем-помощником и дикарем-недругом. Вот краткое содержание сказки: ребенок освободил из плена дикого человека. Затем мальчик был изгнан в дикий мир, где он столкнулся с великанами и жизнь его оказалась под угрозой; дикий человек был единственным защитником мальчика. В конце сказки мальчик вернулся в мир людей вместе с диким человеком, который постепенно адаптировался в этом мире. Последний эпизод, в отличие от предыдущего, избыточен.

<sup>90</sup> Совершенно очевидно, что текст можно истолковать с универсальных антропологических позиций, основываясь на теории переходных ритуалов, и в частности на структурах инициационных обрядов; однако подобный анализ не входит в сферу нашей компетенции и не является нашей задачей.

<sup>91</sup> См.: P. Le Gentil. La Littérature française du Moyen Âge, 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1972, pp. 24-49.

<sup>92</sup> Материалы дискуссии по этому вопросу содержатся в сборнике: Chanson de geste und Höfischer Roman. Heidelberg, 1963 (Studia Romanica, 4). Особый интерес представляют статьи: E. Köhler. Quelques observations d'ordre historico-sociologique sur les rapports entre la chanson de geste et le roman courtois, pp. 21—30; H.R. Jauss. Chanson de geste et roman courtois au XII<sup>e</sup> siècle (Analyse comparative du *Fierabras* et du *Bel Inconnu*). См. также: R. Marichal. Naissance du roman // M. de Gandillac, E. Jeaneau édit. Entretiens sur la renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Paris - La Haye, 1968, pp. 449-482; J. Le Goff. Naissance du roman historique au XII<sup>e</sup> siècle // Nouvelle Revue française, № 238, octobre 1972, pp. 163-173.

<sup>93</sup> L. Gautier. La Chevalerie, nouvelle édition. Paris (s.d.), p. 90.

<sup>94</sup> Cl. Lévi-Strauss. La Geste d'Asdiwal. Loc. cit., pp. 30-31.

<sup>95</sup> «С помощью структурного анализа дать объяснение тому, что в принципе может быть объяснено, но никогда до конца; в осталь-

## 232

ном же постараться выявить — в большей или в меньшей степени -наличие такого типа детерминизма, который следует искать на уровне статистическом или социологическом, уровне, не связанном с историей личности, общества или отдельной его группы» (см.: Cl. Lévi-Strauss. L'Homme nu. Paris, 1971, p. 560).

<sup>96</sup> L'Origine des manières de la table. Paris, 1968, pp. 105—106.

<sup>97</sup> E. Köhler. Ideal und Wirklichkeit in der Höfischen Epik (trad. franç., citée p. 152, n. 1).

<sup>98</sup> G. Raynaud de Lage édit. Paris, 1966.

<sup>99</sup> A. Micha édit. Paris, 1970, v. 3105-3124.

<sup>100</sup> Quelques observations... Loc. cit., p. 27.

<sup>101</sup> См.: H.R. Jauss. Loc. cit, pp. 65-70.

<sup>102</sup> Сходство ритуала посвящения в рыцари и инициационных ритуалов «примитивных» обществ, насколько нам известно, впервые было отмечено в работе: J. Lafitau. Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps. Paris, 1724, I, pp. 201-256, pp. 1-70, 283-288.

<sup>103</sup> Для этого нет необходимости прибегать к рискованным восточным параллелям, как это сделано в работе: P. Gallais. Perceval et l'initiation.

<sup>104</sup> О процедуре посвящения в рыцари см. в работах: Marc Block. La société féodale, II. Paris, 1940, pp. 46-53; J. Flori. Sémantique et société médiévale. Le verbe *adouber* et son évolution au XII<sup>e</sup> siècle // Annales E.S.C., 1976, pp. 915-940.

<sup>105</sup> G. Duby. Au XII<sup>e</sup> siècle: les «jeunes» dans la Société aristocratique // Annales E.S.C., 1964, pp. 835-896, переизд. в: Hommes et Structures du Moyen Âge. Paris, 1973, pp. 213-226. Также см. работы: E. Köhler. Sens et fonction du terme «jeunesse» dans la poésie des troubadours // Mélanges René Crozet. Poitiers, 1966, pp. 569 sq.

<sup>106</sup> G. Duby. Op. cit., pp. 835-836.

<sup>107</sup> Ibid., p. 839.

<sup>108</sup> Ibid., p. 843. О том, как соотносятся куртуазные доблести с браком, см.: E. Köhler. Les troubadours et la jalousie // Mélanges Jean Frappier. Genève, 1970, pp. 543—559.

<sup>109</sup> G. Duby. Op. cit., p. 844.

<sup>110</sup> У Гавейна есть брат, однако в *Повести о Граале* ему отведена роль антигероя.

## 233

<sup>111</sup> Мы приводим эти выкладки с целью побудить кого-нибудь предпринять систематическое исследование структур родства в куртуазных романах.

<sup>112</sup> G. Duby. Op. cit, p. 839.

<sup>113</sup> См.: J. Frappier. Chrétien de Troyes. L'homme et l'Œuvre. Paris, 1957, p. 15.

<sup>114</sup> В *Ивейне* есть борьба за наследство — конфликт двух сестер, двух дочерей сеньора де Шипороза (ст. 4699). Ивейн восстановит в правах *младшую дочь*, у которой отняли наследство.

<sup>115</sup> О раскорчевке и распахивании новых земель см.: G. Duby. L'Économie rurale la vie des campagnes dans l'Occident médiéval. Paris, 1962, pp. 142-169, а также в более сжатом изложении: G. Duby. Guerriers et paysans. Paris, 1973, pp. 225-236. Ж. Дюби полагает, что «наиболее интенсивно данный процесс происходил» между 1075 и 1180 гг. (Guerriers et paysans, p. 228). Напомним, что последняя дата является примерной датой написания *Ивейна*.

<sup>116</sup> Wace. Le Roman de Rou, édit. A.J. Holden. Paris, 1971, v. 6372 sq.

<sup>117</sup> Заметим, что наше толкование текста основано на встречах героя с персонажами мужского пола (в том числе и со львом). Разумеется, возможно и иное толкование, основанное на встречах с персонажами женского пола.

<sup>118</sup> В этом заключается особенность романа Кретьена. В валлийском тексте *Овейна*, где отшельник отсутствует, лесной дикарь находится на поляне, а схватка между львом и змеей происходит на небольшой возвышенности; см.: J. Loth. Op. cit., pp. 9 et 38. Наиболее любопытной вновь оказывается интерпретация Гартмана фон Ауэ: Калогренан подъезжает к большому раскорчеванному участку (geriute), странность которого подчеркивается отсутствием там человека (âne die liute, v. 401-402). Дикий бык появляется в поле (gevilde, v. 981). Отшельник не занимается раскорчевкой, он обитает в уже расчищенном месте (niuweriute, v. 3285). Встреча льва и змеи происходит на прогалине (bloeze), герой добирается туда «через груды поваленных деревьев» (v. 3836—3838). Деревья эти срублены не человеком, они попадали сами собой, под воздействием волшебной силы, подобно тому как падали деревья после бури, вызванной Ивейном.

<sup>119</sup> В указ. выше статье А. Адлера (прим. 76, с. 229) отшельник сравнивается с диким пастухом быков: «Черты лица отшельника

## 234

напоминают черты лица пастуха, только лицо отшельника одухотворенное».

<sup>120</sup> См.: G. Duby. Économie rurale, pp. 146—147.

<sup>121</sup> Это исследование можно было бы продолжить, сопоставив *Ивейна* со сказками или мифами, где раскорчевка играет основную роль; так, в повести о Мелюзине «Мелюзина является матерью и корчевщицей» (см.: E. Le Roy Ladurie, J. Le Goff // Annales E.S.C., 1971, pp. 587-622; Le Territoire de l'historien. Paris, 1973, pp. 281-300; Ж. Ле Гофф. Другое Средневековье..., с. 184-199). В крестьянском фольклоре Кабилии корчеватель, тот, кто «очищает от зарослей маки, чтобы превратить их в сад или лужайку», — это сам султан Гарун-аль-Рашид, «возведенный в ранг почти сверхъестественного существа» (Camille Lacoste-Dujardin. Le Conte kabyle. Paris, 1970, p. 130).

<sup>122</sup> См. интересное исследование: P. Le Rider. Le Chevalier dans le conte du Graal de Chrétien de Troyes. Paris, S.E.D.E.S., 1978.

## КОДЕКСЫ НОШЕНИЯ ОДЕЖДЫ И ПРИЕМА ПИЩИ В РОМАНЕ КРЕТЬЕНА ДЕ ТРУА «ЭРЕК И ЭНИДА»\*

Важность кодекса ношения одежды и кодекса приема пищи в культуре любого общества никем не оспаривается. Однако не следует ограничиваться изучением их роли только в социальной практике. Отражение этих правил в произведениях, созданных человеческим воображением, позволяет лучше понять их функцию, и это помимо их собственно литературно-художественного употребления.

В феодальном обществе оба кодекса действовали особенно эффективно, ибо выступали в качестве основного критерия при определении социального статуса человека и занимали важное место в системе ценностей. Видимость, представшая через призму этих правил, приобретала особую убедительность.

В литературных произведениях одежда и еда определяли общественное положение персонажей, символизировали определенные повороты сюжета, подчеркивали знаменательные моменты повествования.

С присущим ему талантом Кретьен де Труа использовал оба кодекса.

В этой статье я намереваюсь ограничиться составлением перечня одежды и еды и определением функций кодекса ношения одежды и кодекса приема пищи в *Эреке и Эниде*. Работу эту я посвящаю Рене Луи, сумевшему, как никто иной, понять и показать значимость литературных произведений как исторических источников в самом широком смысле этого термина. Старофранцузский текст приводится по изданию Марио Рока; перевод его на современный язык выполнен ученым, дань уважению которому мы отдаем<sup>1</sup>.

Рассматривая костюм, я сознательно исключаю описание боевых доспехов, оставляя, таким образом, в стороне существенный элемент ролевой игры, участниками которой являются мужчина и женщина. В более полной и углубленной работе, которая, возмож-

## 236

но, станет делом будущего, воинское снаряжение, разумеется, не останется в стороне.

Первым упоминанием об одежде в романе является описание костюма героя, рыцаря Эрека. Эрек -

один из тех, кому надлежит участвовать в травле белого оленя, старинном обычае, который решил восстановить король Артур. Многие рыцари сомневаются в правильности решения Артура, а Гавейн открыто выражает свои сомнения. Эрек также не согласен с королем, он занял особую позицию, примиряющую повиновение Артуру, правила куртуазного поведения и свое личное мнение. Он принимает участие в охоте, но издалека, в качестве рыцаря, состоящего при королеве Геньевре. Для этого события он выбрал соответствующий наряд, напоминающий одновременно и парадное платье, и воинское облачение, и при этом достаточно дорогой, чтобы обозначить свой социальный статус: королевский сын, славный рыцарь Круглого стола.

*Sor un destrier estoit montez,  
afublez d'un mantel hermin [...]  
S'ot cote d'un diapre noble  
qui fu fez an Constantinoble;  
chaucies de paile avoit chauciees,  
molt bien fetes et bien taillies;  
et fu es estriés afichiez,  
un esperons a or chauciez;  
n'ot avoec lui arme aportée  
fors que tant seulement s'espée.* (v. 94—104)

(Он сидел на боевом коне, на нем был плащ из шкур горностая. Куртка на нем была из дорогого, затканного цветами прочного шелка, изготовленного в Константинополе, и шоссы, золотом расшитые, прекрасно скроенные и отменно сшитые. Ноги его были вдеты в стремяна, у него были золотые шпоры, однако из оружия у него был только меч.)

Таким образом, одежда отражает общественное положение Эрека и занятую им позицию.

Следующим эпизодом, где есть описание костюма, становится появление героини, прекрасной Эниды. Эпизод этот хорошо известен, но в связи с ним возникает ряд вопросов.

Преследуя рыцаря, девицу и карлика, оскорбивших королеву, Эрек останавливается у старого благородного рыцаря. Задачей

### 237

Кретьена в данном эпизоде является показать благородное звание и ум вассала и одновременно бедность его и его семьи: жены и дочери. Эрек всерьез собирается жениться на Эниде: ему не пристало заключать неравный брак, и с его стороны весьма учтиво возвысить семью своей возлюбленной.

Появляется Энида. Она одета со вкусом, но бедно, на ней надета всего лишь одна рубашка и платье с рукавами (*chainse*); рубашка и платье белые, рубашка сшита из тонкого полотна, но платье продрано на локтях:

*La dame s'an est hors issue  
et sa fille, qui fu vestue  
d'une chemise par panz lee,  
deliee, blanche et ridee;  
un blanc cheinse ot vestu desus,  
n'avoit robe ne mains ne plus,  
et tant estoit li chainses viez  
que as costez estoit perciez  
povre estoit la robe dehors,  
mes desoz estoit biaux li cors.* (v. 401-410)

(Рыцарь зовет своих жену и дочь-красавицу; они работали в рукодельне, не знаю я, какую они работу выполняли. Дама вышла оттуда вместе с дочерью, которая была одета в белую широкую рубашку из тонкой ткани и со многими складками; поверх рубашки надето было простое платье белое; иной одежды на ней не было. Платье было так сильно изношено, что порвалось на локтях. Наряд был убог, но тело, кое он скрывал, было прекрасно.)

Затем Эрек отправляется биться за ястреба и увозит с собой Эниду; в этом же поединке он отомстит злому рыцарю. Энида следует за ним в своем нищенском одеянии, на коне с бедной упряжью. На девушке нет ни пояса, ни плаща.

*La sele fu mise et li frains;  
desliee et desafuble  
est la pucelle sus montee,* (v. 738—740)

(Лошадь оседлали и надели на нее уздечку; без пояса и плаща девица села на коня и не заставила

себя упрашивать.)

После победы в поединке за ястреба Эрек просит руки Эниды и не встречает отказа; он собирается везти девушку ко двору короля

### 238

Артура, чтобы там жениться на ней. Он перечисляет приданое (*Morgengabe*), которое он принесет своей жене и доходами с которого станут пользоваться ее родители, ибо они должны быть возвышены до положения, достойного их звания, а также звания, коего достигнет их дочь. Дары его будут состоять из замков и одежды: *Einz que troi jor soient passez*

*vos avrai anvoie assez*

*or et argent et veir et gris*

*et dras de soie et de chier pris*

*por vos vestir et vostre fame...* (v. 1325—1329)

(И трех дней не пройдет, как я пошлю вам в достатке золота и серебра, беличьих мехов, дорогих шелковых тканей, дабы вы оделись, и вы, и ваша жена, коя теперь приходится мне дорогой и любезной матушкой...)

Затем он сообщает о своем решении увезти Эниду в том наряде, который надет на ней сейчас:

королева даст ей одежды, достойные ее. *Demain droit à l'aube del jor,*

*an tel robe et an tel ator,*

*an manrai vostre fille a cort:*

*je voel qu ma dame l'atort*

*de la soe robe demainne,*

*qui est de soie tainte an grainne.* (v. 1331—1336)

(Завтра с первыми лучами зари я повезу вашу дочь ко двору в том платье и в той одежде, что на ней надета; хочу, чтобы королева нарядила ее в свое парадное платье из алого шелка.)

Такое решение изумляет не столько отца и мать Эниды, не помышляющих перечить своему будущему зятю, сколько ее двоюродную сестру и ее дядю, богатого графа. Они хотят дать Эниде красивое платье.

«*Sire, fêt ele, molt grant honte*

*Sera a vos, plus qu'a autrui*

*se cist sires an mainne a lui*

*vostre niece, si povrement*

*atornee de vestemant».*

*Et li cuens respont: «Je vos pri,*

*ma dolce niece, donez li*

*de voz robes que vos avez*

*la melior que vos i avez».* (v. 1344—1352)

### 239

(«Государь мой, великий позор будет вам как никому иному, если этот господин увезет с собой вашу племянницу в таком убогом наряде», — говорит сестра Эниды графу. Граф ей отвечает:

«Прошу вас, милая племянница, дайте ей одно из ваших платьев, то, которое вы считаете самым лучшим».)

Однако Эрек возражает. Только королева должна одеть Эниду.

«*Sire, n'an parlez mie.*

*Une chose sachiez vos bien:*

*ne voldroie por nule rien*

*qu'ele eilst d'autre robe point*

*tant que la reine li doint».* (v. 1354—1358)

(«Государь мой, не след более говорить об этом. Знайте: она наденет только то платье, которое изволит дать ей королева, на другое платье я не соглашусь ни за что на свете».)

Итак, Энида едет ко двору

*el blanc chainse et an la chemise* (v. 1362)

(в белом платье и рубашке).

Комментаторы нередко заходили в тупик, пытаясь найти объяснение подобному упрямству Эрека, желавшему привезти Эниду ко двору в ее бедной одежде. Неоднократно приводившиеся объяснения психологического характера кажутся мне необоснованными и даже неуместными.

На мой взгляд, решение Эрека основано на двух, соединившихся в данной ситуации воедино, обрядах. Во-первых, это свадебный обряд, являющийся ритуалом перехода от одного состояния к



другому. Здесь мы присутствуем при прохождении первой стадии обряда — стадии расставания. Будущая супруга покидает родительский дом, однако во всем остальном положение ее должно оставаться неизменным. В настоящем случае это особенно необходимо, так как предстоящий брак является не только переходом от незамужнего состояния к замужнему, переходом из одной семьи в другую, из одного дома в другой, но и связан с повышением общественного положения, переходом от бедности к богатству. Совершение этого перехода посредством соблюдения кодекса ношения одежды должно произойти только на следующей стадии, подобно одному из тех ритуалов, которые Ван Геннеп называл «второстепенными обрядами». Имеются и другие доводы. Я полагаю, что основной темой романа являются взаимоотношения супругов. По мнению Кретьена, между

#### 240

мужем и женой должны существовать отношения равенства, но это равенство допускает определенное превосходство мужчины над женщиной. Таким образом, не нарушаются средневековые христианские понятия о браке и об отношениях супругов. Кретьен неоднократно настаивает на равенстве Эрека и Эниды. Прежде чем равенство это будет освящено браком, а в конце романа коронованием Эрека и Эниды, оно выражается через равенство по отношению к важнейшим ценностям аристократической системы: куртуазности, красоте, «великодушию» (мудрости), отваге.

*Molt estoient igal et per  
de corteisie et de biauté  
et de grant debonereté.  
Si estoient d'une meniere,  
d'unes mors et d'une matiere,  
que nus qui le voir volsist dire  
n'an poïst le meillor eslire  
ne le plus bel ne le plus sage.*

*Molt estoient d'igal corage  
et molt avenoient ansamble. (v. 1484—1493)*

(Они были равны и в одинаковой степени отличались вежеством, красотой и великодушием. Они настолько походили друг на друга поведением, воспитанием и характером, что, скажу честно, ни один человек не смог бы определить, кто из них лучше, красивее или умнее. Оба отличались чистотой души и великолепно подходили друг другу.)

Главное превосходство Эрека над Энидой заключается в том, что он — воин, высокородный рыцарь, сын короля. В свое время (сейчас ему двадцать пять лет) он был посвящен в рыцари. Энида также должна будет достичь высшего положения. Артур же по случаю свадьбы Эрека и Эниды посвятит в рыцари сотню молодых людей. Геньева даст Эниде новые роскошные одежды. Это тоже своего рода посвящение. Посвящение в женщины посредством платья, дарованного королевой.

Тем временем кортеж, сопровождающий Эрека и Эниду ко двору, должен облачиться согласно парадному регламенту:

*N'i remaint chevalier ne dame  
qui ne s'atort por convoier  
la pucele et le chevalier. (v. 1416—1418)*

#### 241

(Не было ни одного рыцаря, ни одной дамы, кто бы, отправляясь провожать девицу и рыцаря, не надел свои парадные одежды.)

Когда жених и невеста прибывают ко двору, Эрек объясняет королеве, чего он ждет от нее:

*«Povretez li a fet user  
ce blanc chainse tant que as cotes  
an sont andeus les manches rotes.  
Et ne por quant, se moi pleüst,  
boenes robes asez eilst,  
c 'une pucele, sa cosine,  
li volt doner robe d'ermine  
de dras de soie, veire ou grise;  
mes ne volsisse an nule guise  
que d'autre robe fust vestue*

*tant que vos l'eüssiez veüe.*

*Ma douce dame, or an pansez,*

*car mestier a, bien le veez,*

*d'une bele robe avenant».* (v. 1548—1561)

(«От бедности она так износила это белое платье, что оба рукава продрались на локтях. Но если бы я позволил, у нее не было бы недостатка в добротных платьях, потому что одна девушка, ее двоюродная сестра, хотела дать ей шелковое платье с обшивкой из горноста и пушистого беличьего меха; но я ни за что на свете не согласился бы, чтобы она надела иное платье прежде, чем вы ее увидите. Любезная госпожа моя, теперь позаботьтесь о ней, ибо, как вы сами видите, она нуждается в красивом платье, что было бы ей к лицу».)

Геньевра тотчас соглашается и говорит, что даст Эниде одно из своих платьев (*boene et bele... fresche et novele*, «хорошее и красивое... неношеное и новое») (v. 1563—1566). Она ведет ее к себе в большой покой и велит принести новое блио и плащ, специально подобранный к платью, которое она сшила для себя. Соблюдая правила курзуазии, запрещающие ей давать Эниде ношеное платье, Геньевра дарит девушке свой собственный новый наряд, как если бы та была во всем ей подобна. Таким образом через костюм происходит подлинная идентификация личности в обществе.

Кретьен пространно описывает новые одежды королевы, посредством которых совершается посвящение Эниды. Это один из

## 242

наиболее ярких эпизодов, занявший восемь десятков строк (1572—1652). Историки средневекового костюма считают его одним из наиболее точных описаний парадного женского наряда. Все имеющееся в нем изобилие деталей, соответствующих *pes plus ultra* богатства и красоты женского костюма: редкие меха, шелка, золото, драгоценные камни, яркие краски, пояса, различные украшения и отделки, — все это служит для того, чтобы вознести Эниду на вершину роскоши в одежде.

Незадолго до свадьбы Эрек исполняет обещания, данные родителям невесты, и приказывает нагрузить пять выючных лошадей слитками драгоценных металлов и богатыми одеждами; богатый груз сопровождают десять рыцарей и десять слуг.

*Cinq somiers sejoirnez et gras,*

*chargiez de robes et de dras,*

*de boqueranz et d'escarlates*

*de mars d'or et d'argent an plates,*

*de veir, de gris, de sebelins,*

*et de porpres er d'osterins.* (v. 1805—1810)

(Пять выючных лошадей, отдохнувших и тучных, нагружены одеждами и тканями белыми и цветными, золотыми и серебряными слитками, пушистыми шкурками серой белки, мехом белки рыжей и соболями, тафтой и камкой дорогими.)

После одежды, выступающей в качестве приданого и подарка, появляется одежда как неперенный признак праздника, торжественной церемонии.

Настает свадьба Эрека и Эниды, прибывают знатные гости, среди которых немало королей. Вот первый из них, «Гаррас из Корка, король надменный», с пятью сотнями богато одетых рыцарей.

*Gavraz, uns rois de Corques fiers,*

*i vint a.vc. chevaliers*

*vestuz de paisle et de cendax,*

*mantiax et chaucex et bliax.* (v. 1913—1916)

(Гаррас из Корка, король надменный, прибыл туда с пятью сотнями рыцарей, одетых в злато и шелка, в плащах, шосссах и блио.)

Когда по случаю свадьбы Артур посвящает в рыцари сто молодых людей, он дарит каждому красивую одежду; более того, он дает им возможность выбрать эту одежду. Щедрый дар в виде одеж-

## 243

ды становится наградой посвященному: юный рыцарь может сделать свой выбор, подобно взрослому воину. Дарение одежды исполняет здесь функцию обряда посвящения в рыцари.

Жонглерам, которые развлекают приглашенных на свадьбу, жалуют дорогие подарки, и прежде всего красивую одежду. *Et molt bel don donné leur furent:*

*robes de veir et d'erminetes,  
de conins et de violetes,  
d'escarlate grise ou de soie.* (v. 2058-2061)

(И богатых даров им надарили: одежду, подбитую мехом пушистой белки, кролика и белки гладкой, платье из сукна и шелка, пунцовое и цвета лесной фиалки.)

Участники кортежа, сопровождающие Эрека и Эниду — главным образом Эниду - в ее новое жилище и торжественно приступающие к исполнению последней части обряда бракосочетания, а именно к свадебным торжествам, венчающим церемонию, разумеется, достойно одеты.

*Érec ne volt plus sejourner:  
sa fame comande atorner  
des qu'il ot le congié del roi,  
et si reçut a son conroi  
.L.X. chevaliers de pris*

*a chevax, a veir et a gris.* (v. 2237-2242)

(Эрек не хочет более задерживаться, он велит жене подготовиться к отъезду, который состоится, как только он попрощается с королем. С собой он берет шестьдесят доблестных рыцарей, все на конях, в одежде на беличьем меху, и пушистом, и гладком.)

Прибыв в королевство Эрека, Энида совершает ряд ритуальных действий, завершающих свадебный обряд. В этом романе, где Богу и религии отведено настолько скромное место, что о них — так и хочется сказать — вспоминают, только когда без этого не обойтись, когда надо напомнить, что действие разворачивается в христианском мире, Энида исполняет предписанные религией обряды. Обращаясь с просьбой к Богородице даровать ей наследника, дабы род королевский не прерывался в веках, она возлагает на алтарь великолепную ризу. Изначально риза эта была богатым шелковым златотканым облачением «дивной красоты», сшитым феей Морга-

**244**

ной для своего возлюбленного; королева Геньева с помощью императора Гаса хитростью сумела заполучить его. Она сшила из него ризу и повесила ее у себя в часовне, а затем отдала Эниде, когда та покидала двор Артура.

Появление в подобном контексте волшебной одежды, «чудесным образом» поставленной на службу христианской вере и превращенной в бесценный дар, очередной раз подчеркивающий щедрость, проявленную Геньевой по отношению к Эниде, укрепляет узы, соединяющие Эниду и королеву.

Наконец, когда Эрек, поглощенный любовью к Эниде, пренебрегает турнирами, он тем не менее посылает на них своих рыцарей; дабы сохранить при этом свое достоинство, он богато одевает своих людей.

*Mes ainz por ce moins ne donnoit  
de rien nule a ses chevaliers  
armes ne robes ne deniers:  
nul leu n'avoit tornoiemant  
nes anveast, molt richemant  
apareilliez et atornez.* (v. 2446-2451)

(Но он по-прежнему одарял своих рыцарей одеждой, оружием и деньгами. Он посылал их на все турниры, и были они богато одеты и прекрасно снаряжены.)

Далее следует вторая часть *Эрека и Эниды*. После свадьбы начинается испытание супругов.

В объятиях Эниды Эрек забыл о долге рыцаря. Энида, опечаленная слухами, порочащими ее мужа, решает предупредить его. Эрек внимает словам жены, однако обходится с ней сурово.

Отправляясь, как и подобает настоящему рыцарю, на поиски приключений, он не только приказывает жене следовать за ним, но и назначает ей испытание: запрещает первой заговаривать с ним. Здесь я сознательно пренебрегаю глубинным фольклорным началом, присутствующим как в данном романе, так и во всем творчестве Кретьена де Труа. В поведении Эрека я усматриваю желание наиболее полно осуществить равноправие в супружеском союзе, заключенном им с Энидой. Он продолжает возвышать ее до своего уровня, дабы поставить ее вровень с собой. Ее более низкое положение состоит в том, что она не ищет приключений, не ведет полную опасностей жизнь рыцаря. Значит, ей придется отправить-

**245**

ся с ним странствовать и делить с ним грозящие ему опасности; а так как она не может сражаться, у нее будет свое собственное испытание - испытание молчанием. В то же самое время, согласно

учению Церкви, женщина не может достичь полного равенства с мужчиной; этим же постулатом на практике руководствовались и аристократы, несмотря на придуманные законы куртуазной любви, утверждавшие обратное. По сравнению с мужчиной женщина должна занимать более низкий, подчиненный уровень. В согласии со средневековым менталитетом и институтами, неравенство вполне вписывается в «сферу равенства»; примером тому служит договор о вассальной зависимости<sup>2</sup>. Дважды Энида чуть было не принизила Эрека. Сначала она заставила его забыть о своих рыцарских обязанностях, любовью своею удерживая его - пусть даже непреднамеренно — подле себя. Затем она — пусть не напрямую, пусть косвенным образом - преподнесла ему урок. Ощущая потребность упрочить свое влияние на супругу, Эрек приглашает ее ехать вместе, отправиться с ним рядом по дороге свершения их жизни и судьбы, каковой является рыцарская авантюра.

В этой части романа кодекс ношения одежды играет меньшую роль. Да и как может быть иначе, если действие чаще всего происходит в лесу, месте, где рыцаря ждут подлинные испытания, где нет повода соблюдать правила ношения одежды и выставлять наряды напоказ. В лесу первостепенную важность приобретает одежда воина, рыцаря, которой я сознательно не касаюсь в этой статье.

Но даже отдельные упоминания об одежде героев представляют определенный интерес.

Когда Эрек решает отправиться на поиски приключений, он приказывает рыдающей Эниде надеть самое красивое из ее платьев.

*«Levez de ci, si vos vestez  
de vostre robe la plus bele  
sor vostre meillor palefroï»,* (v. 2576-2578)

(«Вставайте с кровати, надевайте самое красивое ваше платье и прикажите оседлать вашего лучшего скакуна».)

Смысл этого приказа ускользает от Эниды; мы же попытаемся его истолковать. Так как Эрек решил взять с собой жену, он хочет, чтобы она надела самую красивую одежду, равно как и себе он приказывает принести самое красивое оружие (ст. 2632-2657). Это соблюдение равенства во внешнем виде и в подготовке к приключению.

#### 246

А вот и первый результат — вид богато одетой дамы разжигает алчность в рыцаре-разбойнике, выехавшем навстречу из леса:

*Mes molt est richement vestue.* (v. 2805)

(Уж очень одежда на ней богата.)

Во всех остальных приключениях наиболее притягательной будет красота Эниды, а не ее платье. Затем приходится ждать выздоровления Эрека от ран, нанесенных Гивретом, для того чтобы правила ношения одежды вновь приобрели смысл для примирившихся супругов, вышедших победителями из всех испытаний. Им обоим Гиврет дарит роскошные одежды.

*Quant il pot aler et venir  
Guivrez ot fet deux robes feire,  
l'une d'ermine et l'autre veire,  
de deux dras de soie divers.  
L'une fu d'un osterin pers  
et l'autre d'un bofu roié  
qu'au presant li ot anvoïé  
d'Escoce une soe cousine.  
Énide ot la robe d'ermine  
et l'osterin qui molt chiers fu,  
Érec la veire o le bofu,  
qui ne revaloit mie mains.* (v. 5184—5195)

(Когда он смог встать и начать ходить, Гиврет велел сшить два наряда, один подбитый горностаем, другой с отделкой из серой белки; оба наряда были разного шелка. Один наряд из восточного шелка цвета синевы морской, другой — из шелка в полоску, что из Шотландии сестрой двоюродной Гиврета прислан брату в подарок. Энида получила платье из дорогого шелка восточного с горностаевой отделкой, платье Эрека было из шелка плотного и подбито серой белкой, столь же ценной.)

Супруги получили в дар от Гиврета платье в знак двойного исцеления: физического и душевного. Возвращение к прежнему социальному положению прервется в третьей части романа, где героя

ожидает главная авантюра, решающее испытание, «радость двора».

#### 247

Эрек победил, супругов ожидает торжественное завершение авантюры. Возвеличивание супругов показано в трех эпизодах, в которых снова обретает значимость кодекс ношения одежды.

В первую очередь это возвращение ко двору короля Артура, средоточию доблести, символу порядка и цивилизации.

Прежде чем предстать перед Артуром, Эрек, Энида и Гиврет переодеваются в свое самое лучшее платье:

*As ostex vienent, si s'aeisent,  
si se desvestent et atornent,  
de lor beles robes s'atornent;  
et quant il furent atorné,  
a la cort s'an sont retorné.* (v. 6402—6406)

(Они идут в дома, снимают доспехи, одежды те, в которых были, а затем облачаются в свое самое красивое платье. Когда же они готовы, они отправляются во дворец.)

Возвращение знаменуется надеванием парадных одежд. Второй эпизод - смерть короля Лака, отца Эрека. Это время траурных одежд — одежд, символизирующих переход: для покойного — к смерти, для супругов-наследников - к возвышению и королевской власти. По такому случаю вновь появляются клирики, а с ними и бедный люд. Они - те, кому по такому случаю щедрою рукой раздается одежда.

*Molt fist bien ce que fere dut:  
povres mesaeisiez eslut  
plus de cent et .LX. IX.  
si les revesti tot de nuef;  
as povres clers et as provoires  
dona, que droiz fu, chapas noires  
et chaudes pelices desoz.* (v. 6475—6481)

(Он прекрасно исполнил все, что полагалось исполнить: он выбрал более ста шестидесяти девяти нищих в нужде и одел их во все новое; бедным клирикам и святым отцам он по справедливости даровал черные плащи на меховой подкладке.)

И наконец, яркой демонстрацией пышных одежд становится коронование Эрека и Эниды в Нанте, которое совершают Артур и Геньева.

#### 248

По такому случаю Артур необыкновенной своей щедростью превосходит Александра и Цезаря; дарение одежды вновь выступает на первый план:

*chevaux dona a chascun trois,  
et robes a chascun trois peire,  
por ce que sa corz mialz apeire.  
Molt fu li rois puissant et larges:  
ne donna pas mantiax de sarges,  
ne de conins ne de brunetes,  
mes de samiz et d'erminetes,  
de veir antier et de diapres,  
listez d'orfrois roides et aspres.* (v. 6602—6610)

(...он дал каждому по три скакуна и по три пары платья, чтобы двор его прославился еще большей пышностью. Король был необычайно могуществен и щедр: плащи были не саржевые на подкладке из кроличьего меха или рыжего меха беличьего, но из парчи с подкладкой горностаевой, а также из цельных шкурок белки серой с мехом переливчатым, с отделкой драгоценной, тяжелой от украшений богатых.)

Снова к изобилию присоединяется возможность выбора для каждого:

*Li mantel furent estandu  
a bandon par totes les sales;  
tuit furent gitié hors des males,  
s'an prist qui vost, sanz contrediz* (v. 6624-6627)

(Плащей во множестве было разбросано по всем залам; их достали из сундуков, и теперь их брал каждый, кто хотел, без всякого стеснения.)

Когда же речь заходит об Эниде, ее вновь украшает Геньева: *Quantque pot, d'Enide atilier*

*se fut la reïne penee.* (v. 6762—6763)

(Королева взяла на себя труд убрать Эниду как можно краше.) Исходя из принципа зеркальной симметрии, теперь, в отличие от свадебного обряда, детально расписан наряд Эрека, ибо молодой король является главным героем церемонии. Его необыкновенное, чудесное платье, изготовленное четырьмя феями, известно в истории благодаря описанию Макробия. Одежда, воистину

**249**

содержащая свод премудростей, ибо феи изобразили на ней четыре науки квадривиума: геометрию, арифметику, музыку и астрономию. Одежда отделана мехом диковинных зверей, которые водятся в Индии и называются *berbiolettes*.

*La pane qui i fu cosue  
fu d'unes contrefetes bestes  
qui ont totes blondes les testes,  
et les cors noirs com une more,  
et les dos ont vermauz desore,  
les vantres noirs et la coe inde;  
itex bestes naissent en Inde,  
si ont berbioletes non,*

*ne manjiient se poissons non  
quenele et girofle novel.* (v. 6732—6741)

(На подкладку пошел мех диковинных зверей, у которых голова совершенно белая, а тело черное, словно ежевика, спина с багряной полосой, живот черный, а хвост синий; звери эти водятся в Индии и называются бербиолетами, они едят только рыбу, корицу и пряную гвоздику.)

Одежду дополняет плащ с застежками из драгоценных камней, оправленных в золото.

Молодой король, обладающий почти сверхъестественной властью, коронован другим королем, а именно королем Артуром, почерпнувшим в поцелуе, дарованном белому оленю, новую легитимность, источником которой является чародейство. Эрек, которому вместе с Энидой предстоит стать центром другого образцового двора, сравнимого с двором короля Артура, выставляет напоказ — вместе с короной и скипетром — чудесную одежду, дарующую ему власть над чародейскими силами прежде, чем епископ посредством помазания доверит ему христианскую духовную власть.

\* \* \*

Кодекс приема пищи в *Эреке и Эниде* встречается не так часто, как кодекс ношения одежды. Иногда оба свода правил согласуются, а иногда правила приема пищи функционируют самостоятельно.

В доме рыцаря они выполняют свою роль, символизируя звание и положение хозяина. Действительно, старик предлагает Эреку трапезу, которая, будучи, как и подобает при его бедности, скром-

**250**

ной, тем не менее свидетельствует об усилиях, затраченных им на ее приготовление, а также о его щедрости: угощение достойно высокого положения гостя. Единственный слуга в доме обнищавшего рыцаря является хорошим поваром. За неимением дичи он подает мясо в двух видах: вареное и жареное, а также мелкую птицу.

*Cil atornoit an la cuisine  
por le soper char et oisiax.  
De l'atorner fut molt isniax,  
bien sot apareillier et tost  
char cuire et an eve et an rost.* (v. 488—492)

(Слуга на кухне готовил на ужин мясо и птицу. Он быстро справился с этой работой; он умел хорошо и быстро готовить мясо, как вареное, так и жареное.)

Трапеза обставлена по всем правилам: столы, скатерти и тазики с водой:

*Quant ot le mangier atorné  
tel com l'an li ot comandé,  
l'eve lor done an deus bacins,  
tables et nappes et bacins,  
fu tost apareillié et mis,  
et cil sont au mangier asis;  
trestot quanque mestiers lor fu*

*ont a lor volanté eü.* (v. 439—500)

(Когда слуга исполнил распоряжение и приготовил еду, он принес им два тазика с водой для мытья рук; затем он споро постелил скатерть, накрыл на стол, расставил бокалы. Они сели за стол; и всего, что каждый захотел отведать, было вволю.)

На свадьбе Эрека и Эниды угощения также в достатке. Артур умеет проявить щедрость и в отношении съестного, однако пищу Кретьен описывает более скупой, нежели одежду, игры, шествия и турниры.

*Li rois Artus ne fu pas chiches:*

*bien comanda as penetiers*

*et as queuz et aus botelliers*

*qu'il livrassent a grant planté,*

*chascun selonc sa volonté,*

*et pain et vin et veneison;*

**251**

*nus ne demanda livreison*

*de rien nule que que ce fust*

*qu'a sa volanté ne l'eüst.* (v. 2006—2014)

(Король Артур скаредом не был. Он приказал хлебодарам, поварам и кравчим раздавать всем хлеб, дичину и вино, каждому вволю. И никто не был обойден, и получал столько, сколько желал.)

На свадьбе нет недостатка ни в дичи, ни в вине, непременно украшении любого благородного пиршества.

В центральной части романа, посвященной приключениям Эрека и Эниды, о еде упоминается четырежды.

В первый раз в связи с голодом, который герои испытали в лесу, где они встретились с благородным юношей.

После сражения с пятью рыцарями Эрек и Энида, которые со вчерашнего дня ничего не ели и не пили, около полудня встречают оруженосца, молодого человека из благородного сословия, в сопровождении двух слуг, несущих хлеб, вино и пять жирных сыров.

Юноша предлагает двум голодным путешественникам эти яства, ибо понимает, что имеет дело с настоящим рыцарем и благородной дамой:

*«De cest blanc gastel vos revest,*

*s'il vos plect un po a mangier.*

*Nel di pas por vos losangier:*

*li gastiax est de boen fromant*

*ne rien nule ne vos demant;*

*boen vin ai et fromage gras,*

*blanche toaille et biax henas».* (v. 3140—3146)

(«Отведайте, пожалуйста, этого пирога из белой муки. Я ничего не стану просить у вас взамен, и мне ничего от вас не надо. Пирог испечен из отличной муки, а еще у меня есть доброе вино и жирный сыр, а также белая скатерть и красивые кубки».)

Завтрак на траве накрыт, и, соблюдая принятый у знати кодекс поведения за столом, оруженосец прислуживает Эреку и Эниде:

*puis a devant ax estandue*

*la toaille sor Verbe drue;*

*le gastel et le vin lor baille*

*un from age lor pere et taille;*

*cil mangièrent qui fain avoient,*

**252**

*et del vin volantiens bevoient;*

*li escuiers devant ax sert,*

*qui son servise pas ne pert.* (v. 3165—3172)

(...он стелит перед ними скатерть на густой траве и ставит на нее пирог и вино, кладет и разрезает сыр. Они едят с большим аппетитом и охотно пьют вино. Оруженосец, прислуживавший им, трудился не напрасно.)

В лесном мире, где Эрек и Энида сблизилась с природой, трапеза естественна, даже когда речь идет не о сырой пище, а приготовленной и сервированной по всем правилам (пирог из пшеничной муки, вино, жирный сыр, белая скатерть, красивые кубки, благородный оруженосец в качестве

прислужника).

Странствования Эрека и Эниды прерываются коротким пребыванием при дворе Артура, однако приключения еще не закончились. Время праздничного пира еще не настало. В субботний вечер, канун воскресенья, когда подают постное, героев ждет ужин. Артур и его гости едят рыбу и плоды, но, уточняет Кретьен, в этом уголке цивилизации есть не только вареная пища, но и сырая: груши вареные и груши сырые.

*Ce fu un samedi a nuit  
qu'il mangièrent poisson et fruit,  
luz et perches, saumons et truites,  
et puis poires crües et cuites.*

*Après souper ne tardent gaire;  
comandent les napes a traire.* (v. 4237—4242)

(Был субботний вечер, они ели рыбу и фрукты: щуку и окуня, лосося и форель, а затем груши сырые и вареные. После трапезы они не засиделись: поев, сразу приказали убирать скатерти.) Третий эпизод, где говорится о еде, совершенно особенный. Энида, считавшая, что Эрек умер, насильно выдана замуж за графа, и ее силой пытаются принудить поесть. Люди графа «принесли и поставили перед ней стол» (ст. 4750). Но она отказывается есть и пить, ибо Эрек, который лежит недвижно перед ней и которого она считает мертвым, хотя на самом деле он всего лишь в продолжительном обмороке, также не может есть.

*«Sire, ja tant con je vivrai,  
ne mangerai ne ne bevrαι,  
si je ne voi mangier einçois*

**253**

*mon seignor, qui gist sor ce dois».* (v. 4777—4780)

(«Государь мой, пока жива, я не стану ни есть, ни пить; до тех пор я не буду этого делать, пока не увижу, как ест мой супруг, что лежит здесь, на этом столе».)

Когда супруга разлучается с супругом, правила приема пищи для нее более не существуют. Сознание возвращается к Эреку, он убивает графа, а затем в доме своего друга Гиврета исцеляется и заново набирается сил. Упоминание о пище возникает одновременно с возвращением к жизни и воссоединением супругов, однако трапезой в полном объеме эту еду еще назвать нельзя — это еда выздоравливающего.

Гиврет хочет угостить Эрека и Эниду холодным пирогом с мясом и предлагает выпить вина, смешанного с водой:

*Et puis li ont un cofre overt,  
s'an fist hors traire trois pasteiz;  
«Amis, fet il, or an tastez  
un petit de ces pasteiz froiz  
vin a eve meslé avroiz;*

*j'en ai de boen set barriez pleins  
mes li purs ne vos est pas sains».* (v. 5104—5110)

(Затем сундук открыли, и Гиврет достал оттуда три пирога с мясом. «Друг, — начал он, — попробуйте один из этих пирогов. И выпейте вина пополам с водой: вино у меня хорошее, семь бочек им полны; но неразбавленное вино сейчас на пользу вам не пойдет».)

Гиврет уговаривает супругов:

*«Biax dolz amis, or essaiez  
a mangier, que bien vos fera;  
et ma dame aussi mangera [...]  
Eschappez estes, or mangiez,  
et je mangerai, biax amis».* (v. 5112—5119)

(«Друг мой любезный, попробуйте поесть, это вам пойдет на пользу; и благородная жена ваша также поест... [...] труды ваши позади. Теперь вы вне опасности, так поешьте же, друзья мои любезные, и я поем с вами».)

Энида дает себя уговорить, но Эрек, будучи недужен, ест не досыта и разбавляет свое вино водой:

**254**

*andui de mangier le sermonent;  
vin et eve boivre li donent, car li  
purs li estoit trop rudes.* (v. 5123—5125)



(...оба уговаривают его поесть, они разбавляют ему вино водой, ибо неразбавленное вино сейчас не пойдет ему на пользу.)

Сестры Гиврета ухаживают за раненым, промывают и перевязывают его раны. Они также кормят его и дают пить, однако позволяют ему есть только пищу, полезную для выздоравливающего, — без пряностей.

*Chascun jor catre foiz ou plus  
le feisoient mangier et boivre,  
sel gardoient d'ail et de poivre.* (v. 5164-5166)

(Четыре раза в день, а иногда и больше, они кормили его и давали пить, но не позволяли ему есть ни чеснока, ни перца.)

В третьей и последней части романа кодекс приема пищи вновь становится актуальным в эпизодах, предшествующих главной авантюре, именуемой «радостью двора», а также в эпизодах, следующих за ней.

Король Эврен, на чьей земле должно свершиться рыцарское испытание, сначала устраивает пиршество в честь Эрека и Эниды, где представлена самая что ни на есть изысканная пища аристократов: битая птица, дичина, плоды и вино...

*Li rois comanda aprester  
le souper, quant tans fu et ore [...]  
quunque cuers et boche covoit  
orent plenierement la nuit,  
oisiax et venison et fruit  
et vin de diverse menière.* (v. 5532—5539)

(Когда урочный час настал, король велел подавать ужин. [...] Все, чего только можно пожелать, в изобилии было на столе в тот вечер: дичина, плоды и вина разнообразные во множестве.)

Однако Эрек не засиживается за столом, ибо его не покидает мысль о «радости двора».

*Molt furent servi lieemant,  
tant qu'Érec estrosseemant  
leissa le mangier et le boivre,  
et comança a ramantoivre  
ce que au cuer plus li tenoit.* (v. 5543—5547)

## 255

(Но главное всего было приятное застолье; ибо удовольствие еще большее, нежели яства, доставляет прием отменный и приветливые лица за столом. Всех радостно обносили едой и питьем; но тут Эрек внезапно прекратил есть и пить и завел речь о том, что волновало его более всего.)

Сражение за «радость двора» обрамлено двумя краткими эпизодами, связанными с едой. В обоих случаях речь идет о «чудесной» пище. Таким образом, и кодекс ношения одежды, и кодекс приема пищи несут на себе печать чародейства.

Когда Эрек проникает в волшебный сад, где ему предстоит опасное испытание, он узнает, что там растут волшебные плоды, зреющие круглый год, но есть их можно только в этом саду. *Et tot esté et tot yver y avoit flors et fruit maür; et li fruiz avoit sel eür que leanz se lessoit mangier mes au porter hors fet dongter; car qui point an volsist porter ne s'an seilst ja mes raler car a l'issue ne venist tant qu'an son leu le remeüst.* (v. 5696-5704)

(Все лето и всю зиму там цвели цветы и зрели плоды. Плоды те обладали одним волшебным свойством: их можно было есть только в этом саду и нельзя было выносить за его пределы: тот, кто захотел бы вынести чудесный плод, не смог бы найти обратной дороги и не находил бы выхода до тех пор, пока не вернул бы плод на место.)

Когда в конце романа Эрек для своей коронации надевает чудесное одеяние, о котором я говорил выше, Кретъен уточняет, что диковинный зверь, загадочный бербиолет из Индии, чей мех пошел на подкладку волшебного платья, «питается только рыбой, корицей и пряной гвоздикой» (ст. 6740-6741).

Наконец, в заключение церемонии коронования наступает гастрономический апофеоз, дополнивший торжество роскоши в одежде. Была приготовлена богатая трапеза, для которой накрыли более пятисот столов. После торжественной мессы пять залов заполнились гостями. Во главе каждого стола сидел либо король, либо герцог или граф, вокруг которого размещалась сотня рыцарей. «Тысяча рыцарей разносят мясо, еще тысяча — вино, а еще тыся-

**256**

ча — иные яства, и все они в новых одеждах, подбитых горностаем» (ст. 6872—6874). Но когда появляется повод описать блюда, Кретъен становится кратким и, виртуозно сменив тему, стремительно добирается до развязки романа, оставляя слушателя (или читателя) несолоно хлебавши.

*De mes divers don sont servi,  
ne por quant se ge nel vos di,  
vos savroie bien reison randre;  
mes il m'estuet a el entendre.* (v. 6875—6878)

(Я мог бы вам рассказать, сколько разных блюд там подавали, но я не стану их вам перечислять, так как есть у меня другие дела.)

Таким образом, кодекс ношения одежды позволил прояснить смысл некоторых структур и узловых моментов истории Эрека и Эниды: отношений между супругами, свадебного и похоронного обрядов, роли короля, отъезда на поиски приключений и возвращения супругов к их прежней жизни. Он исполнил роль основной символической референтной структуры.

Роль кодекса приема пищи более скромная. Однако Кретъен де Труа сумел в полной мере использовать его, например, в эпизоде «Безумия Ивейна». При постепенном одичании Ивейна в отношениях между Ивейном и отшельником в полной мере «работает» система сырого и вареного<sup>3</sup>. Чтобы распознать, где правило, а где исключение, надо в намеченном здесь ключе исследовать все произведения Кретъена. Только тогда можно будет с уверенностью сказать, от чего в первую очередь зависит функционирование правил ношения одежды и приема пищи: от содержания произведения или же от воли поэта<sup>4</sup>.

### Примечания

\* Quelques remarques sur les codes vestimentaire et alimentaire dans *Érec et Énide*. La chanson de geste et le mythe carolingien. Mélanges René Louis, II, 1982, pp. 1243-1258. Опул. на ит. яз. в: J. Le Goff. Il Meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale. Roma — Bari, Laterza & Figli, 1983, pp. 81-100. *Кодексы ношения одежды и приема пищи в «Эреке и Эниде»* 257

<sup>1</sup> Traduction: Chrétien de Troyes. *Érec et Énide*, roman traduit de l'ancien français d'après l'édition de Mario Roques par René Louis... Paris, Librairie Honoré Champion, 1977.

(Перевод Рене Луи, приводимый автором, выполнен в прозе, переводчик его сохраняет. Рус. поэтич. перев.: Эрек и Энида. Перев. Н.Я. Рыковой // *Кретъен де Труа*. Эрек и Энида. Клижес. М., «Наука» (серия ЛП), 1980, с. 5—210. — *Прим. перев.*)

<sup>2</sup> Я попытался показать это в своем исследовании: Le Rituel symbolique de la vassalité // *Simboli e Simbologia nell' Alto Medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, XXIII. Spolète, 1976, pp. 679-788; см.: Ж. Ле Гофф. Символический ритуал вассалитета // *Другое Средневековье*..., с. 211—262.

<sup>3</sup> См.: Ж. Ле Гофф, П. Видаль-Наке. Леви-Стросс в Броселиандском лесу, см. выше, с. 198.

<sup>4</sup> Мне кажется, до сих пор никто не обратил внимания на то, что в знаменитой средневековой поэме «Стихи о смерти» цистерцианца Элиана из Фурамона пища, как это ни странно, занимает ключевое место.

## РЫЦАРИ-ВОИНЫ И ГОРОЖАНЕ-ПОБЕДИТЕЛИ. ОБРАЗ ГОРОДА ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XII в.\*

В XII в. на христианском Западе начинается великая эпоха стремительного развития городов. В произведениях зарождающейся литературы на народных языках город предстает в различных формах, обладает разными значениями и играет — более или менее — важную роль. Возьмем, к примеру, произведения на старофранцузском языке, и в частности две жесты из цикла о Гильоме Оранжевом: *Нимская телега* и *Взятие Оранжа*, четыре из двенадцати лэ Марии Французской: *Ланваль*, *Ионек*, *Лаюстик*, *Элидюк*, и роман Кретъена де Труа *Персеваль, или Повесть о Граале*. Каким же предстает город в этих сочинениях?

В *Нимской телеге* Гильом, после того как он убил «под стенами Рима, на лугу»<sup>1</sup> великана Корсольта (это сражение лежит в основе сюжета *Коронования Людовика*) и помог Людовику, сыну Карла Великого, получить корону и короноваться в Риме, возвращается из леса, где он долго охотился, и въезжает в Париж по Малому мосту. Здесь его племянник Бертран сообщает, что, пока он отсутствовал, Людовик раздал своим баронам фьефы, забыв при раздаче и Гильома, и Бертрана. Людовик щедро одарил своих вельмож — кого землями, кого замками, кого городом, кого

деревней.

Разъяренный Гильом отправляется во дворец и с горечью напоминает императору, чем тот ему обязан. Он победил трех главных императорских врагов: убил Ришара Нормандского, оскорбившего короля перед лицом его баронов; Ги Немецкого, потребовавшего у Людовика корону и город Лан, и захватил в плен Отона под стенами Рима, в месте, называемом Лугом Нерона, где Людовик разбил лагерь; Гильом сам поставил там его палатку и настрелял множество отменной дичи.

## 259

Смущенный Людовик предлагает Гильому четвертую часть своего королевства, четверть Франции: каждое четвертое аббатство и каждый четвертый рынок, каждый четвертый город и каждое четвертое архиепископство. Гильом гордо отказывается: король не должен умалять свое могущество. Разгневанный Гильом покидает Людовика и встречает своего племянника Бертрана; тот успокаивает его и делает ему разумное предложение: он должен попросить у Людовика те земли, которые еще предстоит завоевать.

Попросите у него край испанский,  
Тортелозу с Порпальяр-на-море,  
А также Ним, богатый город,  
И еще Оранж, что славен всюду<sup>2</sup>.

Обрадованный Гильом возвращается к Людовику, тотчас возобновляющему свое предложение; теперь он увеличивает дар вдвое, то есть предлагает Гильому полкоролевства, все, что тот может пожелать «из замков, городов, крепостей иль деревень, донжонов иль фортеций». Гильом от всего отказывается, но на этот раз с улыбкой, и просит даровать ему Испанию и города, что составляют гордость этого края: «Вальсур обширный», «Ним с его прочными крепостными стенами», «Ним с его высокими остроголовыми башнями». Людовик не решается подарить не принадлежащие ему земли. Он вновь предлагает Гильому половину своего королевства:

Разделим поровну все наши города:

Вам Шартр достанется, а мне же — Орлеан<sup>3</sup>.

Наконец Людовик соглашается и вручает Гильому перчатку в знак того, что жалует ему Испанию во фьеф. Затем, поднявшись на возвышение, Гильом призывает вступать к нему в войско «бедных рыцарей», обещая им «казну, владения, замки, земли, башни, крепости».

Начинает поход; но, прежде чем тронуться в путь, Гильом поручает Господу «Францию и Аахен, Париж, Шартр и весь остальной край». Проезжая Овернь, Гильом и его товарищи оставляют справа Клермон — Ферран, «они не заезжают в город и не останавливаются в его богатых домах, ибо не хотят причинять ущерб жителям».

Следуя по Ригорданской дороге, пути паломников и торговцев, Гильом и его товарищи, миновав Пюи, встречают виллана-мусульманина, везущего из Сен-Жиля бочку соли, которую он рассчитыва-

## 260

ет выгодно продать. Гильом, одержимый стремлением попасть в Ним, спрашивает его: «А был ли ты в Ниме, укрепленном городе, где есть все, чего ни пожелаешь?» Выражение «укрепленный город, где есть все, чего ни пожелаешь» (ст. 904) каждый из участников диалога понимает по-своему. Виллан отвечает, что он там был и в городе, вправду, все можно купить, и задешево; но Гильом перебивает его: «Глупец, я не о том тебя спрашиваю». Он хочет знать, как вооружены язычники, составляющие городской гарнизон. Один говорит об экономике, другой - о войне. Виллан ничего не знает о воинском снаряжении. И тут у одного из рыцарей Гильомова войска рождается идея. Глядя на телегу виллана, он замысливает хитрость, своего рода нового Троянского коня: вооруженные рыцари спрячутся в просверленных бочках, и их под видом товаров ввезут в Ним; всего число бочек будет тысяча. Гильом принимает план, рыцари реквизируют у вилланов телеги и волов, а самих вилланов заставляют взять топоры и начать сколачивать бочки. Горе тем, кто пытается возражать: Тот, кто роптал, в этом тотчас раскаялся, Ибо глаза ему выкололи и за шею повесили. (ст. 962-963)

Гильом и его рыцари переодеваются торговцами и погонщиками волов. У них большие кошель, где лежат монеты для обмена. Гильом надевает кафтан из грубой шерсти, широкие штаны, заправляет их в сапоги из бычьей кожи, надевает пояс, какие носят здешние горожане, на пояс вешает кинжал в красивых ножнах; он садится верхом на дряхлую кобылу, вдвигает ноги в старые стремяна, на сапогах у него старые шпоры, а на голове войлочная шляпа. Миновав Лаварди, место,

где добывали камень, из которого построены башни Нима, французы подошли к городу и въехали со своими телегами в его ворота. Новость о прибытии богатых торговцев долетает до дворца, и сарацинский король Отран и его брат Арпен, правящие в «добром городе», тотчас отправляются на рынок, эскортируемые двумя сотнями язычников.

В этом месте автор помещает обращение к слушателям, где он убеждает их в правдивости того, о чем говорится в его жесте, а также в реальном существовании города Нима; в этом городе, в том месте, где прежде поклонялись Магомету и его идолам, теперь находится церковь, посвященная Святой Деве. Отрану и Арпену Гильом представляется богатым торговцем, прибывшим из Англии, «из богатого города Кентербери»; затем он перечисляет товары,

**261**

привезенные им в бочках: ткани, оружие, пряности, кожи и меха, и описывает свой путь из Шотландии во Францию, Германию, Венгрию, Италию, Испанию, Палестину, с остановкой в королевстве Венеция. Он приказывает погонщикам ехать по улицам и разгружать телеги на «широких площадях».

Но если Отран введен в заблуждение и относится к пришельцам дружелюбно, Арпен постоянно оскорбляет их и провоцирует. Не выдержав, Гильом забывает о необходимом ему по роли смирении, со всей силой наносит королю Арпену удар и убивает его. Затем он трубит в рог, и рыцари с кличем «Монжуа!» выскакивают из бочек. Начинается упорная жестокая схватка, страшное и кровопролитное сражение, в котором отважные французы неистово бросаются в бой под прикрытием своих крепких и тяжелых щитов и наносят мощные удары мечами и рогатинами. Отран и его сотоварищи побеждены, им предлагают обратиться в христианство, но они отвечают отказом, и их выбрасывают из окон:

И вот французы освободили город,

Высокие башни его и чертоги с полами каменными.

Нашли они в городе вина и хлеба в достатке,

На семь лет запасов здешних хватило бы,

И семь лет никто не взял бы город измором. (ст. 1463— 1467)

Воины, оставшиеся в лагере, входят в Ним, а следом за ними вилланы, которые требуют вернуть им телеги и волов; радуясь победе, воины не только возвращают взятое, но и награждают вилланов.

Слава о совершенном подвиге доходит до Франции: Граф Гильом освободил Ним. Об этом рассказано было Людовику.

Узнаем ли мы из жести о том, какими идеологическими установками руководствовались воины в своем отношении к городу?

Прежде всего нам напоминают, что образ жизни воинов не имеет ничего общего с образом жизни горожан.

Воины чувствуют себя в своей стихии в лесу и на охоте, они живут в палатках, питаются дичью, состязаются в физических упражнениях и отличаются отвагой в сражениях. Горожане едят хлеб («Там мы видели, как две большие ковриги продавали за одно денье», — говорит о Ниме виллан, везущий бочку с солью), ищут наживы, путешествуют с мирными целями и презирают видимую роскошь. Когда бароны и рыцари переодеваются торговцами, пре-

**262**

доставляется удобный случай продемонстрировать разницу во внешности, в costume, в лошадях и в вооружении. Впрочем, речь идет главным образом о баронах и рыцарях, ибо христианские короли так же, как короли мусульманские, живут во дворцах, то есть ведут городской образ жизни.

Однако оппозиция воин—горожанин не самая ярко выраженная социальная антитеза. Горожан из Клермон-Феррана оставляют в покое, они даже устаиваются похвалы. Наиболее отталкивающей категорией лиц являются вилланы, и, если, пребывая в эйфории после победы, воины относятся к ним снисходительно, они тем не менее глубоко презирают и вилланов, и их работу. Из презрения к виллану проистекает отчетливая оппозиция между оружием и орудием труда, между воинской доблестью и трудом.

В жесте убедительно прослеживаются положительные образы города.

Обращает на себя внимание подробное описание урбанистических реалий и реалий экономических, также связанных с городом. Представлены все основные механизмы, существующие в сфере рынка и торговли: товары, дороги, городские пошлины на ввоз и дорожные подати, прибыли и торг, денежное обращение и обмен денег. Гильом упоминает город

Крак де Шевалье (ст. 1200—1201) только для того, чтобы сообщить об издавна проводимых в нем ярмарках!

Более того, если верить жесте, город буквально завораживает воинов. В описаниях маршрутов передвижений и краев основное внимание уделяется городам. Говоря про королевство Францию, Людовик упоминает прежде всего города, подводя, таким образом, к идентичности (почти полной) понятий королевства и городов (королевство=города).

Когда Гильом и его товарищи вспоминают о городе, они награждают его положительными эпитетами: *хороший, красивый, сильный*. Городом приятно любоваться, но еще лучше взять его. Город — это достойная, желанная добыча. Соблазняя своих товарищей отправиться с ним в поход, Гильом наряду с землями, которые им предстоит завоевать в Испании, обещает им также казну, владения, замки, земли, башни и крепости. Себе же он оставляет Ним, город Ним.

Упомянув про город Ним, автор жесты выстраивает стереотипный образ средневекового города, основанный на реальных и — как мы увидим — воображаемых элементах, благодаря которым реальность обретает свое подлинное существование. К таким эле-

## 263

ментам относятся прежде всего стены, ворота и башни: высокие башни, остроконечные башни. Далее следует материал, из которого сооружен город: это главным образом камень; потом говорится про улицы и площади — пути продвижения и остановок; затем следуют дворцы и церкви. Центральное место города, тот подлинный и символический центр, где жизнь наиболее активна, где воплотилась сущность города, где мусульманские короли со своей свитой, представляющие ту власть, которой вскоре предстоит исчезнуть, выходят навстречу власти нарождающейся, а именно Гильому и его товарищам, это место — рынок.

Воинская хитрость, переодевание, устроенное воинами, имеет символическое значение, и к нему я еще вернусь. Сейчас же, подводя итог краткого экскурса в содержание *Нимской телеги*, скажу лишь, что подлинным героем этой жесты является Ним, город Ним.

*Взятие Оранжа* — продолжение *Нимской телеги*, хотя дошедшая до нас версия, скорее всего, вышла из-под пера «обновителя», изменившего изначальный вариант, несомненно, предшествовавший *Нимской телеге* и *Коронованию Людовика*. Жеста начинается с воспоминания о завоевании Нима, затем автор рисует картину нынешнего города:

Все воспевали город Ним,

Теперь владеет им Гильом.

Ему принадлежат его высокие стены и каменные покои,

И его дворец, и окрестные земли. (ст. 13.16)

Внезапно у владельца Нима возникает неодолимое желание захватить новый город, и город этот — Оранж.

Но Господи! Пока еще не владел он Оранжем.

Оранжем правит Тибо Африканский (ст. 27) или Персидский (ст. 35); жена Тибо — «благородная и мудрая Орабль» (ст. 40). Действие начинается в мае месяце, среди пейзажа наполовину городского, наполовину сельского, среда, окружающая героя, — наполовину воинская, наполовину городская. Гильом, стоя у большого окна Нимского дворца, смотрит на свежую траву и высаженные розовые кусты (смешение природы и культуры). Ему тоскливо. С одной стороны, у него в Ниме есть все необходимое: боевые кони и боевое снаряжение (кольчуги, шлемы, мечи, щиты, копья), он стал питаться городской пищей (хлеб, вино, солонина, разносо-

## 264

лы). Однако ему не хватает трех основных составляющих воинской (иначе говоря, благородной) жизни: артистов, забавляющих воинов (ни арфистов, ни жонглеров), любовных забав (нет девиц, чтобы развлекать воинов), а главное, нет войны: к сожалению, сарацины нападать не собираются! Глядя в дворцовое окно, являющееся одновременно окном крепостной стены (ст. 105), он видит, как из воды на берег Роны выбирается христианин, бежавший от сарацин. Христианин добрался до доброго города Нима и входит в него через ворота. В городе Гильому удалось отчасти воссоздать характерную для феодального (и куртуазного) общества атмосферу; беглец находит Гильома сидящим под раскидистой сосной в окружении многочисленных именитых рыцарей: они слушают жонглера, исполняющего древнюю жесту. В пришельце Гильом сразу признает человека своего круга и велит принести ему, помимо вина и хлеба, питье и блюда, подобающие воину: «благоуханные напитки, кларет, журавлей, диких гусей, павлинов в густо наперченном соусе» (ст. 172—173). Расспросив беглеца, Гильом выясняет, что тот является сыном Ги, герцога Арденна, Артуа и

Вермандуа. Сарацины пленили его в Лионе и увезли в Оранж. Без промедления беглец принимается расписывать Оранж и засевших в нем грозных сарацин, тем самым искушая Гильома, которого вновь влекут новые завоевания:

До самого Иордана нет такой твердыни,  
Чьи стены были бы так высоки, а башня так крепка и просторна.  
Столь же хорош и дворец, и ближние к нему  
постройки.

В городе двадцать тысяч язычников, вооруженных копьями,  
И сто сорок турок в дорогом вооружении,  
И все они хорошо охраняют город Оранж,  
Ибо боятся они, что Людовик  
Или вы, государь мой, вместе с французскими баронами возьмете город.  
Одно искушение следует за другим:  
Вместе с королем Арагоном, сыном Тибо Испанского,  
Пребывает там дама Орабль, прекрасная королева,  
До самого Востока такой красавицы не сыскать,

**265**

Она хороша телом, стройна и лицом прекрасна,  
Кожа ее бела, словно цветок, под деревом выросший.  
В заключение беглец напоминает, что без истинной веры красота девицы, в сущности, пропадет  
без всякой пользы:

Господи! К чему вся красота, вся молодость ее,  
Коли не верит она в Бога, всемогущего Отца!

Далее следует повтор, о котором я уже говорил, разбирая *Нимскую телегу*; здесь он более искусно  
вплетен в логику рассказа и согласуется с психологией персонажей. Гильом настойчиво  
расспрашивает:

А таков ли Оранж, каким ты его расписываешь?

И Гильбер отвечает:

Да он еще лучше!

Ах, кабы видеть вы могли сейчас дворец правителя,  
Как он высок и как прекрасно укреплен со всех сторон!

Однако Оранж влечет к себе не только своим дворцом:

Там вы увидите Орабль благородную,

Жену мессира Тибо д'Эклера;

Во всем христианском мире такой красавицы не сыскать,

Да и среди язычников тоже:

Сложенья дивного, хрупка, изящна и прекрасна,

Взор острый, словно у сокола после линьки.

Но какой прок от великой ее красоты,

Ежели не верит она в Бога и в благодать Его?

Поддавшись искушению, Гильом произносит ключевую фразу жесты:

Не возьму я более в руки ни щит, ни копье,

Коль не сумею я завоевать и даму, и город.

*Взятие Оранжа* — это история утоления желания; Гильом желает завоевать и женщину, и город,  
и оба этих, равно страстных желания сливаются воедино. Отнюдь не неумелый, каким его иногда  
выставляют, а, напротив, чрезвычайно искусный «обновитель» жесты сумел мастерски  
объединить завоевание Орабль со взятием Оранжа и, не поступившись правдоподобием,  
объединить по трем

**266**

параметрам — психологическому, литературному и историческому — куртуазный роман и  
эпическую поэму.

Согласно принятой форме и для вящего запоминания слушателями автор заставляет Гильома  
повторить вопрос:

А так ли *богат* Оранж?

И Гильбер отвечает:

Когда б увидели вы тамошний дворец,

Его своды, сплошь мозаикой украшенные!

До самой Павии вы не найдете ни единого цветка,  
 Который не был бы искусно на его стенах золотом прописан.  
 В этом дворце живет Орабль,  
 Жена короля Тибо, что Африкою правит.  
 Такой красавицы не сыщешь ни в одной из стран  
 языческих,  
 Гибок стан ее, изящна шея, стройна она,  
 А кожа у нее бела, словно цветок боярышника,  
 Взор светлый и живой, всегда она смеется.  
 Наконец Гильом приходит к заключению:  
 Ни один граф и ни один король подобным городом не владеют.  
 И он решает отказаться от доброй пищи  
 До той поры, пока в Оранж он не проникнет,  
 И там Глорьету, мраморную башню, своими глазами не увидит,  
 А также и прекрасную Орабль, благородную королеву.  
 Чтобы осуществить свой замысел, Гильом снова прибегает к хитрости, к переодеванию. Но на этот раз он отправляется без войска, только в сопровождении своего племянника Гелена и Гильбера.  
 Все трое чернят себе тело, лицо, грудь и ноги, чтобы походить на сарацин. Оранж — подобно Ниму — достоин любого маскарада.  
 Рыцари покидают Ним, переплывают Рону возле Бокэра, проходят Авиньон  
 И держат путь прямо на Оранж, к его стенам и рвам,  
 К его дворцу, где мозаикой украшены просторные покои,

#### 267

К его крышам, где сверкают орлы и круглые шары позолоченные.  
 «Видит Бог, что дал мне жизнь, — восклицает Гильом, —  
 Сколь город сей прекрасен!  
 Каким могущественным станет тот, кто будет править им!»  
 И они направляются прямо к городским воротам.  
 Пройдя мимо турецкой стражи, они идут ко дворцу,  
 Чьи колонны и стены сплошь из мрамора,  
 Окна украшены резьбой посеребренной,  
 А наверху орел сверкает и сияет позолотой;  
 Ни солнце не палит нещадно здесь, ни ветер буйный не дует.  
 Трое воинов оказались вдали от привычного для них мира природы, они попали в самый центр рукотворного универсума:  
 Все здесь ослепляет их и кажется еще красивее, чем В Ниме, изобильном и неприступном городе!  
 Сарацинский король Арагон принимает их по законам куртуазии, им подносят хлеб и вино (*sic*), а также кушанья, которые пристало есть благородным воинам:  
 журавлей, диких гусей и нежных жареных павлинов.  
 Гостям удастся добиться, чтобы их проводили к королеве Орабль во дворцовую башню Глорьету, что стоит в тени сосны, обладающей волшебными свойствами; здесь традиционный элемент из мира чудесного заключен в урбанистические рамки и напоминает о любимых в XII в. городских «чудесных историях» (*mirabilia*)<sup>4</sup>.  
 Затем следуют многочисленные перипетии, куртуазные эпизоды сменяются эпизодами воинскими.  
 Орабль влюбляется в Гильома и переходит на сторону христиан, которые открылись ей. Бароны захватывают Глорьету и запираются в ней, однако сарацины по подземному ходу проникают в башню и берут всех троих в плен. Но Орабль освобождает их из темницы, и они — теперь уже вчетвером — вновь запираются в Глорьете, где сарацинам снова удастся захватить их врасплох.  
 Гильом, Гелен и Орабль брошены в темницу, в то время как Гильберу, этому записному беглецу, удастся бежать. Когда Гильома и его племянника выводят из темницы и приводят к Арагону, узники вступают в отчаянный бой с язычниками и совершают тысячу подвигов, которые на первый взгляд могут

#### 268

только ускорить роковую развязку: однако героям и на этот раз удастся запереться в Глорьете. На протяжении многих сотен стихов (ст. 738—1654) городской мотив возвращается подобием рефрена. Прежде всего звучит тема Оранжа и Глорьеты:

Вот дворец и башня Глорьета,  
 Из камня она построена, до самого верха. (ст. 1121-1122)  
 Вот Глорьета, главный дворец,  
 Построен он из камней, прочных, как скала.  
 (ст. 1132-1133)  
 Вот Глорьета, знаменитая башня из мрамора,  
 Постройка из камня, что стоит посреди луга.  
 (ст. 1160-1161)  
 В Оранже, славном и богатом городе. (ст. 1282)  
 ... в изобильном городе Оранже. (ст. 1319)  
 Ибо он [Тибо] утратит город свой, укрепленный и богатый,  
 И жену свою Орабль, стройную телом. (ст. 1322—1323)  
 Следует также упоминание о двух городах, отвоеванных Гильомом и его племянником у сарацин:  
 о Ниме и Нарбонне.  
 Гильом Железная Рука,  
 Кто Ним взял, и дворец, и покои. (ст. 722—723)  
 Граф сделал пленником его в городе Ниме. (ст. 748)  
 ...в городе Ниме. (ст. 758)  
 ...что прежде мы оставили в Ниме. (ст. 1097)  
 Как взял он Ним. (ст. 1284)  
 ...Нарбонн, город большой. (ст. 1047)  
 ...Нарбонн, город богатый. (ст. 1281)  
 Наконец, то тут, то там, подобно ярким маякам, мелькают названия городов христианских или сарацинских; с одной стороны Реймс и Лан (ст. 801), Рим (ст. 962 и 1628), Аахен (ст. 1420), а с другой — Барселона (ст. 969), Вавилон (ст. 972) и различные варианты названий неидентифицируемых городов: Вальсонн (ст. 976), Вальдон (ст. 977), Вуаркомб (ст. 978), Вальсон (ст. 983), Водон (ст. 1247)<sup>5</sup>.  
 Тем временем Гильбер, добравшись до Нима, приходит к Бертрану, племяннику, который не захотел следовать за Гильомом в Оранже. Мучимый угрызениями совести, взволнованный новостями Гильбера, Бертран также поддается завораживающему очарова-

**269**

нию Оранжа, города, который предстоит взять. Упомянув о «золоте десяти городов» (ст. 1692), он заявляет:  
 Непременно, даже если мне будет это стоить головы,  
 В Оранже отправлюсь я богатый.  
 А когда Гильбер говорит ему, что  
 [они] в Оранже, в изобильном этом граде,  
 В Глорьете, в знаменитой башне из мрамора,  
 Бертран, как подобает, спрашивает Гильбера:  
 Сможем ли мы осадить город Оранже?  
 Сумеет ли мы разрушить эти стены и укрепления эти? (ст. 1761-1762)  
 Сможем ли мы осадить богатый город Оранже?  
 Сумеет ли мы разрушить эти стены и эти высокие башни? (ст. 1768-1769)  
 Желая подзадорить его, Гильбер отвечает:  
 Никогда в жизни вам не завладеть этим городом.  
 Разгневанный Бертран в ярости созывает тринадцать тысяч  
 французов, проникает в Глорьету, освобождает Гильома и Гелена, и все вместе они направляются  
 завоевывать город Оранже:  
 Они подходят к воротам могущественного города  
 И, нисколько не медля, распахивают их;  
 Те, кто снаружи были, теперь входят в город;  
 Отовсюду доносится клич: «Монжуа!»  
 Жеста оканчивается крещением Орабль; став христианкой и получив при крещении имя Гибор,  
 она выходит замуж за Гильома, что логически следует из взятия города, которое одновременно  
 является и завоеванием женщины:  
 Когда город был взят силою,  
 Он велел приготовить большую купель,



Куда налили чистой воды. (ст. 1863—1865)

В самом конце жёсты Гильом обретает все: любовь, город во владение и боевые действия — надолго, на тридцать лет, что для человека XII в. означает почти навечно. Об этом говорится в трех последних строках жёсты:

**270**

Граф Гильом женился на прекрасной даме;

Затем он тридцать лет Оранжем правил

И каждый день с неверными сражался.

По сравнению с *Нимской телегой* во *Взятии Оранжа* предыдущие восторженные высказывания о городе не только подтверждаются, но и приумножаются. Заманчивые образы города здесь более многочисленны и еще более выразительны, а завораживающее воздействие, оказываемое городом на воинов, превращается в подлинный восторг<sup>6</sup>.

Этот восторг выражается главным образом в эпитетах, сопровождающих названия городов:

прежде всего Оранжа, и в меньшей степени Нима и Нарбонна, городов, взятых в бою. Эпитеты эти таковы: *bone* (добрый, ст. 135), *riche* (богатый, ст. 267), *mirable* (прекрасный, ст. 417), *fort* (укрепленный, ст. 482), *vaillant* (славный, ст. 482), *grant* (большой, ст. 641), *garnie* (изобильный, ст. 1282), *bele* (красивый -применительно к Глорьете — ст. 1419). Восторг звучит в описании

«городских элементов»: величественных и изукрашенных стен, ворот, дворцов, башен, покоев; городских «чудес»: мозаики, позолоченных шаров и орлов, волшебной сосны (*esperiment*, ст. 652), материалов, из которых создан город: камня, мрамора, серебра, золота.

По сравнению с *Нимской телегой* во *Взятии Оранжа* имеются два новшества, свидетельствующих об усилении притягательности города.

Во *Взятии Оранжа* нет презренных и одновременно уважаемых горожан, упомянутых в *Нимской телеге*, нет мира рынка, торговцев и товаров. Действие разворачивается среди королей, баронов и рыцарей, как сарацинских, так и христианских, в окружении которых, как и надлежит, находятся воины, стоящие по своему положению ниже рыцарей, слуги и привратники. Но компромисс, или, образно говоря, брак между воинским образом жизни и жизнью городской, свершился (символом его является союз Гильома и Орабль): произошло объединение систем питания, соединение оппозиций: постройки-природные укрытия, культура-природа, а также куртуазной и рыцарской идеологий. Воин может жить в городе. Городская жизнь не означает отказ от благородного воинского образа жизни.

Главное же — завоевание Оранжа дублируется завоеванием Орабль, чья красота и хрупкость вполне сопоставимы с красотой и хрупкостью рвущегося ввысь города; в свою очередь, прекрасное

**271**

тело Орабль олицетворяет желанное тело города. Для идущих в атаку рыцарей город подобен женщине; в этом грабительском мире, где силой берут и города, и женщин, завоевание города равно любовной победе. Могут сказать, что подобное мнение преувеличено, ошибочно внушено куртуазным характером произведения, из которого хотели сделать «шедевр юмора», сочинение почти «героико-комическое»<sup>7</sup>. Однако, как мне кажется, «обновитель» *Взятия Оранжа* всего лишь мастерски реализовал программу, заложенную в образцовой *chanson de geste*, в *Песни о Роланде*. В ней в ст. 703—704 говорится, как Карл Великий разорил Испанию:

*Les castels pris, les citez violées.*

(Замки захвачены, города взяты силою.)

Образ города-женщины, сотворенного (сотворенной) для созерцания, восхищения, трепета (женщина — это еще и Ева, дьявольское создание) и, наконец, завоевания, становится олицетворением воинской идеологии, изначальными выразителями которой являются *chansons de geste*.

Приступая к разбору лэ Марии Французской, мы сразу попадаем в иную атмосферу: лэ предполагает форму, стиль и даже в определенной мере идеологию, весьма далекие от тех, что используются в *chanson de geste*; об иных различиях данных жанров пока говорить не будем. Так каков же город в лэ?

Скажем сразу, что в лэ Марии Французской городу отводится гораздо более скромное, «второстепенное» место, нежели в двух только что разобранных мною *chansons de geste*. Город появляется только в четырех из двенадцати дошедших до нас лэ, и там он выступает в качестве *обрамления*, а отнюдь не героя произведения.

Молодой рыцарь Ланваль верой и правдой служил королю Артуру, но получил взамен лишь

неблагодарность. Гуляя возле реки, рыцарь дает завлечь себя в роскошное жилище, там он становится возлюбленным его хозяйки, красивой, таинственной девушки; девушка наделяет рыцаря волшебным даром, благодаря которому у него теперь не будет ни в чем нужды, однако взамен он должен держать в секрете их любовь. Случилось так, что Ланваль отверг ухаживания королевы, а та в отместку обвинила его в неблаговидном поведении. Король приказывает судить рыцаря, но, когда наступает время вы-

## 272

несения приговора, прибывает девица на белом коне и увозит Ланваля в Авалон. Больше никто никогда о нем ничего не слышал.

В этой истории, где тонким пером прорисован образ неведомой Мелюзины, нас интересует единственная деталь, а именно диалектика отношений между городом и природой, городом и лесом. Артур постоянно кочует между городом, где находится его резиденция (*Кардоэль*, то есть Карлайл, в ст. 5), и лесом, Ланваль — между своим городским жилищем и окрестными лугами. Зато таинственная девушка не покидает своего жилища (*tref*, ст. 80) (она делает это только однажды, чтобы вырвать своего возлюбленного из рук городских людей), в то время как злопамятная королева не выходит из своего городского дворца и, более того, не покидает собственной комнаты (она делает это только для того, чтобы присутствовать на суде над Ланвалем).

В начале лэ Ланваль выезжает из города:

*Fors de la vile est eissuz.* (v. 43)

После приключения он возвращается к себе, в свое городское жилище:

*Il est a sun ostel venuz.* (v. 201)

*Alez s'en est a sun ostel.* (v. 406)

В конце он вместе со своей таинственной возлюбленной бежит на красивый остров:

*En un isle ki mut est beaus.* (v. 643)<sup>8</sup>

Выстраивая идеологическую систему пространства, Мария Французская утверждает, что рыцарям пристало жить в городах:

*N'ot en vile chevalier* (ki de surjur ait grand mestier) Не было в городе рыцаря, который не желал бы там жить, — подчеркивает она в ст. 205.

В лэ об *Ионеке*, где особенно много места отведено чудесному, друг другу противопоставлены две страны — страна реальная, где живет злой герой, и страна волшебная, откуда приходит и куда возвращается умирать чудесный принц, отец Ионека, красивый рыцарь, обернувшийся птицей, чтобы найти свою возлюбленную (*Ионек* — самая древняя из известных версий *Синей птицы*); в каждой из стран есть город, и города эти также противопоставлены друг другу.

## 273

Старый ревнивый сеньор де Керван, большую часть времени проводящий на охоте в лесу, также живет в городе; город этот расположен в Бретани, на реке Дюзла; прежде в него заходили корабли:

*La citez siet sur Duëlas*

*Jadis i ot de nes trespas.* (v. 15—16)

В этом городе воплощен северный стереотип урбанистической топографии (другой вариант — город, расположенный на возвышении), южные эквиваленты которого мы встречали в *Нимской телеге* и *Взятии Оранжа*: Порпальяр-на-море, Реомон-на-море, Соргремон-на-море.

Когда возлюбленная принца-птицы идет по тянущемуся за ним кровавому следу, она проходит тоннель, прорытый в холме, выходит на прекрасный луг и впереди видит город.

«Совсем рядом находился город, окруженный со всех сторон стеной. Казалось, что все дома там, все хоромы, все башни сделаны из серебра. Дома эти смотрелись очень богато. Со стороны расположившегося под стенами бурга находятся болота, леса и заповедные земли. С другой стороны, ближе к донжону, течет река, делающая там поворот. Туда пристают корабли; там виднелось более трех сотен мачт. Нижние ворота были открыты, дама вошла в город и, продолжая идти по свежему кровавому следу, дошла до замка. Ей не у кого спросить, она никого не встретила. Она заходит во дворец, в покой, и видит: каменный пол залит кровью».

Это вполне реалистическое описание средневекового города, занимающего выгодное географическое положение и разделенного на собственно городскую часть и прилегающее к ней поселение-бург; над городом доминирует замок. Этот город — экономический центр. И одновременно мертвый город, город мертвых, расположенный в фольклорном загробном царстве. Вернувшись обратно, на другую сторону холма, дама еще долго живет со своим престарелым супругом, убийцей ее возлюбленного, и сыном Ионек, который на самом деле является сыном

принца-птицы. В год, когда Ионек получает рыцарское вооружение, история обретает свою развязку: снова течет кровь, и снова в стенах города.

«На праздник святого Аарона, отмечавшийся в Карлеоне и во многих других городах, сеньор, согласно обычаю того края, был приглашен вместе с друзьями; он также должен был привезти с собой жену и сына в богатом экипаже. Он так и поступил, и они все

#### 274

отправились туда, однако дороги они не знали. При них находился юноша, который вел их прямо, пока они не прибыли в некий укрепленный город, самый красивый в мире».

В этом городе, в аббатстве, они находят могилу принца-птицы. Дама открывает Ионеку тайну его рождения и падает замертво. Ионек отрубает голову отчиму. Горожане с великой пышностью хоронят даму в той же могиле, где похоронен ее милый, и делают Ионек своим сеньором.

В *Лаюстике*, очаровательной истории про соловья, ставшего жертвой любовного недоразумения, в результате которого несчастный и верный влюбленный обречен до конца дней своих носить в сундучке соловьиную тушку, условия жизни рыцарей в городе ограничены определенными рамками.

Жили в округе знаменитого города Сен-Мало, в двух укрепленных жилищах два рыцаря. Доблести обоих баронов составляли славу города. Один из них женился на женщине мудрой, куртуазной и привлекательной. Ее все крепко любили, потому что она чтит обычаи и отличалась достойным поведением. Другой рыцарь был молод и среди равных себе был хорошо известен своей храбростью и своей великой доблестью. Он любил роскошь, а следовательно, и почести, сражался на турнирах и много тратил, но охотно раздавал то, что имел.

Здесь рыцарский мир, в сущности, выступает в роли культурного инвестора по отношению к городу. Женщина приносит в него куртуазность, новый свод правил достойного поведения.

Мужчина проявляет щедрость, характерную для служилого дворянства, и занимается основным рыцарским делом: участвует в турнирах.

В *Элидюке*, странной истории о сожительстве втроем, где муж, жена и возлюбленная соперничают в куртуазности и великодушии, нас интересует только один эпизод. Элидюк, впавший в немилость у короля Бретани, переплывает море и высаживается в Английском королевстве. Там он поступает на службу к одному королю, попавшему в беду. Король, чтобы оказать уважение рыцарю, пришедшему к нему на помощь, охраняет его городское жилище.

«Жилье (*ostel*) рыцарь нашел себе в доме у одного честного и учтивого горожанина. Хозяин предоставил ему красивую комнату, украшенную гобеленами. К столу наш рыцарь приглашал бедных рыцарей, проживавших в бурге возле городских стен. Всем своим

#### 275

людям он запретил участвовать в торговых делах и в течение сорока дней брать вознаграждение натурой или деньгами».

«На третий день его пребывания в городе было объявлено, что пришли враги и захватили край. Скоро они придут сюда, начнут осаждать город и приблизятся к его воротам. Элидюк услышал, как шумит в смятении народ. Не долго думая, он вооружился, и его товарищи тоже. В то время в городе находилось сорок рыцарей вместе со своими конями...» (ст. 133—156). Данное описание являет собой картину приспособления рыцарей к городской культуре, своеобразную «городскую аккумуляцию». С одной стороны, рыцари проживают в городе, однако совсем оскудевшие, бедные рыцари разместились в торговой его части, в бурге, где экономическая активность особенно интенсивна, и Элидюк, вызвав их из бурга, берет с них обещание не поддаваться искушению включиться в торговую деятельность за деньги, то есть перейти на положение неблагородных горожан. С другой стороны, горожанин, у которого остановился Элидюк, куртуазен, он живет по-благородному, в доме, убранством своим напоминающем жилище высших сословий общества. Когда враги угрожают городу и горожане, не обладающие воинскими доблестями, впадают в панику (*la gent est esturdie*, ст. 152), рыцарям приходится брать на себя защиту города, где они проживают.

*Персеваль, или Повесть о Граале*, последний роман Кретьена де Труа, оставшийся неоконченным, без сомнения, из-за смерти поэта, состоит, как известно, из двух дошедших до нас частей. В первой рассказывается о приключениях, которые приходится пережить Персевалю на пути к посвящению; путь этот одновременно является и дорогой воспитания. Во второй части повествуется о приключениях Гавейна. В то время как Персеваль покидает двор Артура, чтобы разгадать тайну Грааля и кровоточащего копья, Гавейн отправляется освободить деву, посаженную в замке Монтклэр; это приключение, считающееся наивысшим испытанием

храбрости, которому только может подвергнуться рыцарь, назначила ему уродливая девица, та самая, которая упрекала Персеваля за его молчание в замке Грааля. Во второй части имеется один вставной эпизод о покаянии Персеваля, но больше о Персевале в повести не упоминается. Тема города присутствует в первой части романа — в приключениях Персеваля, но присутствует подспудно и в самых общих чертах. Разумеется, не обходится без основной оппозиции: уни-

**276**

версум обширного леса, откуда Персевалю, этому «юному дикарю» (в ст. 1295 он охарактеризован как *bestiaux*, «похожий на зверя», «грубый»), так и не удается вырваться, ибо там проживает его мать, там он провел детство и туда регулярно возвращается, противопоставлен двору Артура, где валлийский слуга не может постоянно жить даже после своего посвящения в рыцари (в согласии с традиционным образом монархии в куртуазных поэмах и в *chansons de geste*, двор подобен городу). Артуровы резиденции находятся в Карлайле (Кардоэле, ст. 334, 837), Карлеоне (ст. 3985, 4135, 4582), Динадаване (ст. 2730, 2751), однако Кретьен не настаивает на урбанистическом характере этих резиденций. Контраст между Персевалем, рыцарем, вышедшим из дикого мира, — что, на мой взгляд, подчеркнуто происхождением отца и матери Персеваля, уроженцев королевства «морских островов» (*isles de mer*), королем которых, скорее всего, был отец Персеваля (ст. 417, 4123), — и Артуром, королем куртуазного двора, является одной из основных тем повести<sup>9</sup>.

Во второй части, где рассказывается о приключениях Гавейна, город и городской мир предстают в совершенно ином виде; образ города, такой, каким он видится рыцарям, гораздо более выразителен и подчеркнуто реалистичен. Неоднократные напоминания о связи между двором короля Артура и городской средой первостепенного значения не имеют, несмотря на то что Оркания, где на праздник Пятидесятницы король проводит большое рыцарское собрание, трижды названа «городом Орканией» (*cite d'Orcanie*, v. 8827, 8889, 8917).

Еще два эпизода, напротив, вводят нас в совершенно иную, нежели прежде, городскую атмосферу. В первом эпизоде Гавейн присутствует на одном из турниров; но так как через сорок дней он пообещал сразиться в поединке с рыцарем, облыжно обвинившим его в убийстве своего отца, то он не хочет рисковать и отказывается принимать участие в этом турнире. Девушки, наблюдающие за сражением, смеются над ним и высказывают сомнение, рыцарь ли он. Одна говорит: «Да это же торговец. Зачем ему принимать участие в турнире? И лошадей этих он, конечно, ведет на продажу». Другая добавляет:

«Нет, это меняла; но вряд ли он станет сегодня раздавать бедным рыцарям деньги и утварь, которой набиты его сундуки и короба».

**277**

Таким образом, рыцарскому сословию противопоставлены два наиболее типичных представителя нарождавшегося в средневековых городах сословия, названных по экономической функции, а именно торговец и меняла; к обоим знать относится презрительно и даже враждебно. Представители этого сословия, буруемые страстью к обогащению и отличавшиеся скупостью, не ведают и не желают знать рыцарской щедрости, что вызывает резкие нарекания, главным образом со стороны обнищавшей части рыцарей, ставших жертвами нового экономического и общественного порядка. Оставаясь глухим к этим насмешкам, Гавейн продолжает свой путь. Он встречает молодого рыцаря, и тот просит его отправиться в соседний город, чтобы навестить его сестру; в награду он обещает ему любовь сестры. Гавейн подъезжает к городу: «Замок с высокой башней стоял на берегу узкого морского залива. Гавейн смотрит на него, обозревает стены и башню и приходит к выводу, что они крепки и выдержат любую атаку. Вокруг замка он видит город, где много красивых мужчин и женщин, видит столы менял, где громоздятся кучи золотых, серебряных и мелких монет, видит площади и улицы, заполненные добрыми ремесленниками, которые производят самые различные работы: изготавливают шлемы и кольчуги, седла и щиты, кожаную упряжь и шпоры. Одни полируют мечи, другие ткнут сукна и валяют войлок, причесывают и стригут, третьи отливают предметы из золота и серебра. Еще дальше делают богато украшенную и красивую посуду, чаши, кубки, миски и дорогие изделия из эмали, кольца, пояса и нашейные украшения. И каждый готов был сказать, что в этом городе царит постоянная ярмарка, ибо богатств в нем имеется сверх всякой меры: и воска, и перца, и зерна, и мехов белки серой и рыжей, и всяческих товаров, какие только можно себе представить» (ст. 5688—5716). Вот так, подробно и вдохновенно, в куртуазной литературе представлен один из наиболее

положительных образов города, образ реалистический, хотя и приукрашенный, можно даже сказать, идеализированный в своем реализме.

Однако вскоре картина меняется.

Дева приветливо встретила Гавейна и подарила ему свою любовь, как об этом просил ее брат; неожиданно является какой-то вассал и обвиняет девицу в том, что она отдалась убийце своего отца. Потрясенная девица падает в обморок, но, когда сознание возвращается к ней, она не лишает Гавейна своей любви; и тут со стороны городской

## 278

коммуны возникает угроза мятежа. Недовольство коммуны, без сомнения, возбудил и направил против нее уже упомянутый вассал.

Действительно, выйдя из замка (*la tour*), мелкий дворянин «видит сидящих рядом соседей, мэра, эшевенгов и много других горожан, таких толстых и жирных, что можно было с уверенностью сказать, что они всегда отменно ели». Он излагает им ситуацию и подбивает их «поднять весь город». Начинается классический мятеж горожан:

«Нужно было видеть этих разъяренных мужланов, хватавших топоры, бердыши, ломаные щиты, а то и просто доски и дверные створки. Глашатай созывает всех, и весь народ бежит на зов; звонят городские колокола, и нет никого, кто бы не откликнулся на их звон. Нет ни одного бедняка, не схватившегося за вилы или за кнут, за дубину или за пику. Никогда еще в Ломбардии не поднималась такая свара, чтобы взять штурмом всего лишь башню, где затворилась женщина. Сбежались все, даже самые маленькие, и все не с пустыми руками».

В этом эпизоде представлена развернутая схема городского мятежа (в том числе и роль городских колоколов, с помощью которых горожане противопоставляют свое время времени Церкви и времени сеньоров), включая противопоставление низменного оружия, которым пользуется чернь, благородному рыцарскому вооружению, а также растерянность рыцарей перед сплоченностью горожан. Растерянность эта столь велика, что начинают вспоминать Ломбардию, край, явивший собой яркий пример построения нового городского общества, край, где в середине XII столетия Фридрих Барбаросса потерпел поражение, изумившее и одновременно возмутившее племянника и хрониста императора, епископа Оттона Фрейзингенского.

Девица обращается к возмущенному народу:

«Эй! Эй, вы! Канальи, бешеные псы, ничтожные сервы, какие черти вас послали? Чего вам надо? Чего вы хотите?» Эти слова являются несколько смягченным отзвуком знаменитого восклицания Гвиберта Ножанского, сделанного им пятьюдесятью годами раньше: «Коммуна! Омерзительное слово!»<sup>10</sup>

Напрасно девица бросает вниз шахматные фигуры и угрожает бунтовщикам уничтожить их всех, прежде чем умрет сама; «мужланы упорствуют и заявляют, что они обрушат башню на головы ее защитников, ежели те не сдадутся. Осажденные защищаются и

## 279

бросают в нападающих пешки и другие шахматные фигуры, сделанные из слоновой кости; осаждающие, не выдержав, начинают отступать. Тогда остальные жители коммуны решают с помощью стальных пик расшатать фундамент башни и свалить ее». Тем временем мимо проезжает рыцарь, вызвавший Гавейна на поединок.

«Он несказанно удивлен этим скопищем мужланов и доносящимися до него криками и ударами молота». Обеспокоенный, что противник его может быть убит чернью и он не сумеет отомстить ему, он угрожает бунтовщикам, но безрезультатно; тогда рыцарь отправляется звать на помощь тамошнего короля. «Сир, - обращается он к нему, — ваш мэр и ваши эшевенны позорят вас. С самого утра они нападают на вашу башню и пытаются разрушить ее. Они должны дорого заплатить за свою дерзость, иначе я буду вами недоволен».

Король снисходителен к своим разгневанным подданным, однако он понимает, что честь его требует защитить гостя: «Король приказывает мэру, чтобы тот отступил и увел своих людей. Они уходят: не осталось ни одного, ибо так было угодно мэру».

Итак, положительный образ города являет свою изнанку, красивые горожане и прекрасные горожанки, которых увидел Гавейн при своей первой встрече с городом, превратились в ужасных бунтовщиков. Мирные горожане внезапно стали грозной враждебной силой. Даже король не может заставить повиноваться людей из городской коммуны, ему удастся сделать это, только прибегнув к помощи мэра, одного из «них», единственной властной фигуры, которую жители города признают над собой; сеньоры и население города противостоят друг другу в настоящей

классовой борьбе. Сам Дьявол послал этих каналий, город — это Ад.

Прежде чем попытаться объяснить возникновение таких образов города и двойственное отношение к ним рыцарей, необходимо расположить и рассмотреть данные образы во времени большой длительности и таким образом выяснить их значение в истории культур и ментальностей<sup>11</sup>; история воображаемого мира в большей степени, нежели истории других величин, обязывает вести поиск стабильных и непрерывных параметров, которые функционируют в ней наиболее продуктивно.

Проникая взглядом в прошлое, историк непременно обнаружит, что любая культура формируется на основании уже существующих традиций, которые достаются ей в наследство. «Наследство»

**280**

это выступает одним из наиболее важных элементов при определении природы данной культуры. Полагаю, большинство медиевистов согласятся, что в культуре средневекового Запада удельный вес наследия особенно велик. Это и неудивительно, особенно если вспомнить, что наследие часто бывает востребовано в обществе, где воцаряется единая господствующая идеология (в данном случае римского христианства). Потрясения поздней Античности и раннего Средневековья долгое время также принуждали новое западное общество жить, скорее, за счет наследия, нежели за счет собственных созидательных способностей. На мой взгляд, это не означает, что средневековое западное общество не обладало креативной силой — совсем наоборот; но его креативные способности долгое время были направлены на выбор, смещение акцентов и объединение неведомых ранее элементов, завещанных прежними культурами, наследником которых оно стало. Культурное наследие, доставшееся средневековому Западу, состоит из четырех частей: наследие иудео-христианское, привносимое с I в. христианской эры, а в IV в. занявшее доминирующее положение; греко-римское наследие, пришедшее из Греции и Италии и получившее широкое распространение; наследие «варварское», проникнувшее сначала в Римскую империю, затем в государства-наследники и утвердившееся в них; «традиционное» наследие исконных древних культур, укоренившееся в глубине веков со времен неолита и существующее подспудно. Из этих четырех составляющих труднее всего поддается определению «четвертая часть» наследия, несмотря на все возрастающее число результативных исследований, проделанных специалистами по доисторическому периоду и ранней истории человечества; мне кажется, что вклад их в познание механизмов формирования воображаемого мира средневекового города не слишком велик. Однако в любую минуту археологи могут совершить открытие, подтверждающее гипотетическое существование древних доурбанистических форм коллективного сознания (прежде всего в кельтской культуре); тогда, возможно, мы сумеем определить, какой отпечаток наложили они на культуру и ментальность средневекового общества.

Варварским наследием также можно пренебречь, тем не менее — и я скажу об этом ниже — наличие его бесспорно и вполне ощутимо.

**281**

Греко-римская цивилизация зародилась как цивилизация городская и в своем ареале получила распространение именно как таковая, поэтому есть все основания полагать, что удельный вес греко-римского наследия был весьма значителен. Мне же кажется, что в XII в. — и рассмотренные произведения это подтверждают — оно было весьма ограниченным. Подобный вывод напрашивается отчасти из-за относительной скудости разысканий в этой области<sup>12</sup>: многие историки, изучающие судьбу античного наследия в Средние века, интересуются в основном сферой распространения культуры «господствующих классов», а не образами и коллективными представлениями. Однако до XIII в. эта относительная нехватка завещанного Античностью «имущества» в сфере воображаемого мира города имеет, возможно, более глубокие причины. Несмотря на географическую, локальную стабильность многих античных городов, «вросших» в Средние века, средневековый город представляет собой совершенно новый феномен, выполняющий иные, нежели античный город, функции, вызывающий к жизни иную экономику, иное общество, иную символику. В идеологическом плане традиционное античное противопоставление город—деревня (*urbs—rus* и их семантические производные *urbanité—rusticité*, учтивость—неотесанность) не слишком уместно в мире средневекового Запада, ибо там фундаментальная антитеза культура—природа получила свое основное выражение в противопоставлении того, что построено, возделано и заселено (комплекс город—замок—деревня), тому, что дико по своей сути (море, лес, эти западные эквиваленты пустыни Востока), в противопоставлении универсума коллектива универсуму одиночек. Итак, на первый план выдвигается наследие иудео-христианское, важность которого никто не

оспаривает. В течение всего раннего Средневековья Церковь обладала почти единоличной монополией в области формирования культуры и моделирования ментальностей. Воины, принадлежавшие к высшим слоям общества, были связаны с ней слишком многими интересами, а следовательно, глубоко проникались ее духом<sup>13</sup>. Библия (и в меньшей степени писания Отцов Церкви) является источником, универсальным справочником, наивысшим авторитетом. Культурный или ментальный образ не закрепится, если не получит отсылку к Библии, не согласуется с ее текстом или не уподобится ее персонажам.

## 282

Городская тема является одной из основных библейских тем. Появление города в Ветхом Завете не сулит ничего хорошего. Книга Бытия представляет целый ряд проклятых городов. Прежде всего это первый город, заложенный Каином (Быт., IV, 17). Люди Средневековья не забывают о ненавистном покровителе градостроительства и даже уточняют, что Каин, основав первый город, изобрел также весы и меры, предварив тем самым введение бухгалтерского учета, процедуры, противной свободе, великодушию и щедрости, на которые человек уповает с самого своего сотворения. Затем следует эпизод с Вавилонской башней (Быт., XI, 1—9), где совместная созидательная воля людей наталкивается на вето Господа, пожелавшего держать людей в состоянии разобщенности, дабы легче было внушать им свою волю и карать их. Коллектив строителей башни, который постигло проклятие, — это прообраз городской коммуны. Третье появление города — Содом и Гоморра (Быт., XIII, 13; XVIII, 20; XIX, 1—25), символы города как очага сладострастия, матери пороков. Неудивительно, что в таких условиях свод правил, помещенный в Книге Левит, предпишет еврейскому народу жить в хижинах, оставаться народом скиний времен патриархов.

Однако постепенно образ города в Ветхом Завете становится более привлекательным. Во Второзаконии (IX, 1) города являются резиденцией врагов Израиля, еврейский народ ставит своей целью захватить враждебные города, и во Второзаконии (XX, 10—20) вводятся эпизоды завоевания городов; кульминация этой завоевательной деятельности отражена в книге Иисуса Навина (II—VII) — это взятие Иерихона и чудесное разрушение его стен.

Таким образом развивается урбанизация у евреев. Завоеванные города распределяются между коленами, и вскоре появляется новый тип города, новый урбанистический сюжет о городах-убежищах, и одновременно с ним — сюжет об избранных городах (Книга Иисуса Навина, XIII—XIX, XX—XXII; Книга Чисел, XXXV, 9—34). Периодически возникающие городские эпизоды обогащают образы города историей Самсона и ворот Газы (Суд., XVI, 1—3).

Затем в Книгах Царств происходит полная переоценка взглядов на город: проклятия остаются в прошлом, начинается неслыханное возвеличивание города. Положительная оценка связана, несомненно, с развитием и возвышением Иерусалима. Иерусалим, задним числом вошедший в книгу Бытия (XIV, 18) вместе со своим

## 283

царем-священником Мелхиседеком, первым городским союзником евреев, несказанно возвышается во второй и третьей книгах Царств. Творцами этого успеха являются два великих царя: Давид, взявший город и приказавший перенести туда ковчег Господень (2 Цар., V, 6—12; VI), и Соломон, построивший там Храм (3 Цар., V, 15—32) и Дворец (1 Цар., VI—VIII, 1—13). Так создается материальный, институциональный и символический облик образцового города, красивого и богатого, с прекрасными монументальными зданиями, где находятся резиденции обеих ветвей власти, религиозной и царской.

Книги Премудростей, Псалмов и Пророков подтверждают и обобщают урбанистические образы и порождают два новых городских сюжета, которые в будущем приобретут большую важность. Псалмы возвеличивают образ Иерусалима через образ Сиона, священного городского холма (Пс., XLVII, LXVIII, 36, CXXI). Затем Исаия вводит основополагающую антитезу: Иерусалим — Вавилон, воплотившую напряженную борьбу и противостояние города хорошего и города дурного, города спасения и города гибели; противостояние завершается разрушением Вавилона (Ис., XIII). Великое эсхатологическое будущее города предсказано в пророчестве о возрождении Иерусалима (Ис., II). Новый Иерусалим откроет свое лоно и даст вечное спасение не только Израилю, но и всем народам. Иерусалим, ставший при Давиде политической и религиозной столицей Израиля, жилищем Господа (Пс., LXXIII, 2), в конце времен станет местом встречи всех народов (Ис., LIV, 11; LX).

Городская тема звучит в Новом Завете, она, подобно эху, соответствует типологическому символизму, который в Средние века будет установлен между обеими частями Библии.

Иерусалим в той мере, в какой он связан с жизнью и смертью Иисуса, вбирает в себя как положительные, притягательные стороны города, так и отталкивающие, дурные его стороны. Сцены въезда в Иерусалим (Мф., XXI, 1-17; Мр., XI, 1-11; Лк., XIX, 28—38; Иоан, II, 13; XII, 12—13) выражают зов города, тогда как укоры и проклятия (Мф., XI, 20-24; XXIII, 37; Лк., XIX, 41-44; XXI, 5—7) напоминают о своего рода вавилонской стороне Иерусалима, двуликого города. В более подробном исследовании городской темы в Библии, главным образом в Новом Завете, следовало бы рассмотреть эпизоды или даже отдельные выражения, получившие в период Сред-

**284**

невековья в рамках воображаемого мира города совершенно особую судьбу. К ним, например, относится стих из Евангелия: «*non potest civitas abscondi super montem positia*» («не может укрыться город, стоящий на верху горы» Мф., V, 14), работающий на закрепление стереотипа города на возвышении<sup>14</sup>.

Послания святого апостола Павла, вытекающие из его проповедей в греческом, в основе своей урбанизированном культурном и географическом ареале, укрепляют перспективы новозаветного города.

Наконец, Апокалипсис, под текстом которого стоит имя Иоанна, организует, усиливает и наращивает городское окружение конца света, великую борьбу между городом зла и городом добра, Вавилоном (От., XVIII) и Иерусалимом, и помещает Иерусалим небесный (От., XXI) в эсхатологическую позицию, не имеющую себе равных; град небесный ожидает удивительная историческая судьба.

Не знаю, было ли замечено, что иудео-христианская традиция, основанная на первобытном представлении о Рае как о природном уголке, предлагает человечеству в качестве перспективы райского блаженства сад, рассматриваемый в золотом веке христианства как возврат к истокам; но постепенно происходит замена (надо сказать, что время от времени попытка вернуться к образу сада находит отклик в эсхатологической экологии) сада на город. Вечное будущее человечества, грядущее после конца света счастье — это город. Библия завершается видением вечного города (От., 21 и след.), впервые упомянутого в Книге Исаии (LIV, 11)<sup>15</sup>.

Говоря о вкладе Отцов Церкви (многие из них были епископами, и сочинения их были тесным образом связаны с городами, где они проживали), назову только одного, того, кто более других укрепил урбанистическую идеологию и способствовал созданию образного ряда средневекового города, а именно Августина, чей *Град Божий* подводит основу почти под всю христианскую городскую политику Средневековья и окончательно формирует урбанистические представления. Урбанистические видения Средневековья, с которыми мы встретились в рассмотренных выше произведениях XII в., подкреплены образами библейскими.

С одной стороны, это картины материального мира города; однако, несмотря на всю свою материальность, они целиком пронизаны оценочными установками и воплощают основные идеологические схемы.

**285**

Вот компоненты, определяющие городские стереотипы: стены, ворота, башни, прочные строительные материалы и материалы, символизирующие роскошь и красоту: камень, мрамор, серебро и золото. Особое положение занимают два сооружения — или два типа сооружений, — воплотившие в себе функции господствующих ветвей власти: Храм и Дворец, церковь и замок<sup>16</sup>. В городе преобладают два основных направления движения: одно возносит к небу стены, башни и величественные сооружения, а другое через ворота устанавливает связь между культурой внутри (городских стен) и природой вне (этих стен), между миром сельского производства и миром потребления, между производством предметов и обменом товаров, между желанием обрести убежище и жадой приключений, стремлением к одиночеству. Это идеальное местопребывание для общества, где пространство и ценности, в отличие от Античности, организованы не между правым и левым, а между низом и верхом, внутренним и внешним; при этом предпочтение отдается вертикальному и горизонтальному направлениям (вертикальности и интериоризации). Устремления города амбивалентны — он хочет быть завоеванным и завоевателем одновременно; амбивалентность лежит в самой основе города, будь то Вавилон или Иерусалим; и Вавилон, и Иерусалим колеблются между гармоничным единением и разобщенностью, наслаждением и страхом, разрушением и спасением.

Прежде чем вернуться в XII в., к нашим текстам, отметим, что третья часть упомянутого выше культурного наследия, а именно варварская, судя по имеющимся у нас обрывочным данным, похоже, также использует библейскую образность. Примечателен отрывок из Тацита (*O*



*происхождении германцев*, гл. XVI), где подчеркивается, что у варваров нет городов, однако города привлекают их своей прочностью (универсум камня и кирпича, противостоящий миру дерева у германцев), своим богатством, своей красотой, своими функциями очагов цивилизации и центров власти.

Вероятно, следует рассеять возможные недоразумения относительно смысла предложенного здесь исследования. Я не рассматриваю Библию и иные исторические наследия как источник (в традиционном смысле этого слова) культурных и ментальных образов средневекового общества. Это общество — как и все иные общества — выборочно черпало из наследства прошлого. Однако выбор этот не свободен. Во многом он обусловлен социальной

## 286

структурой и доминирующей идеологией, в частности той ее частью, которая подвержена влиянию традиции. Оригинальность литературного произведения, как мне кажется, связана с личностью автора (или авторов) и только отчасти определяется условиями создания. В XII в. на Западе вес иудео-христианской традиции очень велик; в согласии с этой традицией образы города выходят на первый план, тем более что они наилучшим образом отражают чувства господствующих воинских слоев. Отношение рыцарей к тогдашним городским реалиям, действительно, находит свое вполне адекватное выражение в библейских образах города. Успех образа в мире воображаемого любого общества обусловлен соответствием между местом, занимаемым этим образом в культурных и ментальных наследиях, и его уместностью в современном ему контексте<sup>17</sup>.

Далее возникает деликатная проблема исторических фактов. Проследив развитие городской темы в Библии, от Бытия до Апокалипсиса (и отдавая себе отчет, что формирование состава библейских книг происходило отнюдь не в прямом хронологическом порядке, как могло бы показаться), на наш взгляд, резонно предположить наличие некоего соотношения, и соотношения определенного, между историческим переходом еврейского народа к оседлому образу жизни и развитием городской темы в Ветхом Завете и Новом Завете. Однако я не верю ни в то, что это событие предшествовало появлению городской идеологии, ни в то, что оно породило на свет образы города.

Мы не знаем, когда и как сформировался запас первичных образов и идей, порожденных древнейшими человеческими сообществами; тем не менее чаще всего мы наблюдаем, как идеология предшествует событиям. Чаще событие подравнивается под идеологию, а не наоборот<sup>18</sup>. Но это вовсе не означает, что идеология является движущей силой истории; она также и не продукт истории.

В связи с литературными произведениями, на которые я опираюсь, могут возникнуть сразу два вопроса; оба они тесно связаны между собой и касаются этих произведений как исторических источников.

Первый вопрос связан с хронологией сочинений. *Нимская телега* датируется «не ранее 1135 и не позднее 1165» (Le Charroi de Nîmes, trad. de F. Gégou. Paris, Honore Champion, 1977, p. IX). *Взятие Оранжа* определяется как «chanson de geste конца XII в.» (подзаголовок к переводу в изд.: La prise d'Orange, trad. de C. Lachet et

## 287

J.-P. Tusseau. Paris, Klincksieck, 1972). *Лэ* Марии Французской были созданы, вероятнее всего, между 1160 и 1178 гг. *Персеваль* Кретьена де Труа написан, видимо, около 1185 г. Признавая определенную значимость хронологии, расположим избранные произведения в хронологическом порядке: *Нимская телега*, *Взятие Оранжа* (при этом важно помнить, что «обновленная» версия, которой мы располагаем, использовала версию, несомненно, более раннюю), *лэ* и *Персеваль*. Данное распределение вполне могло бы послужить исходной точкой для установления эволюции тематики этих произведений: с одной стороны, с точки зрения исторического контекста (воины и города должны были бы претерпеть определенные изменения «по пути» от *Нимской телеги* до *Персеваля*), а с другой — исходя из внутренней эволюции литературных жанров (переход от эпической поэзии к поэзии куртуазной); однако эту эволюцию не следует преувеличивать. Все четыре произведения, в сущности, написаны почти одновременно, а история французской литературы XII и XIII вв. отнюдь не предполагает последовательной смены жанров. Chanson de geste и куртуазный роман создавались и «потреблялись» чаще всего вместе и в одно и то же время. В них часто встречаются одни и те же темы, одни и те же образы, в том числе темы и образы города. Также я не стал бы преувеличивать значение эволюции социологического контекста, в который

эти произведения можно было бы вписать. Непростая задача соотнесения средневековых произведений с той или иной социальной средой породила диаметрально противоположные теории (например, о *фаблио* и о *Романе о Лисе*). Я готов признать важность уже проделанных попыток определить, чьи интересы по преимуществу выражают *chansons de geste* о Гильоме Оранжевом: мелкого рыцарства или аристократии, а также согласиться с обоснованностью гипотезы о том, что, переходя от *chansons de geste* к романам, мы переходим из аристократической среды баронов в среду рыцарей, средней и мелкой знати, сражающейся на два фронта: против простолюдинов (включая горожан) и против баронов. Понятно, что аудитория этих произведений часто бывала значительно шире того социального круга, который являлся их заказчиком, оплачивал их и являлся их основным адресатом; к примеру, начиная с XII в. послушать *chansons de geste* собиралась самая разнообразная публика; песни эти снискали поистине «всенародный» успех.

**288**

Главным же, на мой взгляд, является — и это невозможно отрицать — тесная связь между идеологией этих произведений (в частности, в том, что касается отношения к городу) и индивидами, которые, как знатные, так и не очень, как куртуазные, так и неотесанные, определяли себя, соотнося свое поведение с моделью поведения воина, ибо они считали себя прежде всего воинами. В XII в. насилие вполне уживалось с куртуазностью, и герои наших сочинений прекрасно это демонстрируют, обращаясь с городами как с женщинами, которыми они восхищаются, которых желают и которых они берут по согласию или силою. Как же, сквозь призму рассмотренных произведений, следует толковать идеологические представления воинов о городе и его новых, набирающих силу хозяевах, то есть горожанах? Я бы выделил три типа отношения рыцарей к городу; впрочем, границы этих подразделений достаточно зыбки.

Первый тип — вождение. Рыцари несколько не пренебрегают городом, напротив, городские красоты и богатства манят их. Однако вожделем они городских благ не для того, чтобы сменить свой образ жизни на городской, а чтобы эти блага эксплуатировать. Для них город — место, где их ждет добыча, где можно заняться экономическим вымогательством (взиманием поборов), получать удовольствия; но это еще и военный лагерь, готовый к эффективной обороне в рамках военной системы, где оборона значит больше, чем наступление, и центр проведения турниров<sup>19</sup>, и база для военных экспедиций. Это город-добыча.

Второй тип — идеализация. Город не только красив, хорош и богат, это еще и место гармоничного сосуществования различных классов, в частности рыцарей и горожан, под эгидой короля. Это городская социальная утопия. Приглядевшись, как в образах города, предлагаемых нам нашими текстами, сочетаются культурные реминисценции, современные реалии и воображаемый утопический мир, мы можем сказать, что, как только библейские образы начинают использоваться для передачи — в более или менее приукрашенном виде — совершенно определенных современных реалий, они тут же обрастают деталями, большей частью вымышленными. Еще мне хотелось бы напомнить о рыцарях, живущих в городе, среди городского населения, о которых пишет Мария Французская. За исключением Италии, где в XII в., к великому возмущению людей, подобных Оттону Фрейзингенскому знать жила

**289**

бок о бок с ремесленниками и торговцами, воины имели обыкновение держаться от городов в стороне<sup>20</sup>. Большинство эпизодов в наших текстах позволяют вычленить основополагающую оппозицию, относящуюся к местопребыванию (проживанию): города — для торговцев и горожан, замки и лес — для баронов и рыцарей.

Так как подобное отсутствие реализма, несомненно, определенным образом соотносится с реалиями эпохи, я бы сказал, что в утопическом образе города, в мечте о городской гармонии проявилась тенденция к экзорсизму со стороны рыцарей, которые идеализируют город и одновременно втайне его боятся как заколдованного места. Восторженное отношение к городу — это своего рода заклятие, с помощью которого хотят остановить начавшийся упадок военного сословия, в частности слоя бедных рыцарей, с которых говорится в *лэ* и в *Персевале*, заклятие мечтой о добром согласии с горожанами, о культурном приспособлении, в результате которого городское общество станет обществом открытым, готовым воспринять рыцарские добродетели, а именно щедрость и куртуазность. Такова, на мой взгляд, глубинная, подсознательная мотивация сюжета о городе, где все живут в добром согласии. Соответственно, не является ли переодевание Гильома и его товарищей в обеих жестах (особенно

в *Нимской телеге*) выражением чувства неуверенности, охватившего рыцарей перед лицом города и его жителей? Разве в этом вызывающем насмешку смешении идентификационных признаков, в этом травестийном переодевании не находит свое выражение тревожное замешательство рыцарей, видящих для себя угрозу в возвышении торговцев и горожан?

Наконец, в *Персевале* появляется третий образ города, увиденный глазами воинов и представляющий разительный контраст с двумя предыдущими образами. Разумеется, во всех анализируемых произведениях основополагающей является подспудная оппозиция между системой рыцарских доблестей и системой гражданских добродетелей. И выражается она — в частности, на антропологическом уровне — посредством противопоставления потребляемой пищи, обычаев ношения одежды, типов вооружения, профессионального поведения и в особенности типов жилища. Городскому миру противопоставлен мир замка и леса, мир жонглеров и охоты. Но притягательность города, мечта о городской гармонии может сгладить этот скрытый антагонизм.

## 290

В эпизоде с Гавейном и девицей, осажденными городской коммуной, иллюзия рассеивается. Воины видят город таковым, каков он есть: организованной экономической, социальной, политической и культурной системой, которая не только отличается от дворянско-рыцарского уклада, но и глубоко ему враждебна, которая желает гибели этого уклада и, похоже, даже в состоянии одержать над ним победу. Единственным оплотом рыцарей-воинов, способным выдержать натиск горожан-завоевателей, является монархическая система и мечта о райском граде, используемая, скорее, как заклинание. Однако монархия уже урбанизирована, и система дает сбой.

Вторая половина XII в. является тем переломным моментом, когда смятение рыцарей перед лицом городов, которые их притягивают и одновременно вселяют в них тревогу, передает амбивалентность библейского вопроса: Вавилон или Иерусалим? Этот потусторонний городской мир, беспрестанно тревожащий Средневековье, являет собой как райский град, так и inferнальный город, и эта дилемма четко выражена в наших текстах:

*Dex, Paradis est ceanz!*

(Боже, здесь подлинно Рай!) —

говорит об Оранже Гильом Оранжевый во *Взятии Оранжа* (ст. 688), в то время как в *Персевале* девица, осажденная горожанами, спрашивает у них:

*Quel deable vous ont maridez?*

(Какие черти вас послали?) (ст. 5958)

Эти картины, разумеется, не исчерпывают воображаемого мира города, разрабатываемого в XII столетии в литературных произведениях на народных языках. Тема будущего — это тема чудесного города, где много места, много монументальных зданий, волшебных красот. Рожденная, без сомнения, литературой для паломников-туристов, прототипом и образцом которой послужило сочинение *Чудеса города Рима*, и получив выражение, например, в романах на античные сюжеты (доказательством служит описание гробницы Камиллы в романе об *Энее*, где мы встречаемся с утопической идеей гармоничного города, где бок о бок существуют «великие и малые», «рыцари и горожане, бароны и вассалы»), тема эта предвосхищает городскую мифологию, которая станет развиваться в XIII и XIV вв. в соответствии со стремлением новых городских

## 291

корпораций противопоставить воображаемым генеалогиям и дворянским *mirabilia* этиологические мифы и *mirabilia* городские<sup>21</sup>. Но в конце XII в. отношение к городу продолжает оставаться двойственным: это город-рай и одновременно город-ад, Иерусалим и одновременно Вавилон. Данный анализ и разбор наверняка посчитают слишком кратким. Однако, вступая на непроторенный путь, следует умерить свой пыл и поначалу использовать только основные, преимущественно примитивные инструменты. Надеюсь, что первооткрыватель, которым был и остается Шарль Моразе, это поймет. Так пусть же посвященные ему страницы станут полезной вехой на пути к такому прочтению рассмотренных произведений, с помощью которого в конце концов из литературного текста, не нарушая его специфики, мы получим совершенно самостоятельный исторический документ.

## Примечания

\* *Mélanges en l'honneur de Charles Morazé. Culture, science et développement. Toulouse, Privat, 1979, pp. 113— 136.*

<sup>1</sup> В оригинале строка выглядит следующим образом: ст. 11. *Et desoz Rome ocist Corsolt es prez* (букв.: И под Римом убил Корсолта на лугу). Я нахожу целесообразным обращаться к оригиналу только в особо интересных с литературной точки зрения случаях, а также когда перевод не совсем точно передает его смысл. В данном случае речь идет о стенах Рима, однако собственно слово *mur* (стена) появляется позднее, в ст. 243.

<sup>2</sup> Ст. 450-453:

*Demandez li Espagne le regné,  
Et Tortolouse et Porpaillart sor mer,  
Et apres Nymes, cele bone cité,  
Et puis Orenge, qui tant fet a loer.*

К идентифицируемым городам помимо Нима и Оранжа относится Тортелоза, обычно отождествляемая с Тортосой, в то время как Порпальяр, равно как и Вальсур, остаются неопознанными. (Указатель Ж.Л. Перье предполагает *pagus Pallariensis* в окрестностях Уржеля.) Попытки отыскать прообразы упомянутых городов

**292**

кажутся мне задачей второстепенной, чтобы не сказать — напрасной. В *chansons de geste* изначально, повинаясь иным представлениям о реальности, смешаны географические названия подлинные и вымышленные, имена настоящие и искаженные фантазией. Так функционирует память, которую *chansons de geste* используют и одновременно моделируют. В жестах Испания мыслится как сарацинская страна, поэтому, как мы уже видели, в состав испанских земель включают Ним и Оранж. В этом случае мы имеем дело с географией воображаемой и в то же время исторической.

<sup>3</sup> Формулы, содержащие перечисления, в которых упоминаются названные мною города, употребляются один и более раз (Ним и Оранж в ст. 452—453, 502—503; Ним, взятие которого является целью настоящей жести, в ст. 452, 495, 502; Вальсур (удваивается в ст. 501 : Вальсор и Вальсур) в ст. 494 и 501 ; Шартр и Орлеан в ст. 529 и 541). Повторы, характерное выразительное средство эпической поэзии, обладают запоминательной функцией; для историка, изучающего воображаемый мир, ментальности и проявления чувств, они, на наш взгляд, имеют особое значение и заслуживают более подробного исследования. Повторы (формулы) являются основным механизмом формирования коллективной памяти. Лингвисты, семиотики и структуралисты показали нам важность повторов и цветистости стиля. Историкам предстоит углубить их выводы, наполнив их историческим смыслом и содержанием.

<sup>4</sup> См. ниже, прим. 21, с. 295, 296.

<sup>5</sup> В двухсот тридцати четырех стихах, оставшихся до конца поэмы, помимо Оранжа будут упомянуты: Ним (пять раз), Париж, Алжир и сарацинский город Реомон-на-море (не идентифицирован).

<sup>6</sup> В ст. 361 говорится, что Гильом был взволнован, изумлен картинами Оранжа, они постоянно присутствовали в его воображении:

*Or fu Guillelmes por Orenge esmaiez.*

(Отныне тревожил Гильома город Оранж.)

<sup>7</sup> Проблема хронологии анализируемых в статье произведений будет затронута ниже.

<sup>8</sup> Отчего в XII и XIII вв. знатные семейства, и в частности род Лузиньянов и знаменитая династия Плантагенетов, живя в христианском обществе, с гордостью причисляли к своим предкам Мелюзину, женщину, отмеченную дьяволом? Не делалось ли это для

**293**

того, чтобы продемонстрировать оседлым горожанам, что род их корнями своими уходит в дикий мир одиночества, мир, являющийся естественной средой обитания воинов, равно как и избранной средой обитания монахов? Правда, с течением времени Мелюзина также урбанизируется и в XIV в. станет без труда сооружать города и замки.

<sup>9</sup> Приключения Персеваля происходят то в лесу, то в замках. Однако, как напоминает Л. Фуле в примечаниях к своему переводу (*Conte de Graal*, trad. de L. Foulet. Paris, Stock, 1947, p. 220), замок также означает «крепость», а «крепостью» довольно часто называли «небольшой укрепленный город, где помимо собственно замка были дома, улицы и площади». В ст. 6421—6422 имеется намек на Павию, «итальянский город, ставший синонимом города очень богатого», как отмечает в своем издании Ф. Лекуа (*Conte de Graal*, éd. F. Lecoq. Paris, Honore Champion, 1975, 2 vol.; t. II, p. 128); но замок (*château*, ст.-фр. *chastiaux*) может быть столь же богат, как Павия.

<sup>10</sup> Это выражение Гвиберта Ножанского («*communio autem novum ac pessimum nomen*», букв.: «коммуна, новое и омерзительное название») приводится в кн. III, гл. VII кн. *De vita sua*.

<sup>11</sup> Вряд ли здесь уместно пытаться расположить понятия культуры и ментальности относительно друг друга. Очевидно, что культура располагается главным образом на уровне поступков, ментальность — на уровне понятий, а связующее звено, представленное «учеными наследиями», в большей степени присутствует на первом уровне, нежели на втором; однако коллективный, спонтанный, охватывающий все социальные слои характер обоих уровней сближает их и устанавливает между ними взаимосвязь, которую историкам предстоит разъяснять и уточнять, но не разрушать.

<sup>12</sup> Имеется блистательное исключение — Рим. Однако образ Рима полисемичен и амбивалентен: город или империя? Языческий или христианский? Процветающий или разрушенный? Случай Рима — особый. О средневековом римском мифе см.: А. Граф. *Roma nella memoriae immaginazioni del Medio Evo*. Torino, 1915, а также многочисленные работы, цитированные Ж. Ле Гоффом в: *Storia d'Italia*. Torino, Einaudi, t. II, 1975.

<sup>13</sup> Конечно, это не исключает сопротивления с их стороны там, где их традиции и интересы расходятся или даже против-

**294**

стоят друг другу, например в области сексуальной практики и матримониальных отношений, в отношении к насилию, к прославлению физических достоинств и т. д. XII век также являет собой эпоху, когда, примирившись с христианизацией ряда воинских идеалов, слой рыцарей содействует учреждению

приспособленной для его нужд культуры преимущественно светского содержания, своего рода контркультуры, именуемой куртуазностью, влияние христианства на которую ограничено; эта культура готова воспринять все созданное народной дохристианской и парохристианской культурой.

<sup>14</sup> Данный стих послужил темой цикла из семи проповедей, произнесенных в течение недели в Аугсбурге в 1257 или 1263 г. доминиканцем Альбертом Великим; в них отразились теология, идеология и воображаемый образ города, переплелись современные реалии, библейские и греко-латинские сюжеты и — приобретение городской схоластики — греко-латинская политическая философия, восходящая к Платону, Аристотелю и Цицерону. Этот основной для понимания средневековой городской идеологии текст опубликован в: J. B. Schneyer. *Alberts des Groszen Augsburger Predigt-zyklus über den hl. Augustinus* // *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXXV, 1969.

<sup>15</sup> Никто не оспаривает важное значение новозаветной «апокрифической» литературы в культуре и религии Средневековья. Приведу средневековую версию одного из апокрифических текстов, успех которого в Средние века сыграл немаловажную роль в формировании воображаемого образа потустороннего мира. Речь идет о *Видении святого Павла*, или *Апокалипсисе Павла*, в котором Павел в сопровождении ангела посещает Ад, а затем Рай: «Затем ангел повел Павла в город красоты чрезвычайной, где земля была золотая, а свет еще ярче, чем прежний; от жителей же его исходило золотое сияние. И окружен был город двенадцатью стенами с двенадцатью башнями, и текли в нем четыре реки. И пожелал Павел узнать названия сих рек. И ангел сказал: имя одной Фисон, и воды ее медвяны; имя второй реки - Евфрат, и воды ее млечны, третья река — Гихон, она течет маслом, четвертая — Тигр, она течет вином. Кто из мира удостоен будет явиться к нам после смерти, здесь Господь воздаст ему» (*Visio Pauli*, éd., Silverstein. *The Vienna Fragment*. Vienna Codex 302, p. 150). Текст примечателен тем, что

## 295

урбанизация Рая достигла в нем высшего предела, ибо Рай-Город вобрал в свои стены Рай-Сад и его четыре реки.

<sup>16</sup> Здесь мы усматриваем намек на первые две функции индоевропейского трехфункционального деления, обоснованного Ж. Дюмезилем. Третья, хозяйственная функция, функция плодородия, в Библии в связи с темой города не появляется. Новозаветный эпизод изгнания Иисусом торговцев из Храма имеет совершенно иное значение. В этом нет ничего удивительного, ибо, как показал Ж. Дюмезиль, трехфункциональное деление было чуждо Библии и древней еврейской культуре. Средневековый Запад повторно использовал трехчастную функциональность. Повышенное внимание в избранных нами текстах к торговле, ремеслам, городскому процветанию прекрасно иллюстрирует данный тезис. Этот пример средневекового новшества свидетельствует о креативности средневековой мысли.

<sup>17</sup> Еще больший успех достигается, когда литературные или ментальные образы дополняются образами визуальными. Играющие важную роль изображения города в живописи (а именно в миниатюре) и средневековой скульптуре прекрасно иллюстрируют данное положение. См.: P. Lavedan. *La Représentation des villes dans l'art du Moyen Âge*. Paris, 1954; C. Heitz. *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*. Paris, 1963; W. Müller. *Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und Mythe von Weltnabel*. Stuttgart, 1961.

<sup>18</sup> Это убедительно показал Ж. Дюмезиль на примере происхождения Рима, а П. Видаль-Наке — на примере Атлантиды.

<sup>19</sup> Не стоит забывать, что в своей работе «*Le Dimanche de Bouvines*» Ж. Дюби убедительно доказал, что в XII в. ярмарки и турниры, называемые одним и тем же латинским словом *nundinae*, часто объединены между собой, ибо турнир является мероприятием в равной мере коммерческим и рыцарским.

<sup>20</sup> Знаток средневековых городов, Э. Эннен, пишет: «Типично итальянским и южноевропейским феноменом можно считать иммиграцию в города представителей рыцарского сословия. В то время как к северу от Альп знатные строили замки вдали от городов, знать в Италии добровольно или по необходимости селится в городах» (E. Ennen. *Die europäische Stadt des Mittelalters*. Göttingen, 1972, s. 129.) Населенные рыцарями «бретонские» города Марии Французской вызывают особое удивление.

## 296

<sup>21</sup> Литература «городского чудесного» (*mirabilia*) в XII в. является, действительно, воображаемой. В начале XIII в. воображаемый мир города латинских христиан был потрясен до основания. Идеальный город, который христиане-латиняне не нашли ни в скромных нарождавшихся городках, ни в разрушенном античном Риме, ни в еврейском Иерусалиме, внезапно открылся их глазам во всем своем великолепии: это был Константинополь, завоеванный в 1204 г. крестоносцами во время IV крестового похода. Реальность соединилась с вымыслом. Жоффруа де Виллардуэн и Робер де Клари, описывая подлинный Константинополь, обретают воображаемый город, город чудес, придуманный полвека назад на охваченном городской лихорадкой Западе.

## УРБАНИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФОРА ГИЛЬОМА ОВЕРНСКОГО\*

С присущей ему эрудицией и проницательностью Пьер Мишо-Кантен сумел разглядеть в трудах Гильома Овернского чрезвычайно любопытную взаимосвязь между развитием теологической мысли и развитием городов в первой половине XIII в.<sup>1</sup>

Один из отрывков *Суммы*, та часть, где речь идет о таинствах<sup>2</sup>, позволяет судить о том, насколько епископ Парижский (с 1222 по 1228 г. — магистр богословия, с 1228 г. — епископ; ум. в 1249 г.) обогатил теологическую философию города<sup>3</sup>. В интересующем нас отрывке Гильом сравнивает с городом семь святых таинств.

Рассматривая вещи материальные (*materialia*), Гильом Овернский подчеркивает, что они представляют интерес только в той мере, в какой они могут послужить достижению совершенства.

И далее следует развернутая метафора: «Представим себе город, жители коего образуют общину столь совершенную (*imaginabimur civitatem aggregatam ex hominibus sic perfectis...*), что вся жизнь членов ее заключается в служении Господу и его прославлении, и что все они исполняют веление долга души благородной (*honestas*), и все заботятся о ближних». Тогда, добавляет он, «очевидно, что по сравнению с этим достойным восхищения (*praeclara*) городом все прочие поселения людские точно лес дикий (*quasi silva*), а все остальные люди словно деревья лесные (*quasi ligna silvatica*)...». Итак, в основную оппозицию в системе средневековых ценностей входит город (*civitas*), реальное и символическое место, где царствует культура («культурное» место), и лес, географическое и ментальное воплощение дикого состояния<sup>4</sup>.

К общей оппозиции *город—лес* Гильом Овернский добавляет еще одну, включающую в себя основной «городской» элемент, как физический, так и символический; элемент этот — камень, из которого большей частью сделан город.

**298**

В отличие от необработанного, «дикого» камня из карьеров (*lapidicina, lapides rudes*) и природного леса, камни, сцементированные, скрепленные скобами и аккуратно сложенные, равно как и обработанное дерево (*coementum, et clavi, caeteraeque ligaturae inter lapides, et ligno*), являются символами взаимной любви и духовного притяжения между душами людей или самими людьми. Гильом Овернский продолжает развивать свою метафорическую оппозицию: «град сей, величественный и достойный восхищения, — это сообщества, собрания людей, или же города» (*societates, aggregations hominum, seu civitates*), они противостоят городам ложным, коими являются леса и каменоломни (*ad quam caeterae veluti silvae et lapidicinae sunt*). После упоминания о камне и дереве называется третий городской материал — металл. В городе не используют природное сырье, там предпочитают металлы, обработанные людьми, которым Господь дал силы, техническую сноровку и художественный вкус (*vires, et artem et artificium*), чтобы добывать эти металлы и превращать их в изделия.

Ибо города — это люди. А жители этих городов — подлинные люди по сравнению с другими человеческими существами, которые, собственно говоря, являются не столько людьми, сколько животными<sup>5</sup>. К основной оппозиции *город—лес* здесь добавляется еще одно навязчивое противопоставление из системы средневековых ценностей: *человек / животное*. Сразу вспоминаешь о диком человеке, лесном дикаре, *homo selvaticus*, постоянно будоражившем воображение людей в Средние века; встретив его в лесу, или на страницах романа, или в скульптурном образе, люди в смятении спрашивали: «Ты зверь или человек?»<sup>6</sup> Существование города подчинено религиозным целям. Суть этих целей — *мир* и *счастье* под управлением совершеннейшего монарха, единственного подлинного владыки, то есть Господа<sup>7</sup>. Для городской идеологии первой половины XIII в. данные понятия являются основополагающими. Мир, давняя тема, лозунг движения, возникшего около тысячного года<sup>8</sup>, обрел новые формы и содержание, которое многие, но более всего нищенствующие ордена стали пытаться превратить в политическую реальность<sup>9</sup>. Счастье — это новая для христианства идея, которая на рубеже XII—XIII вв. стремится получить свободное развитие не столько в

**299**

феодалных переживаниях куртуазной любви, сколько в городах и в готическом мироощущении, мироощущении горожанина.

Гильом Овернский продолжает углублять свое сравнение. В чем же, на его взгляд, заключается феномен города? Прежде всего в переселении людей, *входящих* в определенное пространство, физическое, юридическое и этическое одновременно; очутившись внутри этого пространства, люди становятся иными, нежели были прежде, становятся *горожанами / гражданами* (*citoyens*). Первое, что видит пришедший в город, — это ворота, через них осуществляется переход в новый статус. Город — это своя, особенная культура<sup>10</sup>.

Но не только. Эта культура должна иметь свои отличительные знаки и символы, демонстрировать свои отличия. Воинское, рыцарское достоинство передается посредством ритуала опоясывания мечом, достоинство министерияла — посредством обычая передачи ключей, королевское достоинство передается посредством церемонии возложения короны и возведения на трон. Те, кто входит в город, должны прилюдно избавиться от любого признака неравенства, подобно тому, как камни, потребные для постройки здания, должны быть выровнены, а древесные стволы освобождены от ветвей, наростов и обструганы<sup>11</sup>. Члены нового общества должны открыто выражать свою волю к сплочению, объединяться в организации, не ставящие целью получение выгоды, исповедовать принципы бескорыстной взаимопомощи<sup>12</sup>. Город — это общество равенства

и взаимопомощи.

И наконец, последняя оппозиция. Средневековые клирики противопоставляют упорядоченное общество города, главным образом, лесу (пустыне), дикому миру. Однако многие, особенно те, кто, подобно Гильому Овернскому, непосредственно или через труды Отцов Церкви, причастен к античной культуре (епископ Парижский в этом же отрывке упоминает *civilitas romana*), невольно придерживаются древней оппозиции город—деревня. Те, кто оставляет деревню и деревенскую жизнь, чтобы перебраться в город и стать гражданами/горожанами (*cives*), должны расстаться и с деревенскими нравами и со своими деревенскими жилищами, прийти и жить в городе сообразно городским нравам и манерам, отличающимся общительностью<sup>13</sup>.

Однако этот город, граждане которого являются «не только слугами Господними, но и возлюбленными приемными чадами его, наследниками, пребывающими в ожидании царствия небесного»

### 300

(р. 414), похож на любой реально существующий город (*materiali, seu literali civitati in suis visibilibus corporalibus ac temporalibus adea similis est*), и он должен иметь своих правителей. Подобно тому, как короли и наместники имеют своих чиновников и интендантов, управляющих всем их имуществом и отвечающих за него перед королями, подобно тому, как нижестоящие управляющие отвечают за все перед королевскими чиновниками, так же и город должен иметь своего главного интенданта, одного или нескольких, которым будут доверены богатства материальные и духовные. Они будут давать отчет перед царем вселенной, а перед ними станут отчитываться нижестоящие управляющие. Таким образом, у города должны быть привратники, герольды, предводители, судьи и магистраты (с. 411).

Клирики и епископы мечтают о городе, где все миряне равны, а высшие посты отданы церковным иерархам, распределяющим святыне таинства и служащим посредниками между Богом и людьми... Гильом Овернский развернул свою урбанистическую метафору (характер ее сомнения не вызывает) на много страниц; есть основания полагать, что при создании ее он вдохновлялся примером королевского Парижа, жителям которого, проживающим внутри городских стен, Филипп Август недавно даровал равные права и свободы; впрочем, заходить в сравнения слишком далеко было бы неосмотрительно. Разумеется, епископ Парижский ясно пишет, что изображаемый им идеальный город должен служить образцом, наглядным примером, книгой, из которой предстоит черпать вдохновение городу реальному, однако до какой степени следует простирали восторги от города реального? До какой степени Париж эпохи Филиппа Августа является моделью города святых таинств?

П. Мишо-Кантен хорошо показал амбивалентность средневекового термина *civitas*, единственного «городского» термина, употребленного Гильомом Овернским. Словом *civitas*, доставшимся Средним векам от Античности, люди обозначали политико-философское понятие, а также использовали его как административный термин. Первое значение встречается главным образом у Цицерона, для которого город представляет собой группу людей, объединенных причастностью к единой правовой системе, *juris societas civium*. Однако основным источником, к которому станут припадать средневековые авторы, являются труды Блаженного Августина. Августин берет формулировку римского политика, однако настаивает на моральном, эмоциональном ее аспекте, объединяю-

### 301

щем между собой членов городского сообщества, *vinculum societatis, vinculum concordiae*, благодаря которому осуществляется *concors hominum multitudo*, согласие между множеством людей, сердца которых бьются в унисон, объясняя, таким образом, данную формулировку в духе *средневековых этимологий*<sup>14</sup>.

Очевидно, что город Гильома Овернского гораздо больше похож на град Августина, чем на реальный Париж. От города (*civitas*) античного, Августинова, епископального (в период раннего Средневековья), означающего прежде всего объединение людей, обладающих общностью менталитета и подчиняющихся единым правовым структурам, объединение, которое может выплеснуться за пределы городских стен, до средневекового города с разными названиями пролегает расстояние в целую культуру, а именно культуру клириков.

Здесь ясно видно, насколько сложно точно соотнести средневековые реалии, в данном случае реалии городские, и ментальный инструментальный клириков, унаследованный от иного общества и иной культуры.

Позднее Альберт Великий в цикле проповедей на тему евангельского стиха: *Non potest civitas*

*abscondi supra montem posita* («Не может укрыться город, стоящий на верху горы», Мф., V, 14), произнесенных в Аугсбурге в 1257 или 1263 г., начал развивать подлинную теологию города и в значительной степени обогатил как конкретные описания тогдашнего урбанистического феномена, так и отсылки к Писанию и античным источникам (более к Платону и Аристотелю, нежели к Цицерону). Впрочем, и его «городская» проповедь остается двусмысленной<sup>15</sup>.

## Примечания

\*Ville et théologie au XIII<sup>e</sup> siècle: Une métaphore urbaine de Guillaume d'Auvergne // Razo, Cahiers du Centre d'études médiévales de Nice, № 1, L'image de la ville dans la littérature et l'histoire médiévales, Université de Nice, juin 1979, réédition 1984, pp. 27-37.

<sup>1</sup> Гильом Овернский определяет город, исходя из единства места: «...те, кто живет в каком-либо городе, граждане какого-либо города представляют собой единый народ, ибо проживают они в одном месте», не придавая значения различиям по полу, по общественному положению и по занятиям (De universo, I, 12, p. 606 a H).

**302**

Мы можем с полным правом говорить о наблюдательности и прагматичности епископа Парижского: у него город определяется на основании его размещения на определенной территории; однако настойчивость, с которой он упоминает *una civitas* (единый город), *unus populus* (единое население), свидетельствует о том, что он не забывает и о морально-правовом единстве, которого необходимо придерживаться населению города. (P. Michaud-Quantin. Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin. Paris, 1970, p. 115, № 26).

<sup>2</sup> Guillaume d'Auvergne. Opera omnia. Orléans—Paris, 1674, pp. 407-416: De sacramento in generali (О таинстве как таковом).

<sup>3</sup> В своей работе, посвященной теологии города, Ж. Комблен не приводит примеров из Гильома Овернского (J. Comblin. Théologie de la Ville. Paris, 1968).

<sup>4</sup> См. выше: Ж. Ле Гофф, П. Бидаль-Наке. Леви-Стросс в Броселиандском лесу, с. 189—234; Ж. Ле Гофф. Рыцари-воины и горожане-победители. Образ города во французской литературе XIII в., с. 258-291.

<sup>5</sup> «Граждане города, несомненно, являются людьми, вполне достойными этого наименования» (*Cives civitatis procul dubio sunt veri nominis homines*), в то время как другие люди не являются настоящими людьми, «их лучше было бы считать за животных» (*sed potius animalia sint habendi*) (Guillaume d'Auvergne, p. 409).

<sup>6</sup> См.: R. Bernheimer. Wild Men in the Middle Ages. A study in Art, Sentiment and Demonology, 2nd ed. New York, 1970.

<sup>7</sup> «Это называется собранием, или же городом, или храмом — по причине почитания Бога и воздаяния ему почестей, которым собрание оно посвящает основное время свое; городом — по причине спасительнейшего мира, и радостнейшим обществом, ибо они живут под властью царя-Бога в согласии с его святейшим законом...» (*Hic coetus, vel civitas et templum dicitur propter Dei cultum, seu honorificentiam cui principaliter se impendit, atque finaliter, et civitas propter saluberrimam pacem; et jucundissimam societatem, quibus sub Deo rege secundum sacratissimam legem ejusdem vivant...*) (Guillaume d'Auvergne. Ibid., p. 409).

<sup>8</sup> См.: Ж. Дюби. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о самом себе. М., 2000.

<sup>9</sup> См.: A. Vauchez. Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des ordres mendiants d'après la réforme des status communaux et les accords de paix // Mélanges d'archéologie et d'histoire, 1966, pp. 503-549.

**303**

<sup>10</sup> «...те, кто вступает в этот город с тем, чтобы сделаться его жителями, неизбежно должны принять и его обычаи, то есть законы и установления, подчиниться его нравам» (*...qui civitatem istam ingrediuntur ita, ut cives ejus efficiantur, necesse habent civilitatem ejus suscipere, hoc est leges et statuta, moresque subire*) (Guillaume d'Auvergne. Ibid., p. 409).

<sup>11</sup> «И все неравные между собой камни будут отброшены, и не будут сюда допущены. Равным образом и ветвистые кроны, и наросты, и изогнутые стволы, как и все прочее, что делает древесину непригодной для возведения строений, если не вовсе удаляют, то по необходимости отбрасывают при самом строительстве зданий» (*Et omnis inequalitas lapidum deponitur, alioquin in illam non admittuntur. Quemadmodum frondositas lignorum ac fortitudo ac tortuositas, aliaque omnia, quae ligna aedificiis inepta faciunt, nisi omnino amota, in ipso ingressu in aedificium necessario deponentur*) (Guillaume d'Auvergne. Ibid., p. 410).

<sup>12</sup> «...взору всех желающих открыто, что этот город связан воедино или сколочен, подобно членам некорыстолюбивого учреждения, в котором они добровольно друг другу служат и помогают» (*...et civitatem istam, velut membra gratuita societate sibi invicem colligata esse, sive compacta, voluntariaque subservitione sibi invicem subministrantia, manifestum est intueri volentibus*) (Guillaume d'Auvergne. Ibid., p. 410).

<sup>13</sup> «Тому, кто желает уйти из деревни и от деревенской жизни в город и сделаться горожанином, необходимо расстаться с сельскими нравами и жилищем и жить в городе, усвоив городские нравы, а также городскую, весьма склонную к общительности учтивость» (*De rure et vita rusticana ad civitatem transeuntibus, et cives effici volentibus, necesse est, mores agrestes, et habitationem deserere, civitatemque inhabitare, civilesque mores, et urbanitatem civilem, atque socialissimam assumere*) (Guillaume d'Auvergne. Ibid., p. 410).

<sup>14</sup> P. Michaud-Quantin. Op. cit., p. 111.

<sup>15</sup> Эти проповеди изданы в: J.B. Schneyer. Albert des Grossen Augsburger Predigtzyklus über den Augustinus // Recherches de théologie ancienne et médiévale, XXXVI, 1969, pp. 100—147. Вдохновлялся ли Альберт Великий сочинением Гильома Овернского? Скорее всего, нет. Тем не менее было бы интересно сравнить оба текста.



## СОЦИАЛЬНЫЕ РЕАЛИИ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ

### УСТАНОВКИ В НАЧАЛЕ XIII в.: *EXEMPLUM* ЖАКА ДЕ ВИТРИ О ТУРНИРАХ\*

По давней привычке медиевисты сопоставляют так называемые «исторические реалии» и «исторические источники», нормативные или созданные человеческим воображением. Однако как в далеком, так и в недавнем прошлом существовала тенденция, согласно которой информацию о «реальном» обществе<sup>1</sup> пытались отыскать именно в «ненормативных» источниках. Такая попытка — в определенных пределах — вполне законна. Итак, тип текста, иначе источника, нас интересующего, — это *exemplum*, нравоучительный пример, жанр, который уже давно используется для получения информации о конкретных реалиях средневекового общества, принадлежащих, в частности, к забытым или не нашедшим своего отражения в других видах текстов областям, к каковым относятся фольклор и повседневная жизнь<sup>2</sup>. Через «примеры» обретает голос доселе молчавшая история. Однако опасности подобного метода очевидны: реалии материальные можно принять за реалии воображаемого мира, уведя, таким образом, не предназначенный, чтобы свидетельствовать о данном типе реалий, текст-источник в сторону от его функции и смысла. Тем не менее выдающиеся медиевисты возродили это направление, вернули нормативному источнику — идеологическому или вымышленному — его специфику, подвергнув анализу его сложные отношения с «объективной» социальной реальностью, продуктом и одновременно инструментом манипуляции которой он является<sup>3</sup>. Поворотные моменты в жизни общества предоставляют удобный случай для изучения отношений между двумя типами действительности: воображаемой и реальной. На Западе процесс рождения нового общества (между X и XIV вв.) дает возможность при-

**305**

стально рассмотреть эволюцию отношений между социально-экономическими реалиями, с одной стороны, и идеологическими и литературными схемами - с другой, оставляя в стороне поверхностную проблематику инфраструктуры, надстройки и теории отражения. В поворотный момент этого процесса, приходящийся в христианском мире - с учетом региональных и национальных временных поправок - на период приблизительно с 1180 по 1240 г., изменяются два могущественнейших идеологических инструмента, которыми располагает Церковь, творец и проводник господствующей идеологии; инструменты эти - проповедь и таинства. Проповедь быстро приспосабливается к новым веяниям, основным объектом ее внимания становятся прежде всего широкие массы, она пытается использовать исторический опыт, приспособиться к новым социофессиональным условиям, черпает материал из повседневной жизни<sup>4</sup>. Наряду с традиционным обращением к *авторитетам* (Библия и сочинения Отцов Церкви), проповедник, пользуясь новой схоластической методикой, все больше и больше прибегает к *рассуждениям*, «примерам», забавным и поучительным анекдотам, которые он черпает в языческой литературе Античности (реже в Библии) и в устной традиции<sup>5</sup>. Таинства организуются в систему, состоящую из семи сакральных обрядовых действий<sup>6</sup>; внутри этой системы они претерпевают определенную эволюцию, изменяют свой иерархический порядок. Усиливается влияние Церкви на институт брака, новое важное значение приобретает евхаристия, а на первый план выступает исповедь/покаяние. Исповедь отражает успехи одержавшей в XII в. победу морали намерения, совершается переход от практики публичного покаяния к индивидуальной исповеди «на ухо исповеднику». Институт исповеди становится более приближенным к жизни общества, к профессиональным интересам социальных групп; теперь он направлен на выявление грехов, присущих каждой социальной и профессиональной группе. Канон 21 *Omnis utriusque sexus* IV Латеранского собора (1215) обязал каждого христианина раз в год ходить на исповедь, а также узаконил и повсеместно ввел в практику оценку кающимся своих поступков. *Руководства для исповедников*, основанные на изощренном способе назначения покаяний, заменяют устаревшие *пениденциалии*, согласно которым покаяния назначались по определенному тарифу<sup>7</sup>.

**306**

Проповедники и исповедники пытаются установить контроль над новым обществом, в котором появляются города, деньги, счет, князья и их чиновники, где в корпорациях и братствах зарождается новая солидарность; в идеологических схемах религиозных обрядов, необходимых для обеспечения всеобщего спасения в новых условиях жизни, ментальности и чувствительности,

также происходят изменения.

И, как следствие, осуществляется великая реформа в сфере классификаций<sup>8</sup>. С одной стороны, сохраняется и даже становится более устойчивой «объективная» семеричная классификация грехов: семь смертных грехов<sup>9</sup>; изменяется только иерархический порядок их следования<sup>10</sup>. С другой стороны, появляется классификация «социальная», классификация «мирских состояний», сословий (*status*). Деление, напоминающее игру, однако отнюдь не невинную и с далеко идущими последствиями, состоит в приведении в соответствие структуры грехов со структурой общества. Примером такого деления может служить *topos* о бракосочетании девяти дочерей Дьявола с девятью социальными группами<sup>11</sup>. Или же *topos* о национальных пороках, согласно которому любому народу и любому языку присущи один-два характеризующих его порока<sup>12</sup>; об этом, в частности, в начале XIII в. пишет Жак де Витри в своей *Historia Occidentalis*. Игра эта преследует двойную цель. Речь идет прежде всего о соединении новой схемы со схемой прежней, чтобы вписать изменения в русло традиции, а также об использовании категориальной структуры для утверждения идеологического господства Церкви над обществом.

Автор нашего «примера», известный служитель Церкви Жак де Витри, использует семиступенчатую шкалу смертных грехов в социологическом контексте; он успешно осуществляет операцию *nes plus ultra*, привязав к одной-единственной форме активности определенной социальной группы, а именно к рыцарским турнирам, весь комплекс смертных грехов. Бывший ученик зарождавшегося в первые годы XIII в. Парижского университета, Жак де Витри был известным проповедником, затем стал епископом Акры в Палестине и умер в 1240 г., исполняя должность кардинала-епископа в Тускуле. Он является первым составителем образцовых проповедей, в которых систематически и в изобилии используются «примеры». Рассматриваемый нами «пример» был опубликован Крейн<sup>13</sup>, однако самостоятельно, в отрыве от своего контекста.

### 307

Речь идет об *exemplum* из проповеди 52, второй из трех проповедей, адресованных сильным мира сего и рыцарям (*Ad potentes et milites*). Эта социальная группа — первая сугубо мирская социальная категория, представленная в сборнике *sermone ad status* Жака де Витри. Ибо после клириков и служителей Церкви Жак де Витри разместил особую категорию мирян, тех, кто по причине выпавших — вольно или невольно — на их долю испытаний сформировал промежуточную группу между клириками и мирянами как таковыми: это прокаженные и больные, бедные и увечные, люди, носящие траур по своим родным или друзьям, крестоносцы, паломники. Данная категория повлияла на определенную перегруппировку в среде сильных мира сего, *potentes*, к которым в период раннего Средневековья традиционно относили знать и аристократов, противопоставленных нищим, *pauperes*<sup>14</sup>.

Все три проповеди изобилуют «примерами» (*exempla*), где действуют животные; эти назидательные басни являются не только чрезвычайно эффективным инструментом гомилетической риторики, но и идеологическим оружием, так как сравнение с животным обладало большой силой воздействия. В первой проповеди действуют единорог, волк и ягненок, волк и журавль, во второй — обезьяна и медведь, орел и лис, лев и крыса, в третьей проповеди — роза и змея.

Сюжетом проповеди выступает строфа из Евангелия от Луки (III, 14), где Иоанн Креститель разъясняет воинам, что они не вправе никого притеснять, не должны заниматься вымогательством и обязаны довольствоваться своим жалованьем (*Interrogabant milites Johannem dicentes: «Quid faciemus?» Et ait illis: «Nemimen concuciatitis neque callumpniam faciatis et contenti estote stipendiis vestris»*). Спрашивали его также и воины: а нам что делать? И сказал им: никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своим жалованьем). Предложенный сюжет, как это принято, призывает грешника преобразиться и почтительно внимать слову Божьему. Два «примера» рассказывают о двух рыцарях, один из которых охотно слушал проповеди, однако поступал иначе, нежели предписывал проповедник; другой же рыцарь вовсе не хотел ходить к мессе. Затем следует наш текст о турнирах, подлинное оправдание рыцарского сословия (*ordo militaris*), предназначенного Господом для защиты угнетенных и Церкви, для установления мира, справедливости и безопасности. Далее идут размышления о различных сословиях, которые,

### 308

но органицистической модели общества, составляют Церковь (Христос — ее голова, клирики и прелаты — глаза, князья и рыцари — руки<sup>15</sup> и т.д.). Не забыты и отрицательные черты рыцарского

сословия: рыцари часто бывают подвержены дурному, а попав под его власть, начинают разорять церкви и притеснять бедных. Затем следуют рассуждения об эфемерном характере светской власти и осуждение всех, кто разоряет церкви и обижает бедных. Потом идут сравнения с животными: тех, кто на основании «права мертвой руки» обижает вдов, сирот и бедных, сравнивают со стервятником; далее идут сравнения с обезьяной и медведем, орлом и лисой, львом и крысой. Тут же автор осуждает «дурные обычаи» (несправедливые подати и поборы), дурных прево и чиновников сеньора, а также обращается к властителям («большим», *majores*) с просьбой не вводить в отчаяние своих подданных («малых», *minores*).

Наш текст по форме не похож на *exemplum*, однако является таковым по сути. Он вводится словом «помню» (*memini*), которое, как и наиболее употребительное «слышал» (*audivi*), указывает на *exemplum*, записанный самим составителем; «пример» приводит к обращению и спасению героя, некоего рыцаря (*quidam miles*), который, убежденный Жаком де Витри, прекращает посещать турниры и начинает относиться к ним с неприязнью.

Жак де Витри доказывает рыцарю, что на любом турнире всегда присутствуют все семь смертных грехов. Первый грех — это гордыня, *superbia*, ибо нечестивцы (слово, пришедшее из Ветхого Завета) и гордецы, что принимают участие в турнирах, жаждут снискать людскую похвалу и суетную славу. Состязания в воинской ловкости и доблести не обходятся без участия зависти (*invidia*). Еще в них участвуют гнев (*ira*) и ненависть (*odium*), ибо целью участников турнира является поразить противника, причинить ему увечье или даже смертельно ранить его или убить, а также печаль и скорбь (*acedia vel trisütia*), так как, обуреваемые суетными страстями, участники турниров забывают о благах духовных, а будучи побежденными, они постыдно убегают и принимают скорбеть. На турнирах рыцари попадают в лапы корыстолюбия (*avaritia vel rapina*), потому что берут в плен побежденных противников и заставляют их платить непомерный выкуп: отбирают у них вожака коня и оружие. Чтобы добраться до места проведения турнира, а также для участия в самом турнире требуются деньги, и рыцари начинают взимать со своих людей непосильные и незаконные поборы, безжалостно гра-

**309**

бят их, забирают урожай с их полей и причиняют материальный и физический ущерб бедным крестьянам. Они также приносят себя в жертву чревоугодию (*gastrimargia*), приглашая друг друга на пиры, и проматывают достояния бедняков, предаваясь излишествам застолья. Наконец, они потворствуют сладострастию (*luxuria*), желая отличиться в поединках, дабы понравиться бесстыдным женщинам, и даже взяли привычку носить на флажках (*pro vexillo*) их гербы (*insignia*). А значит, справедливо, что из-за этих пороков, из-за этой жестокости, из-за человекоубийств и кровопролития Церковь решила отказывать в христианском погребении тем, кто погибает на турнирах. Нечестивцам этим, как гласит Писание, уготована дорога в «пучину морскую», в «пучину горести и мучений», то есть в Ад.

Здесь мы видим, как Жак де Витри наделяет рыцарей, сражающихся на турнире, всевозможными грехами, грехами всех «сословий» общества. Разумеется, особенно выделяются грехи, присущие именно воинам: гордыня (или тщеславие), гневливость и свойственная им форма корыстолюбия — грабеж. Рыцари не только впадают в грех, присущий всем категориям людей, — грех сладострастия, но и выставляют напоказ пороки, отличающие другие общественные группы: зависть — порок крестьян и бедняков, скорбь — монашеский грех, корыстолюбие — грех горожан и торговцев, чревоугодие — грех клириков. Семиступенчатая греховная последовательность (Жак де Витри настаивает именно на последовательности и подчеркивает: четвертый, пятый, шестой, седьмой смертный грех) при наложении новой схемы «сословного» деления может быть переформирована. Худший случай — когда присутствуют все грехи разом. Турниры как раз такой случай<sup>16</sup>.

Тема рыцарского турнира часто встречается в литературе XIII в., особенно в первой половине столетия; и хотя эта литература является творением клириков и пребывает под влиянием их идеологии, тем не менее она в полной мере отражает страсть рыцарей к игре, правила которой соответствуют их собственной системе ценностей.

*История Гильома де Марешаля* (ок. 1226) дает выразительный портрет амбивалентных героев этой литературы, растрчивающих в неразумной щедрости (*fole largece*) полученные в качестве выкупов суммы, устремляющихся в погоню за *славой*, *суетной славой* (*vaine gloire*), как называют ее клирики, в поисках почестей (*Jos*) и наград (*pris*),

**310**

жаждущих не столько убийств, сколько моря крови, чтобы видеть, как алая кровь (*sang vermeil*)

окрасит траву и одежды<sup>17</sup>.

Турнир является одним из основных эпизодов произведения Жана Ренара *Роман о Розе, или о Гильоме де Доле*<sup>18</sup>. Главную роль в нем играет «призрак славы, что мерещится рыцарям, принимающим участие в турнирах»<sup>19</sup>. Они думают только о том, как бы «отличиться с оружием в руках». Состязание на копьях представляет собой бесконечный обмен ударами, от которых содрогаются и бойцы, и зрители, раскалываются щиты и шлемы, ломаются копья и раздираются одежды, получают ушибы и переломы рыцари, однако никто не погибает и даже, похоже, не получает ран. Не только жажда славы, но и стремление к выгоде обуревают участников турнира: «Ах! если бы вы только видели, сколько пленников ведут со всех сторон к лагерю каждого из бойцов! Сколько барыша для одних и сколько потерь для других!» Однако все, что сказано о стремлении к выгоде, не относится к Гильому, ибо, хотя он и победитель, он выказал свою щедрость: «Гильом, одетый в худое платье, довольствовался только славой: едва состязания завершились, он без промедленья отдал все, и лошадей, и оружие, герольдам». Вместе со славой (Гильом восемь раз принимал участие в состязаниях на копьях, победил всех своих противников, выиграл семь скакунов, а восьмого оставил сопернику из уважения к его мужеству) он завоевал и любовь, хотя любовь он заслужил, скорее, благодаря своей красоте, нежели отваге («одно только его открытое лицо снискало ему любовь многих и многих дам»), и великолепное пиршество («они увидели, что на скатертях стояли добрые вина и блюда, среди которых каждый мог найти то, что ему по вкусу»). Если это, вполне положительное, описание соответствует картине нравов рыцарей—участников турниров, нарисованной Жаком де Витри в качестве примера отрицательного, отметим, что, по крайней мере, один из грехов — грех скорби — никак не присущ Гильому де Долю и его товарищам. («Герой же наш вовсе не был опечален...», «Гильом сел среди своих радостных и веселых товарищей».)

Окассен в песне-сказке *Окассен и Николетта* без колебаний отдает предпочтение Аду, который клирики, подобно Жаку де Витри, сулят рыцарям, участвующим в турнирах; он не хочет в Рай, куда попадают только «старые попы, и дряхлые калеки, и убогие... и те, кто умирает от голода, жажды, холода и нищеты». Он заявляет: «В Ад я хочу, ибо в Ад уходят прилежные ученые, доблестные рыцари,

**311**

павшие на турнирах и в грозных сражениях, и славные воины, и благородные люди...»<sup>20</sup> Зато Рютбеф в *Новом заморском плаче*, делая смотр всем сословиям мира с целью изобличить их пороки, обширное место между баронами и «молодыми оруженосцами с пушкой на лице» отводит участникам турниров: «Вы, завсегдатаи турниров, те, кто зимой отправляется мерзнуть в поисках состязаний, дабы принять участие в них, какое же великое безумство вы совершаете! Вы растрчиваете, проматываете ваше время и вашу жизнь, и не только вашу, но и других, не делая различий. Вы отказываетесь от ядрышка ради скорлупки, от Рая ради суетной славы»<sup>21</sup>. А как обстоят дела, когда от турниров «литературных» мы переходим к турнирам «реальным»? Надо признать, информация, поставляемая литературными текстами, наиболее достоверна, и оценка реальных, исторических турниров во многом основана именно на них. Жорж Дюби, которому мы обязаны лучшим описанием и объяснением «системы» турниров, исходит прежде всего из *Истории графов Фландрских* Ламберта из Ардра<sup>22</sup> и *Истории Гильома ле Марешаля*; и, разумеется, объяснения его основаны на изучении непосредственно той среды, в которой жили и сражались на турнирах рыцари.

Турнир — дело молодых, холостых рыцарей. Жак де Витри об этом не упоминает, но можно предположить, что это лишь отягощает вину рыцарей, участвующих в состязаниях. В мире, где обязанностью мирянина является вступить в брак и произвести потомство, в то время как celibat, по крайней мере после григорианской реформы, является привилегией клириков, молодой, принимающий участие в турнире рыцарь уже совершает грех. Ведь celibat должен идти рука об руку с девственностью, а рыцарь во время турнира ищет случая завязать знакомство с женщинами: «Турниры стали школой крутуазных манер... каждый знал, что во время турнира можно завоевать любовь дамы» (Ж. Дюби). Действительно, во время турнира, пусть даже и под недовольным взглядом Церкви, мог подвернуться случай жениться; турнир даже называли «ярмаркой женихов». В одном, отнюдь не набожном фавлю, в *Сказе о дураках*, показана связь между турниром и браком<sup>23</sup>.

Для молодых людей турнир является и тренировкой, и «необходимой отдушиной», «предохранительным клапаном», «полем для разрядки». Но в начале XIII в. Церковь приглашает празднично разъезжающих рыцарей принять участие в спектакле ее собствен-

ной постановки, где воинские упражнения получают церковное благословение; речь идет о крестовом походе. Жак де Витри, сам бывший епископом Акры, высоко ценил крестоносцев и поместил их чуть ли не во главу своего списка «сословий»; он более, чем другие, проникнут идеей крестовых походов. Святой Бернар, пропагандирующий идею священного воинства в своей *Похвале новому воинству (De laude novae militiae)*, также принадлежит к тем, кто в период, когда мода на турниры еще не родилась, оплакивает жажду рыцарей добиться *суетной славы*. Ему становится страшно при виде «челядинцев», «отрядов» молодых рыцарей, слоняющихся в поисках драк, как это случилось в Клерво. Турнир, таким образом, становится своего рода «командным спортом». Церковь поощряет благочестивые ассоциации, но порицает сообщества, объединенные иными, нежели религиозные, целями, сообщества, создающиеся ради насилия или извлечения прибыли (корпорации), и борется с этими пособниками Дьявола. На турнире ищут не только любви и возможности отличиться в силе, но и денег. Никто лучше Жоржа Дюби не сумел выявить экономическое значение этих состязаний, именовавшихся в те времена тем же словом, что и ярмарка: *nundinae*. Целью состязаний являлся захват людей, лошадей и оружия. Турнир становился местом обогащения и обнищания, перераспределения богатств, сравнимых с перемещением ценностей, происходившим в мире ярмарок и торговцев.

Во время турниров также активно осуществлялся денежный обмен, точнее — поскольку наличных денег в обращении было не слишком много — шла сложная игра ссуд, залогов, контрактов, долговых обязательств, обещаний, «как это бывает в конце ярмарки» (Ж. Дюби). Таким образом, Церковь видит, что участники турниров охвачены страстью не только к кровопролитию, но и к обогащению; турнир становится местом финансовой активности менял, конкурирующих с церковниками, собирающими пожертвования. «Если еще недавно слой населения, который священники почитали необходимым держать под своим контролем, совершал благочестивые дарения, то в XII столетии деньги эти стали растрачиваться на турнирах. В этом экономическом факторе Церковь усматривает еще одну, дополнительную, причину, побудившую ее со всей силой обрушиться на рыцарские игры, ибо деньги, растрачиваемые рыцарями во время этих игр, составляют конку-

ренцию милостыне, а также потому, что они демонстрируют единственное уязвимое место, через которое дух стяжательства может внедриться в ментальность аристократов» (Ж. Дюби). Понятно, почему Церковь столь сурово обрушивается на турниры: они задевают ее интересы — как духовные, так и материальные. Начиная с 1130 г. соборы в Реймсе и в Клермоне, где присутствует папа Иннокентий IV, осуждают «эти жалкие сборища или ярмарки», которые III Латеранский собор в 1179 г. уже называет своим именем: турниры. Однако *oratores* (молящиеся) не осуждают огульно всех *bellatores* (воюющих), погибших на турнирном поле. Разумеется, как напоминает Жак де Витри, Церковь отказывает им в христианском погребении. Однако она предоставляет им возможность «покаяния и причащения перед смертью». *Exemplum* Жака де Витри — лишь одно из множества свидетельств, отражающих борьбу *oratores* против *bellatores*. Эта борьба занимает свое место в продолжительном соперничестве двух первых «сословий» средневекового общества, ибо Церковь упрекает рыцарей, участвующих в турнирах, не только в совершении грехов, присущих их сословию, но также в том, что они, если можно так сказать, выходят за пределы своих сословных прегрешений, гоняясь за наживой и открыто злоупотребляя своим холостяцким состоянием.

В поворотный момент истории, на переходе от XII к XIII в., Церковь по умолчанию возводит вокруг турниров стену особо враждебного отношения. Турнир заменяет крестовый поход, деньги растекаются за пределы ярмарочного поля, однако идут не на нужды благочестия, а на развлечения.

Классификационные схемы, в которых традиционные постулаты веры сочетаются с порожденными обстоятельствами новшествами, как нельзя лучше отражают эту борьбу сословий и поддерживают непререкаемый авторитет церковной идеологии. Совмещение семиступенчатой последовательности смертных грехов и классификации общества по «сословиям» позволяет *oratores* с начала XIII в. эффективно, особенно в теоретическом плане, бороться против новой игры *bellatores* — против турниров.

## Приложение

Отрывок из проповеди 52 *Ad potentes et milites* (К власти имущим и рыцарям) Жака де Витри на тему строфы из Евангелия от Луки, III, 14: «Спрашивали его также и воины...», и т.д. Переписано Мари-Клер Гасно с ркп. BN Lat. 17509 et 3284, и Cambrai BM 534. См. также: *T.F. Crane. The Exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry, 1890, réimpr. anastatique 1967, №CXXI, pp. 62-64 et 193.*

*Contra torneamenta et de malis que de torneamentis proveniant. Memini quod quadam die loquebar cum quodam milite qui valde libenter torneamenta frequentabat et alios invitabat, precones mittens et hystriones qui torneamenta prodamarent, nec credebat, ut asserebat, hujusmodi ludum vel exercitium esse peccatum. Alias autem satis devotus erat. Ego autem cepi illi ostendere quod VII criminalia peccata coritantur torneamenta. Non enim carent superbia, cum propter laudem hominum et gloriam inanem in circuitu illo impii ambulant et vani. Non carent invidia, cum unus alii invidet, eo quod magis strenuus in armis reputetur et majorem laudem assequatur. Non carent odio et ira, cum unus alium percutit et male tractat et plerumque letaliter vulnerat et occidit. Sed et inde quartum mortale peccatum incurrunt, quod est accidia vel tristitia: adeo enim vanitate occupantur quod omnia bona spiritualia eis insipida redduntur; et quia non prevalent contra partem aliam, sed cum vituperio sepe fugiunt, valde contristantur. Non carent quinto criminali peccato, idest avaricia vel rapina, dum unus alium capit et redimit, et equum quem cupiebat cum armis aufert illi contra quem pugnando prevaluit. Sed occasione torneamentorum graves intollerabiles exactiones faciunt et hominum suorum bona sine misericordia rapiunt, nec segetes in agris conculcare et dissipare non formidant et pauperes agricolas valde dampnificant et molestant. Non carent torneamenta sexto mortali peccato, quod est castrimargia, dum mutuo propter mundi pompam invitant ad prandia et invitantur: non solum bona sua, sed et bona pauperum in superfluis commensationibus expendunt et de alieno corio largas faciunt corrigias. «Quicquid delirant reges, plectuntur Achivi»<sup>24</sup>. Non carent septimo mortali peccato, quod dicitur luxuria, cum placere volunt mulieribus impudicis, si probi habeantur in armis, et etiam quedam earum insignia quasi pro vexillo portare consueverunt. Unde propter mala et crudelitatesque ibi fiunt, atque homicidia et sanguinis effusiones, instituit*

### 315

*ecclesia, ut, qui in torneamentis occiduntur, sepultura christiana eis denegetur. «In circuitu quidem impii ambulant» (см. Па., XI, 9). «Unde cum mola asinaria», id est cum in circuitu vite laboriose, «demerguntur in profundum maris», id est in profunditatem amaritudinis et laboris (см. Мф., XVIII, 6). Cum autem dictus miles hec verba audiret et aperte veritatem, quam nunquam audierat, agnosceret, sicut prius torneamenta dilexit, ita postea semper odio qui habere cepit. Multi quidem propter ignorantiam peccant, qui, si audirent veritatem et diligenter inquirerent, non peccarent, sicut memorati milites diligenter interrogabant Johannem Baptistam: «Quid faciemus et nos», quibus ipse respondit ut neminem concuterent violentiam faciendo nec calumpniam facerent falso aut fraudulenter accusando, sed contenti essent stipendiis, que ideo, teste Augustino, constituta sunt militantibus, ne dum sumptum queritur, predo grassetur.*

## Против турниров и зол, из них проистекающих

Помню, как однажды говорил я с одним рыцарем, который очень охотно посещал турниры и приглашал туда других рыцарей, посылая им герольдов и гистрионов, чтобы те сообщали им о начале турниров, и, по его собственному заверению, не думал он, что такого рода игры или состязания являются грехом. Ибо во всем ином он воистину был набожен. И вот я решил показать ему, как семь смертных грехов сопровождают турниры. Не минует их гордыня (*superbia*), ибо ради похвалы людской и суетной славы нечестивцы и честолюбцы посещают ристалища. Не пропускает их зависть (*invidia*), ибо каждый завидует другому, когда тот оказывается сильнее его и снищет себе больше похвал. Присутствуют там и ненависть с гневом (*odium et ira*), ибо один наносит удар другому, причиняет ему вред, а нередко и смертельно ранит его и убивает. И это ввергает ристающихся в четвертый смертный грех, который именуется унынием или скорбью (*acedia vel tristitia*): они настолько одержимы тщеславием, что все духовные блага перестают привлекать их; а когда им не удастся одержать победу над противником и они бегут, осыпаемые упреками, они скорбят чрезвычайно. Здесь и пятый смертный грех, то есть корыстолюбие или грабеж (*avaritia vel rapina*), ибо каждый, кто обратил своего противника в бегство, берет его в плен и заставляет платить выкуп и таким образом забирает себе коня вместе с оружием у того, кого он победил в бою. Из-за турниров взимают рыцари тяжкие и непосильные поборы, безжа-

### 316

лостно забирают имущество своих людей, не боясь забрать сложенный к ногам их урожай и промотать все, что было собрано на полях, нанеся тем самым большой ущерб бедным крестьянам. На турнирах присутствует и шестой смертный грех, чревоугодие (*castrimargia*), который приглашает на пиршества и сам является на них, дабы приглашенные жертвовали всем ради мирских удовольствий: обжираясь и предаваясь гастрономическим излишества, они проматывают не только свое достояние, но и имущество бедняков, коих заставляют туго-натуго затягивать пояса: «Когда цари теряют разум, греки терпят поражение» (*Горацій*. Послания, I, 2, 14). Тут же и седьмой смертный грех, именуемый сладострастием (*luxuria*), ибо они хотят понравиться бесстыжим женщинам, для чего стараются отличиться в поединках, а также носят вместо флага какую-либо женскую вещицу как отличительный знак. По причине преступлений и жестокостей, человекоубийств и кровопролитий, совершаемых на турнирах, Церковь отказала в христианском погребении погибшим на турнирах. «Повсюду ходят нечестивые» (Пс., XI, 9). «С мельничным жерновом на шее», то есть в кругу порочной жизни, «они утонули во глубине морской», то есть в пучине горечи и мучений (Мф., XVIII, 6). Когда вышеназванный рыцарь услышал эти слова и открыто признал их истину, до сей поры ему неизвестную, то он так же, как некогда любил турниры, отныне стал их ненавидеть. Воистину, многие грешат по неведению; люди эти, коли бы они понимали и старательно искали истину, никогда бы не грешили, подобно тем воинам, которые усердно расспрашивали Иоанна Крестителя: «А мы, что нам делать?» Он отвечал им, что не должны они никого обижать, не должны ни на кого возводить ложных обвинений и никого оговаривать облыжно, а надо им довольствоваться своим жалованьем, которое, как свидетельствует Августин, было положено воинам, дабы те, в поисках пропитания, не пытались бы силой взять себе добычу.

### Примечания

\* Publications de l'Institut de recherches iconographiques sur la civilisation et les arts du Moyen Âge de l'Autriche (Institut für Mittelalterliche Realienkunde Österreichs). T IV, 1980, pp. 1-7.

#### 317

<sup>1</sup> См., например: *Ch. V. Langlois*. La vie en France au Moyen Âge, de la fin du XII<sup>e</sup> au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle. T. I. D'après des romans mondains. Paris, 1924; t. II. D'après quelques moralistes du temps, 1925.

<sup>2</sup> См.: *T. F. Crane*. The exempla or illustrative stories from the sermons vulgares of Jacques de Vitry (Publications of the Folklore Society, XXVI). London, 1890, reproduction anastatique Kraus Reprint, Nehdeln, 1967; *A. Lecoy de la Marche*. Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du Recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle. Paris, 1877. Оба автора извлекали из текстов проповедей интересные их «примеры». В кн.: *Salvatore Battaglia*. L'esempio nella retorica antica // *Filologia Romanza*, VI, 1959, pp. 45-82; Dall'esempio alla novella. Ibid., VII, 1960, pp. 21-82, «примеры» названы «Библией повседневной жизни».

<sup>3</sup> См., например: *E. Köhler*. Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik (1<sup>re</sup> éd., 1956; 2<sup>e</sup> éd. révisée 1970). Теоретическое обоснование см.: *G. Duby*. Histoire sociale et idéologie des sociétés // Faire l'histoire, t. I; J. Le Goff et P. Nora, edit. Paris 1974, pp. 147-168, примеры в: *G. Duby*. Le Dimanche de Bouvines. Paris, 1973; и *его же*. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о самом себе. М., 2000.

<sup>4</sup> См.: *J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt*. Au XIII<sup>e</sup> siècle: une parole nouvelle // Histoire vécue du peuple chrétien, t. I, sous la direction de J. Delumeau. Toulouse, 1979, pp. 257-279.

<sup>5</sup> Об *exempla*: *J. Th. Welter*. L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge. Toulouse, 1927; *R Schenda*. Stand und Aufgaben der Exempla-forschung // *Fabula*, 10, 1969, pp. 69—85; *H. Pétri, R Cantel, R Ricard*. Art. Exemplum // Dictionnaire de Spiritualité, t. IV/2, Paris, 1961, col. 1885-1902; *Cl. Brémond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt*. L'«Exemplum», Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 40. Turnhout, Brepols, 1982.

<sup>6</sup> К трем главным теологам XII в., чьи концепции семи святых таинств оказали наибольшее влияние на теологическую мысль первой половины XIII в., относятся: Гуго Сен-Викторский, автор трактата *De sacramentis* (PL, 176, 173—618), Петр Ломбардский, автор *Libri LV sententiarum* (éd. Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2 vol., 1916), и Петр Певчий, автор *Summa de sacramentis et animae consiliis* (éd. J.A. Dugauquier, 5 vol., 1954-1967).

#### 318

<sup>7</sup> О руководствах для исповедников см.: *C. Vogel*. Les Pénitentiels (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 27). Tournhout, 1978; *A. Teetaert*. La Confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VII<sup>e</sup> jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle. Webern - Bruges - Paris, 1926; *P. Michaud-Quantin*, A propos des premières Summae

confessorum // Recherches de théologie ancienne et médiévale, t. XXVI, 1959, pp. 264-306; J. *Le Goff* // Métier et profession d'après les manuels de confesseurs du Moyen Âge // Miscellanea Mediaevalia, vol. III: Beiträge zum Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen. Berlin, 1964, pp. 44—60, переизд.: Pour un autre Moyen Âge. Paris, 1977, pp. 162-180.

<sup>8</sup> О значении и смысле классификаций см.: J. *Goody*. The Domestication of the savage mind. Cambridge, 1977; P. *Bourdieu*. La Distinction, critique sociale du jugement. Paris, 1979.

<sup>9</sup> См.: M.W. *Bloomfield*. The Seven Deadly Sins. An introduction to the History of Religious concept with special reference to Medieval English Literature. East Lansing, 1952; S. *Wenzel*. The seven deadly sins: some problems of Research // Speculum, XLIII, 1968, pp. 1—22; M. *Corti*. Il viaggio gestuale. Le ideologie e le strutture semiotiche. Turin, 1978, pp. 248-249.

<sup>10</sup> L.K. *Little*. Pride goes before avarice-social change and the vices in latin Christendom // American Historical Review, LXXV, 1971.

<sup>11</sup> Ж. *Ле Гофф*. Цивилизация средневекового Запада. М., «Прогресс», 1992, с. 246-247.

<sup>12</sup> Chapitre VII, De statu parisiensis civitatis // Historia Occidentalis (éd. J.F. Hinnebusch. Fribourg, 1972). См.: Maria *Corti*. Op. cit., pp. 248-249.

<sup>13</sup> Th.F. *Crane*. The Exempla..., № CLXI, pp. 62-64.

<sup>14</sup> См. классическую работу: Karl *Bosl*. «Potens» und «Pauper». Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum «Pauperismus» des Hochmittelalters. Festschrift für O. Brunner. Göttingen, 1963, ss. 60-87.

<sup>15</sup> Здесь мы встречаемся с образом «светской власти».

<sup>16</sup> О турнирах см.: G. *Duby*. Le Dimanche de Bouvines. Paris, 1973, pp. 110—137; O. *Müller*. Turnier und Kampf in den altfranzösischen Artusromanen. Erfurt, 1907; J. *Jusserand*. Les Sports et les jeux d'exercice dans l'ancienne France. Paris, 1901, pp. 41—98; F.H. *Cripps-Day*. History of the Tournament in England and in France. London, 1918. Основным текстом-источником является: Histoire de Guillaume le Maréchal, éd. P. Meyer. Paris, 1891—1901 (главным образом t. I, v. 1471-5094, и t. III, pp. XXXV-XLIV). Именно на этом тексте ба-

**319**

зируется статья: Marie-Luce *Chénierie*. Ces curieux chevaliers tournoyeurs... Des fabliaux aux romans. Romania, 97, 1976, pp. 327-368. См. также: M. *Pastoureau*. Traité d'Héraldique. Paris, 1979, pp. 39—41; G. *Duby*. Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde. Paris, 1984.

<sup>17</sup> См.: Sidney *Painter*. French Chivalry. Chivalric Ideas and Practices in Mediaeval France. Baltimore, 1940, p. 36. Автор сравнивает стремление к славе Гильома ле Марешаля с устремлениями рыцаря, о котором пишет Филиппо из Новары в своем трактате «Четыре возраста мужчины»: «Он трудится, чтобы приобрести почести, прославиться благодаря своей доблести и снискать мирские блага, богатства и наследства».

<sup>18</sup> Jean *Renart*. La Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole, éd. F. Lecoy. Paris, 1962, пер. на совр. фр. яз. J. Dufournet, J. Kooijman, R. Ménage et C. Fronc. Paris, 1979.

<sup>19</sup> M. *Zink*. Roman Rose et Rose rouge. Le Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole. Paris, 1979.

<sup>20</sup> Цит. по: Окассен и Николетта, пер. Ал. Дейча // Средневековый роман и повесть. М., «Художественная литература», 1974, с. 233. — Прим. перев.

<sup>21</sup> Rutebeuf. Poésies, trad. J. Dufournet. Paris, s.d., 1978, 54.

<sup>22</sup> Lambert d'Ardres. Historia comitum Ghisnensium et Ardensium dominorum. Monumenta Germaniae Historica Scriptores, t. XXIV, 1879.

<sup>23</sup> См.: M.L. *Chénierie*. Op. cit., Romania, 97, 1976, 349. <sup>24</sup> Horace. Ép., I, 2, 14.

## V. СНОВИДЕНИЯ

**323**

### ХРИСТИАНСТВО И СНОВИДЕНИЯ (II - VII вв.) \*

С IV в. господствующей религией и идеологией на Западе становится христианство; в переходный период, именуемый поздней Античностью (*Spätantike*) или ранним Средневековьем (*Frühmittelalter*), христианство сталкивается с рядом культурных явлений, среди которых в первую очередь следует назвать сновидения и их толкования; важность данного феномена в различных человеческих сообществах хорошо известна<sup>1</sup>.

Подобно любой новой культуре, христианство воспользовалось полученным им наследием, одной из основных частей которого была греко-римская культура, названная христианами языческой.



Интересно отметить, что документ, наиболее ярко отражающий страх образованных христиан IV в. перед языческой культурой, является рассказом о сне, который увидел святой Иероним<sup>2</sup>. Такой же, если не больший ужас и растерянность проявляют в своем поведении (или, скорее, в поступках) в позднеантичный период образованные христиане и церковники, сталкиваясь со сновидениями и их толкованием.

Чтобы объяснить причины этого страха, я сначала коротко напомню о том, кто и какие видел сны в Библии в греко-римские времена и как толковали эти сны. Не будучи компетентным в вопросе онирического<sup>3</sup> наследия «варваров» (кельтов, германцев, славян), влияние которого обнаруживается позднее, начиная с VII в., я оставляю вопрос об этом наследии за рамками моего анализа.

Затем я расскажу о колебаниях и противоречиях христианских интеллектуалов и пастырей в их отношении к сновидениям и в онирических теориях в II—IV вв. Наконец, я постараюсь объяснить, в чем причины зарождения недоверия к сновидениям и, как

**324**

следствие, разработки христианами новой типологии, новой теории сновидений и нового поведения по отношению к снам и их истолкованию в IV—VII вв.

## I. Библейское наследие

А. Множество снов в Ветхом Завете, редкие сны в Новом Завете.

Список сновидений Ветхого Завета Эрлиха<sup>4</sup> насчитывает тридцать пять снов; Мартина Дюлей<sup>5</sup> довела это число до сорока пяти. На мой взгляд, можно остановиться на сорока трех снах, список которых помещен в Приложении<sup>6</sup>.

В Новом Завете<sup>7</sup> встречается только девять сновидений (явлений или видений). Пять — в Евангелии от Матфея: четыре из них имеют отношение к рождению Иисуса (Мф., I, 20; II, 12, 13—19; II, 22), один сон принадлежит жене Пилата. Четыре оставшихся сна описаны в Деяниях Апостолов (XVI, 9; XVIII, 9; XXIII, 11; XXVII, 23), и принадлежат они святому апостолу Павлу, чье апостольское служение совершалось в основном среди греков, то есть в окружении людей, привыкших толковать сны и с почтением относиться к тем, кто был благодетельствован даром внимать ночным видениям, в которых появляется божество (или его посланник, так как иногда речь может идти об ангеле).

Б. Основные аспекты онирического наследия Библии, на мой взгляд, следующие:

а) Особое значение придается снам, посылаемым Яхве, Богом, который через них предупреждает своих избранников или отдает им приказания (в Ветхом Завете в роли избранников выступают евреи); также Бог посылает сны высокопоставленным язычникам (фараону, Навуходоносору). В последнем случае речь идет о так называемых королевских снах, издавна, с самых первых дней истории человечества представляющих привилегированную категорию сновидений<sup>8</sup>.

б) В Вульгате различие между понятным видением и подлежащим толкованию сном в основном, хотя и не всегда, соответствует оппозиции *visio/somnium*. Во всяком случае, из христианского круга сновидений следует *исключить видения в состоянии бодрствования*. В христианстве сновидение совпадает с другой обширной

**325**

областью религиозной антропологии, а именно с *состоянием сна (sommeil)*. Граница между двумя состояниями иногда весьма зыбка. В Книге Чисел (XII, 6—8) Господь, похоже, отделяет *visio* и *somnium* от тех случаев, когда он встречается со своими избранниками лицом к лицу: «*Audite sermones meos: Si quis fuerit inter vos propheta Domini in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras Dominum videt*». («Слушайте слова Мои: если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом Моим Моисеем — он верен во всем дому Моем. Устами к уставам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит», Чис., XII, 6—8). В этом тексте представлен набросок иерархии сновидцев, определяемых на основании более или менее ясного характера божественных онирических посланий и сообразно большей или меньшей приближенности сновидца к Богу. В Ветхом Завете возможно объединить в одну группу Моисея и патриархов как адресатов видений, в которых речи Господа не требуют толкования, в другую — царей и пророков, видящих сны и видения более загадочные, и, наконец, в третью — языческих царей, получателей онирических посланий, требующих истолкования<sup>9</sup>.

в) Группа страшных снов, воздействующих на психику и физическое состояние сновидца,

вызывающих ужас и содрогания. Они формируют очень важную для исторической антропологии сновидений главу под названием «Сон и страх». В Ветхом Завете эти сновидения представлены главным образом кошмарными снами Иова (IV, 12-16; VIII, 13-14)<sup>10</sup>.

г) Сновидение воздействует посредством зрительных образов и речи на зрение и слух сновидца. Видения, возникающие в снах, наделены даром речи, и слова их, ясные или загадочные, несомненно, являются составной частью божественного послания. «Немые» видения редки. Например, в сновидении Иакова, когда ему снится лестница, ведущая с земли на небо, он, стоя на этой лестнице, слышит, как к нему обращается Бог<sup>11</sup>. Было высказано мнение, что в ветхозаветных сновидениях больше слов, а новозаветные видения преимущественно «немые», ибо главным чувством у евреев считался слух, а у греков — зрение; однако подобное объяснение не кажется мне убедительным.

### 326

д) В библейских снах не появляются ни усопшие, ни демоны.

Так как вопрос об оживших покойниках тесно связан с вопросом о сновидениях, следует отметить, что в библейских снах усопшие отсутствуют. То же можно сказать и о злокозненных обитателях неба; зато ангелов в них предостаточно. Покойники и демоны не могут проникнуть в этот мир по тропе сновидений.

е) Отказ от сна. Если Бог являет знамение во сне, сон этот чаще всего считается опасным наваждением.

Помимо Бога, посылающего истинные сновидения, имеются также мнимые «посылатели снов» (*dream-senders*), насылающие сновидения при помощи лжепророков.

Господь открывает Иеремии, что лжепророки от его имени посылают ложные видения:

*Et dixit Dominus ad me:*

*Falso prophetae vaticinantur in nomine meo;*

*non misi eos et non praecepi eis,*

*neque locutus sum ad eos.*

*Visionem mendacem, et divinationem,*

*et fraudulentiam, et seductionem cordis sui,*

*prophetant vobis.*

(Сказал Господь: эти пророки пророчествуют ложное именем Моим. Я не посылаю их; Я не повелевал им, и Я не говорил им. Видения ложные, гадания напрасные, ложь их сердец — вот их пророчества!) (Иеремия, XIV, 14).

Сны — это наваждения, особенно ночные, они способны привести к ереси. Сон = обман. Сон может быть искушением, испытанием.

«Si surrexit in medio tui propheta, aut qui somnium vidisse se diat, et praedixerit signum atque portentum, et evenerit quod locutus est, et dixerit tibi: Eamus, et sequamur deos alienos quos ignoras, et serviamus eis; non audies verba prophetae illius aut somniatoris, quia tentat vos Dominus Deus vester...

(Если восстанет среди тебя пророк, или сновидец, и представит тебе знамение или чудо, и сбудется то знамение или чудо, о котором он говорил тебе, и скажет при том: «Пойдем вслед богов иных, которых ты не знаешь, и будем служить им», то не слушай слов пророка сего, или сновидца сего; ибо *через сие* искушает вас Господь Бог ваш...) (Вт., XIII, 1—3).

### 327

Гневное осуждение сновидений содержится в книгах Екклесиаста и Премудрости Иисуса, сына Сирахова.

В первой книге читаем:

*multas curas sequuntur somnia*

(сновидения бывают при множестве забот, Еккл., V, 2) —

и далее:

*ubi multa sunt somnia plurimae sunt vanitates...*

(во множестве сновидений... много суеты, Еккл., V, 6).

Во второй книге к разнообразным несчастьям человеческим относится и невозможность обрести покой во сне по причине сновидений, воскрешающих дневные тревоги и преследующих вас «подобно беглецу, покинувшему поле брани» (Сир., XL, 5—7).

Иудейские священники восставали против пророческих толкований сновидений, бывших в обычае у язычников и халдеев, которые через своих волхвов оказывали пагубное влияние на евреев во время Вавилонского пленения.

Через Моисея Господь приказал его народу не придавать значения снам и не пытаться по ним

гадать:

*Non augurabimini, non observabitis somnia.*

Не ворожите и не гадайте (Лев., XIX, 26).

К чему выискивать смысл снов? Бог сказал свое слово, и сон ничего не может к этому добавить. Наконец, раз в Библии есть сны, наделенные определенным смыслом, значит, есть сны, связующие землю и небо, а не настоящее и будущее, как это делали языческие предсказатели. Время принадлежит только Богу. Посредством сна смертный сновидец устанавливает связь с Богом, который не собирается открывать ему будущее.

## II. Языческие сновидения

Сновидения периода греко-римского язычества<sup>12</sup> и до II в. н.э. обладают, на мой взгляд, шестью основными свойствами:

а) *Главным различием сновидений является их деление на сны правдивые и сны лживые.*

Это деление представлено в двух знаменитых литературных текстах: в сне Пенелопы в XIX песне «Одиссеи» (ст. 560 и сл.), а также в описании подземного царства в VI книге «Энеиды».

### 328

Так как Вергилий вдохновлялся Гомером, картина, изображенная обоими поэтами, одинакова. Пенелопа видит двое ворот, ведущих в мир сновидений, чрезвычайно напоминающий Аид; одни ворота из слоновой кости, из них выходят лживые сны, которые не сбываются (*ἐλεφαίρονται*), через другие ворота, роговые, проходят правдивые сны, которые сбываются (*κραινουσιν*). Также и Эней в царстве Аида видит, как правдивые сны выходят из *porta cornea* (ворот роговых), в то время как *porta eburnea* (ворота из слоновой кости) выпускают лживые сны (Энеида, VI, ст. 893-898).

б) *Сновидения, мертвые, загробный мир.*

Здесь мы сталкиваемся с гораздо большей объективацией сновидений, нежели в иудейской культуре; в христианстве объективация почти окончательно исчезнет. Сны — это тени, фантомы, туманные образы, имеющие пристанище в загробном царстве. Мир усопших — это одновременно и мир сновидений. Мир, населенный мертвыми, населен также и сновидениями. Связь между сном и смертью, сновидением и загробным миром очень сильна. Сновидения — это выходцы с того света

в) *Преобладание правдивых снов.*

Можно с уверенностью сказать, что в обыденном сознании, равно как и среди людей образованных, большая часть снов считалась правдивой, достойной доверия.

Однако среди греческих и римских философов всегда находились те, кто был враждебно настроен к сновидениям, считал сны наваждением и отвергал наличие в них истины и смысла. Уже Гесиод, излагая мифическое происхождение сновидения (Онейрос, "Ονειρος"), говорит о нем как о сыне «темной Ночи», брате «насильственной Смерти» и «черной Земли», Сна (Гипноса, "Υπνος") и Смерти (Танатоса, θάνατος)<sup>14</sup>. Атмосфера мрака и страха окружает все, что связано с ночными явлениями, к которым относится и сновидение. В отличие от Пифагора, Демокрита и Платона, веривших в достоверность снов, Диоген первым среди философов открыто заявил о своем отрицании пророческого значения сновидений, а Аристотель в трех небольших трактатах<sup>15</sup> дал рационалистическую критику сновидений, объясняя большую их часть с позиций психологии и физиологии. Как было отмечено, в них он «совершенно обесценил значение снов». Историки Фукидид и По-

### 329

либий в своих сочинениях полностью отказались от использования сновидений. Критический и рационалистический подход к сновидениям развивается параллельно и в согласии с эволюцией научных представлений в области медицины. В написанном ок. 400 г. до н.э. трактате περί ενυπνίων (*О сновидениях*), входящем в состав *Гиппократова корпуса*, в его IV книгу περί διαίτης (*О режиме*), говорится, что наука о сновидениях должна изучать сон исходя из практики, что сны прочно связаны с физическим состоянием, телесными недугами и психическими заболеваниями<sup>16</sup>. Во II в. н.э. Гален в своем трактате *О диагностике с помощью сновидений* (περί της εξ ενυπνίων διαγνώσεως) занимает позицию в одном ряду с Гиппократом, а Орибазий способствует еще большему расхождению медицинской науки с искусством гадания по

<sup>17</sup>

сновидениям .

г) *Две типологические системы сновидений: преобладание внутренних критериев классификации.*

В античном мире сложились две типологии сновидений. Одна основана на происхождении снов,

но, как верно заметил Бер, древних гораздо больше интересовал пророческий характер сновидения, нежели его источник. В большинстве своем они предполагали, что сны имеют божественное происхождение. Во всяком случае, они верили в существование «посылающих сны» (*traumsender, dreamsenders*), среди которых особое место занимал Гермес. Мертвые, как мы уже видели, также могли приносить сны. Тем не менее стоики<sup>18</sup> разработали примерную типологию сновидений, исходя из трех возможных источников их происхождения; в I в. до н.э. классификация была завершена Посидонием, который завещал ее своему ученику Цицерону. В трактате *О дивинации* (I, 64) Цицерон дал четкую формулировку этой классификации, являющуюся наилучшей из всех, которые сохранила для нас языческая Античность. Три источника сновидений таковы: *человек*, точнее, его *дух*, порождающий сновидения из себя самого; *бессмертные духи*, во множестве обитающие в *воздухе*; сами *боги*, которые обращаются непосредственно к спящим<sup>19</sup>. Эта типология перейдет (или вернется) к христианам, которые станут уточнять ее и изменять.

Вторая типология в значительной степени утилитарна. Она исходит из того, что существуют сны — предвестники будущего, и сны,

### 330

с помощью которых нельзя предсказать будущее. Выйдя из подхваченного Платоном гомеровского мифа о воротах из слоновой кости и воротах роговых, эта классификация вполне могла бы, сблизившись с «народной» типологией<sup>20</sup>, совместиться с классификацией по происхождению. В самом деле, ассимиляция снов правдивых и снов лживых, с одной стороны, и дифференциация снов-предвестников и снов, не содержащих предвестия, с другой, подводит к выделению трех классов сновидений: сны, не содержащие предвестия; сны-предвестники, посланные Богом; сны-предвестники, посланные демонами (обитателями *воздуха*, не обязательно «хорошими» или «плохими»). Но Посидоний, передавший Цицерону типологическую классификацию по происхождению, добавил также четвертую категорию сновидений, подразделив сны-предвестники на *ясные* и *темные*, что снова выдвинуло на первый план типологическое деление на основании природы сновидений. Под влиянием медицинских теорий (сны, порожденные несварением желудка, опьянением, душевной болезнью и т.д.) в первые века нашей эры система была дополнена пятой категорией — сновидениями *иллюзорными*, что привело к созданию пятичленной классификации, о которой будет сказано ниже. Сны-предвестники разделились на три категории: *oneiros (somnia)*, или темное сновидение; *horama (visio)*, или ясное видение; *chrematismos (oraculum)*, или сновидение, посланное божеством и зачастую темное. Сны, не содержащие пророчества, делятся на две группы: *enupnion (insomnium)*, сновидение (символическое или не символическое), соотносящееся с прошлым или настоящим, и *phantasma (visum)*, собственно иллюзия, наваждение<sup>21</sup>.

Не вызывает сомнений сходство данной типологии с той, что имплицитно содержится в Ветхом Завете, с делением на ясное и темное, с попыткой установить различие между *сновидением* и *видением*, которая, несмотря на определенную двусмысленность, получит свое продолжение в западном Средневековье.

д) *Мистическая теория сновидений*: сновидение — сон души, высвободившейся из тела. Древняя философская традиция, восходящая к Пифагору, тесно связывает сновидение и душу. Сон приходит ночью, когда душа свободна от тела, и значение сна зависит от чистоты этой души. Платон (*Государство*, EX, 1) углубит эту теорию. Стоики развили ее и привели ониромантию (гадание по снам) к мистицизму, а живший в III в. до н.э. теоретик стоицизма Хрисипп написал способствующий раз-

### 331

витию этой идеи трактат о гадании по сновидениям, впоследствии утерянный; однако есть основания полагать, что это сочинение оказало большое влияние на дальнейшее развитие теории сновидений. Мистическое толкование снов не было чуждо ни Цицерону, ни первому христианскому автору теории сновидений, Тертуллиану.

е) *Обращение к специалистам по толкованию сновидений*.

Одним из наиболее примечательных аспектов поведения древних по отношению к сновидениям является обращение к специалистам-прорицателям. Можно выделить три типа таких специалистов. Прежде всего это «народные» прорицатели, занимавшиеся своим ремеслом на городских площадях. За ними следуют ученые знатоки, черпавшие познания из особых книг и принимавшие посетителей у себя дома или в храмах и только изредка на рынках — во время ярмарок или праздников. Элиту прорицателей составляли теоретики, писавшие трактаты о смысле

сновидений и подкреплявшие свои рассуждения разнообразными примерами, почерпнутыми как из собственной практики, так и из практики собратьев по ремеслу; примеры эти циркулировали как в устной, так и в письменной форме. Существовало чрезвычайно много различного рода сонников, однако до наших дней они в основном не сохранились<sup>22</sup>.

Но скорее всего, в древности предсказание на основании сновидений, несмотря на всю его популярность, люди расценивали как второстепенное, менее престижное по сравнению, например, с гаданием на внутренностях жертвенного животного или предсказанием по полету птиц. Авгурии и ауспиции совершались жрецами, которых почитали больше, чем толкователей сновидений<sup>23</sup>. Людей несведущих гадание по снам смущает своей неоднозначностью, обусловленной как индивидуальными, так и коллективными факторами. Даже Артемидор часто использует максиму, названную «законом антитезы», то есть «традицию, согласно которой сновидения могли предвещать события, прямо противоположные тем, которые в них показаны»<sup>24</sup>.

## Эволюция отношения язычников к сновидениям в греко-римском мире с II в. по IV в.

Как подчеркнул Э.Р. Доддс, в указанный период язычники и христиане живут в едином моральном климате, а именно в атмосфере тревоги. Повышенная возбудимость умов отразилась также и на сновидениях<sup>25</sup>.

### 332

1. *Онирическая лихорадка*, повышенный интерес к толкованию снов наблюдается прежде всего на Востоке. Об этом свидетельствуют цитируемые далее сочинения и трактаты.

2. Сновидения играют значительную роль в *обновлении философии*, начавшемся в III в. главным образом в школах неоплатоников в Александрии и Риме, городах-перекрестках, где встречались различные религии, философские течения и культуры. Плотин и его ученики, Порфирий и Ямвлих, включают сновидения в свое философское учение, в котором они доказывают возможность прямого общения человека с Богом посредством экстаза и созерцания<sup>26</sup>.

3. Помимо свидетельства Артемидора из Далтиса (II в. н.э.), чей *Сонник* (*Oneirocriticon*) сохранился до наших дней<sup>27</sup>, очевидно, что *ученое толкование сновидений* и «народное» гадание по снам, традиционно отличавшиеся друг от друга, приобрели тенденцию к сближению. Артемидор подчеркивает, что для написания своего трактата и составления для него списка снов он не только использовал книги из своей богатой библиотеки, но и ходил слушать «прорицателей на городских площадях»<sup>28</sup>.

4. В то же самое время развивается практика *вызывания сновидений* посредством обряда *возлежания* (*incubation*), тесно связанного с храмами некоторых богов-врачевателей (Сераписа, но главным образом Асклепия). Один из приверженцев этой практики, Элий Аристид, оставил неподражаемые воспоминания об этом ритуале в *Священных речах*<sup>29</sup>. В них он рассказывает о своем лечении в храмах Сераписа и Асклепия, о своих сновидениях, где он получает от божества рекомендации по исцелению и, похоже, устанавливает прямые личные отношения с божеством, являющимся ему в снах, воспринимаемых им как «реальные» и приводящих его в состояние экстаза. Он рассказывает, как с целью исцелиться старательно выполняет многотрудные упражнения (бежит, плавает в ледяной воде), предписанные ему божеством. На его примере мы видим, с какой страстью люди стремились к *религии, позволяющей личное общение с богом*; в такой религии сновидение становится тропой, соединяющей с божеством<sup>30</sup>. В пансионах при храмах богов-целителей собирается целое общество, жаждущее исцеления; оно состоит из больных, искателей сновидений, служителей храмов врачевания, толкователей снов; целыми днями они, собравшись в храме, обсуждают сны, увиденные во

### 333

время возлежания, и их значения. Эти *объединения сновидцев* открыто заявляют о существовании связи между сновидениями и здоровьем, о которой вновь вспомнят в христианском Средневековье, например в XII в. в трактате *Causae et curae* Хильдегарды Бингенской. Элий Аристид явился основателем литературного жанра, который Георг Миш убедительно назвал *онирической автобиографией* (*autobiographie onirique*); главными событиями такой автобиографии являются целительные сновидения, сны-предвестники или просто сакральные сны, озаренные присутствием божества или Бога. С определенной точки зрения «Исповедь» Блаженного Августина может рассматриваться как онирическая автобиография<sup>31</sup>, так же как и составленная в XII в. автобиография *De vita sua* Гвиберта Ножанского. Полагаю, что великолепные автобиографические рассказы XVI в., собранные Хулио Каро Барохой в его

удивительной книге *Волшебные жизнеописания*<sup>22</sup>, являются прекрасным примером этого жанра, тесно связанного с историей сновидений и просто с историей; в дальнейшем жанр этот получит признание у писателей-романтиков и сюрреалистов.

5. *Сновидение как неотъемлемая часть жизни античного города*. Если верить главному документальному свидетельству, *Соннику* Артемидора, содержащему обширный фактический и теоретический материал, то во II в. общественные, политические и ментальные структуры города — во всяком случае, греческого — активно влияют на толкование снов. Смысл сновидения изменяется не только в зависимости от индивидуальности сновидца, но и — в большей степени — от его профессиональной принадлежности, правового и общественного статуса. Типология снов на основе профессиональной занятости и гражданских функций сновидцев присутствует на протяжении всего *Сонника* и включена в систему гаданий по сновидениям, в нем представленную. Сны меняют смысл и часто получают противоположное значение в зависимости от того, кем является сновидец — свободным гражданином, метеком или рабом. Такое же разделение проходит между мужчинами и женщинами, сновидцами и сновидицами. На страницах трактата также затрагиваются отношения родителей и детей. Когда в жизни античного города настанет период кардинальных перемен, вера в гадание по снам, ставшая неотъемлемой частью городской жизни, окажется в невыгодном положении по сравнению с верою христианской. Кроме того, для позднеантичных «языческих» (греческих)

### 334

городов характерно всеобщее гонение на прорицания, в том числе и на ониромантию, что подорвет ее возможности сопротивляться наступающему христианству.

Как показали Питер Браун, Поль Вейн, Мишель Фуко и Алина Руссель, в области сновидений, равно как и в других областях — например, в сексуальной или в богоискательстве, — уже в период поздней Античности ощущаются кардинальные изменения, связанные с переменами в сфере чувственного восприятия и поведения некоторых слоев языческого общества; изменения эти одержат победу с наступлением христианства.

6. В самом конце «позднеантичного языческого периода», то есть на исходе IV в., по крайней мере в одном весьма важном трактате появляется тенденция к *демократизации* сновидений, одновременно с которой обретает определенные рамки *традиционная иерархия сновидцев*. Впервые данная тенденция наметилась в трудах уроженца Киренаики, грека Синесия из Кирены, родившегося ок. 370 г. и умершего ок. 414 г. Выходец из знатного семейства, числившего среди своих родоначальников царей Спарты, Синесий прославился тем, что произнес речь *О власти государя* перед императором Аркадием, обратился в христианство и стал епископом Птолемаиды. До нас дошел ряд его сочинений христианского периода. Будучи еще язычником, он написал замечательный трактат *О сновидениях* (*περί ἐνυπνίων*), где предостерегает от обращения к толкователям сновидений, ибо, утверждает он, каждый мужчина и каждая женщина в состоянии самостоятельно истолковать свои сны. Более того, в этом он усматривает неотъемлемое право человека. Каждый сам толкует свои собственные сны. Никакое авторитарное государство, никакой тиран не могут отнять у человека это право. Сон и сновидение являются областью личной свободы *par excellence*<sup>33</sup>.

В конце того же IV в. языческая мысль породила самый совершенный трактат о сновидениях: *Комментарий к Сну Сципиона* (*Commentarius in Somnium Scipionis*) Макробия<sup>34</sup>. Макробий, родившийся ок. 360 г. и умерший после 422 г., является одним из тех малочисленных, но влиятельных эрудитов и энциклопедистов-язычников, обратившихся впоследствии в христианство, которые попытались упростить и сделать общедоступными классические свободные искусства и преподавание философии и научных

### 335

дисциплин Античности; последним и самым знаменитым компилятором из этой когорты считается Исидор Севильский. В XII в. теория сновидений, изложенная Макробием в *Комментарии к Сну Сципиона* Цицерона, наряду с сочинениями *О духе и душе* Псевдо-Августина и *Поликратик* Иоанна Солсберийского, станет основой возрожденного христианством учения о снах. В ней, в частности, Макробий развивает традиционную для античной мысли идею об иерархии сновидцев, утверждая, что неопровержимыми и достоверными снами-пророчествами могут считаться только сновидения лиц, облаченных верховной властью. Тщательно аргументируя свои слова, Макробий оспаривает значимость сна Сципиона для создания теории сновидений, ибо в тот момент, когда Сципион видел сон, он не был правителем города и не принадлежал к высшим государственным чиновникам. Тем не менее высокое положение его родного отца (Павла Эмилия)

и отца приемного (Сципиона Африканского Старшего), образованность и достоинства самого Сципиона позволили ему увидеть правдивый сон о разрушении Карфагена, который ему предстояло превратить в развалины. Таким образом подтверждается концепция иерархического распределения сновидцев, включающая в себя известные со времен глубокой древности особые случаи «королевских» сновидений; в Средние века эта иерархия, определенным образом преломленная, нашла свое отражение в христианской теории сновидений.

7. *Окончательное формирование пятичленной типологической классификации сновидений, исходящей из природы этих сновидений.* В IV в. два философа-язычника наконец придали завершённую форму главной типологической классификации сновидений, принятой в античном учении о сновидениях, а именно подразделению снов в зависимости от их природы. Классификация эта пятичленная.

Философ-неоплатоник Халкидий посвящает главы CCL -CCLVI своего латинского комментария к *Тимею* Платона рассуждениям о сновидениях. В зависимости от происхождения он различает три типа снов. Первый и третий тип делятся на две категории, что в общей сложности даёт пять категорий.

I. Первая категория — *сновидения, берущие происхождение в душе*. Она подразделяется на две субкатегории:

**336**

а) сны, вызванные внешними впечатлениями и не предвещающие будущего. Речь идет о *somnium* (состоянии сна), что в греческом соответствует *vóπtiov* и *φάντασμα*;

б) сны, рожденные на поверхности души; чаще всего они бывают темными. Это категория *visum* (видение), или *νεφός*.

II. Сны, содержащие сведения, переданные ангелами или демонами, которых послал Бог. Этот вид снов называется *admonitio* (предупреждение) (*χηματισμός*).

III. Сны, посланные непосредственно Богом; они ясные, и греки относят их к категории *ραψα*<sup>35</sup>.

Но именно Макробий в своем *Комментарии к Сну Сципиона* приводит завершённую форму пятичленной типологической классификации сновидений. Я упоминал об этом выше, в конце параграфа, посвященного двум типологическим системам сновидений<sup>36</sup>.

Итак, существует две категории сновидений, не имеющих «ни пользы, ни смысла»; они соответствуют «лживым» снам Вергилия. Первая категория, *insomnium* (состояние сна) (:), может иметь три источника: душу, тело и судьбу; вторая, *visum* (видение) (*φάντασμα*), является к спящему во время первой стадии сна и представляет собой блуждающие призрачные видения. Макробий дублирует ее дополнительной категорией, *πιάλτης*, подходящей под наше определение *кошмара*. С общепринятой точки зрения (*publica persuasio*), которую отдельные современные историки религий возвели в ранг «народной» культуры, кошмаром называется гнетущее состояние во время сна. Мне кажется, что ученик и биограф Фрейда, Эрнст Джонс, полагающий, что именно средневековые христиане выделили категорию кошмара<sup>37</sup>, надлежащим образом подводит нас к устранению из пяти категорий сновидений *επιάλτης*, термина, который Макробий не переводит на латынь. К трем оставшимся категориям «правдивых» снов, или снов-предвестников, относятся *oraculum* (*χηματισμός*), в котором родственники, «святые» люди (в частности, священники) или сами божества ясно показывают нам грядущее событие; *visio* (*ραψα*), приоткрывающий перед нами картину ожидающего нас будущего, и *somnium* (*νεφός*), предвещающий будущее в завуалированной форме.

Таким образом, последнее слово, сказанное языческой Античностью о сновидениях, поддерживает типологическую классификацию снов на основании их *природы*.

**337**

8. Наконец, следует отметить, что в IV в. в некоторых городах наметилась тенденция объявлять прорицания вне закона; в это же время на уровне «государства» прослеживается тенденция приравнивания искусства прорицания - прежде всего гадания по снам — к магии и последующее его подавление и истребление «из государственных соображений»<sup>38</sup>.

Таким образом, к тому времени, когда христианство одерживает победу, тенденция к подавлению интереса к гаданию по снам наблюдается достаточно отчетливо, поэтому ониромантия зачастую облекается в традиционные формы верований и отправлений основных культов.

### III. Христианство: неуверенность в трактовке сновидений

До IV в. и признания христианства официальной религией отношение христиан к сновидениям и их толкованиям сначала можно определить как интерес, затем как беспокойство и, наконец,

неуверенность.

## I. Усиление интереса к сновидениям

Можно с уверенностью сказать, что по крайней мере до середины III в. христиане проявляют живой интерес к сновидениям; в многочисленных текстах сны упоминаются в связи с главными событиями в жизни христианина того времени: обращением, общением с Богом и мученичеством.

### а) Сон и обращение.

Обращение в христианство часто связывается со сном.

Так, Ориген (185-254) писал в трактате *Против Цельса* (I, 46): «Многие обратились словно бы против своей воли, будто какой-то дух внезапно изгнал из их сердец ненависть к христианскому учению и вселил решимость умереть за него, послав им видение или сон (). Я знаю немало тому примеров. Ежели бы я, быв-

ший очевидцем таковых случаев, записал бы их, я стал бы удобной мишенью для насмешек неверящих, которые решили бы, что и я, подобно тем, чьи рассказы они почитают за вымысел, также стал измышлять невероятное. Но Господь свидетельствует мою чест-

**338**

ность и стремление мое утвердить не лживыми рассказами, но богатою многообразием правдою божественное учение Иисуса»<sup>39</sup>.

Подчеркнем оппозицию, видение/сон (*vision/songe*), которая приобрела особую важность в Средние века.

### б) Сон и познание Бога, общение с Богом.

Для христианина сон или видение являются также путем, ведущим непосредственно к Богу, возможностью напрямую вступить с ним в общение. Лучше всего объяснил это Тертуллиан (160—240), ставший, как мы увидим, первым великим христианским теоретиком учения о сновидениях: «Благодаря видениям, — утверждает он, — большинство людей сумели познать Бога» (*О душе*, XLVII, 2)<sup>40</sup>.

Это присутствие Бога в каждом христианине через сны и видения, а особенно через высшую форму сновидения, которой многие христиане считают *экстаз*, является, согласно святому Киприану, постоянным. «Вот почему божественная цензура карает наши недостатки и ночью, и днем. Ночью Святой Дух дарует нам видения, а днем наполняет нас детской невинностью, погружающей нас в экстаз и позволяющей нам узреть, услышать и облечь в слова предостережения и наставления, коими удостаивает нас Господь»<sup>41</sup>.

Однако, продолжая использовать античную иерархию сновидцев в христианском контексте, святой Киприан настаивает, чтобы епископы, эти привилегированные избранники Божьи, коим Господь посылает свои видения особо, могли бы, подобно ветхозаветным патриархам и пророкам, призывать Бога и быть Им услышанными. В письме XI он дважды упоминает об этом: «Узнайте же, воистину, что побудило и подтолкнуло меня написать вам; Господь, удостоил нас проявления своего (*Sicut Dominus ostendere et reuelare dignatur*), и, когда было видение, нам было сказано (*dictum esse in visione*)...» И далее: «Ибо недавно, любезные мои братья, посредством видения (*per visionem*) укорили нас за то, что сонными произносим мы молитвы свои и не взываем к Богу как подобает людям бодрствующим».

Здесь Киприан намеренно обходит вопрос о связи, традиционно существующей - как у христиан, так и у язычников - между видением и сновидением. Не уточняя, в каком состоянии ему были видения, о которых он упоминает, он призывает христиан отвратиться от сна и упражняться в постоянном бдении, дабы таким образом устранить основные возможности получить сновидение: «Страхнем же и разорвем путы сна и станем упорно и с усердием

**339**

молиться, как предписывает апостол Павел: "Молитесь настойчиво и, молясь, бдите". Ведь воистину апостолы не переставали молиться ни днем, ни ночью...»

Так вырисовывается оппозиция между молитвой и сном, а следовательно, и сновидением.

### в) Сновидение и мученичество.

В новой иерархической структуре сновидцев, выстраивающейся в христианстве, место над епископом естественным образом отводится совершенному христианскому герою, то есть мученику. Благодаря своей добродетели, своей готовности к самопожертвованию он достоин получать видения наивысшего ранга, то есть те, в которых можно увидеть картины потустороннего мира и открывается будущее. Приведу всего лишь один яркий пример: видения



мучеников Перепетуи и Сатура в известном «Мученичестве святых Перепетуи и Фелицитаты» (*Passio S.S. Perpetue et Felicitatis*)<sup>42</sup>, записанных со слов брошенной в темницу Перепетуи, принадлежавшей к небольшой группе христиан, замученных в 203 г. в Карфагене. Эти христиане были столь очевидно связаны с Тертуллианом, что некоторые эрудиты приписали ему обработку текста «Мученичества».

В тексте рассказывается о пяти видениях, полученных в темнице Перепетуйей и одним из ее товарищей, Сатуром. Из четырех видений Перепетуи два относятся к ней самой и ее товарищам и открывают ей будущее, а другие два относятся к ее младшему брату и показывают ей загробный мир. Видение же Сатура является продолжением видений Перепетуи: в нем показаны их грядущие мучения.

Эти рассказы о сновидениях-видениях отличаются двумя особенностями. Во-первых, мученики, а особенно Перепетуйя, *достойны* видений. И во-вторых, Перепетуйя, благодаря своим заслугам, имеет право *просить* видение, получать его и беседовать с Богом.

В первый раз обратиться к Богу с просьбой показать ей будущее в видении ее побуждает брат: «Тогда брат сказал мне: "Госпожа сестра моя, у тебя столько заслуг, что ты достойна просить видения, и тебе будет показано, что ждет нас: мученичество или отдохновение"» (*Domina soror, iam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostendatur tibi...*). Перепетуйя, зная, что может говорить с Господом (*Et ego quae me sciebam fabulari cum Domino*), просит, и в видении ей ниспосылается откровение (*Et postulavi et*

**340**

*ostension est mihi hoc...*). Она видит возносящуюся к небу лестницу, со всех сторон утыканную мечами; у подножия ее лежит дракон. Сатур помогает Перепетуйе подняться по этой лестнице и приводит ее в большой сад, где Перепетуйю встречает одетый в белое пастух, который дает ей поесть кусок сыра. Она понимает, что их ждет мученичество.

В двух следующих снах содержатся первые наброски того отсека потустороннего мира, который позже станет Чистилищем<sup>43</sup>. На этот раз святая ничего не делала, чтобы получить видение (*ostensum est mihi hoc*), в котором к ней явился ее недавно скончавшийся младший брат, обреченный после смерти мучаться в страшном саду загробного царства. Теперь она молится о том, чтобы ей отдали брата (*ut mihi donaretur*), то есть чтобы его освободили от уготованного ему испытания. Просьба исполнена, и подтверждает это другое ниспосланное ей видение. А накануне мученичества перед ней в загадочном видении, недавно объясненном Луи Робером<sup>44</sup>, предстает сражение, ожидающее ее на следующий день, только сражаться ей предстоит не против зверей, а против самого Дьявола.

Наконец, Сатур, также заслуживающий вещего видения (*Et Satorus benedictus hanc visionem suam edidit*), видит себя вместе с товарищами вступающими в Рай.

«Таковы замечательные видения, увиденные святыми мучениками Сатуром и Перепетуйей и ими самими продиктованные»<sup>45</sup>.

## II. От сновидения к ереси

Тем не менее христианские авторитеты очень рано стали приписывать дар сновидений еретикам. Следующим после Иуды великим изгоем среди христиан стал Симон Волхв, первый еретик в Самарии (Деяния Апостолов, VIII, 9—25). Его столкновения со святым апостолом Петром и с Филиппом, приведшим в лоно церкви своих многочисленных учеников, которым он проповедовал, стали легендарными. Так, в своем *Трактате против ереси* (конец II в.) святой Иринеи назвал Симона Волхва и его сторонников «напускающими сны» («Они прибегают к помощи... демонов, именуемых спутниками и *сопровождающими снами*», — пишет отец Аделен Руссо в новом переводе трактата (Paris, 1984, p. 108,23.4).

**341**

В (*апокрифическом*) Евангелии от Никодима и в «Деяниях Понтия Пилата» говорится про жену Пилата, пребывающую во власти сновидения, посланного ей волхвом.

В своем *Комментарии к Даниилу* (IV, XIX) святой Ипполит (III в.) рассказывает об одном пастыре, который, опираясь на свои видения и сны, обманул многих верующих, ложно возвещая наступление конца света: «А еще расскажем об одном известном пастыре из Понта, набожном и скромном, который, плохо разбираясь в Писании, во всем верил собственным видениям (

). Увидев один, а затем второй и третий сон ( ), он, уподобившись пророку, стал проповедовать братьям своим. «И вот, скажу я вам, что я видел, вот что ждет людей несведущих и опрометчивых, не стремящихся в подробностях изучить

Евангелие, но ревностно верящих в людские предания, в собственные вымыслы и собственные сны ( ), в бредни и рассказы старух».

Действительно, поиски способов прямого общения с Богом и предвидения будущего посредством видений и снов играли важную роль во многих сектах, признанных Церковью еретическими, и прежде всего у гностиков, основных конкурентов христиан.

Сновидений и видений испрашивали эбиониты, или назореи, одна из иудео-христианских сект, которая, возможно, стояла у истоков гностицизма и чье наиболее древнее ядро сформировалось из потомков первой христианской общины Иерусалима, во время Иудейской войны 66-70 гг. перебравшихся через Иордан и эмигрировавших в Пеллу; в этой секте были составлены *Клементинские проповеди*, или *Псевдоклементины*, постоянно перерабатываемые вплоть до IV в. Сны использовали ученики Валентина из Египта, проповедовавшего в Риме в середине II в.; его верования известны из *Евангелия Истины*, найденного в Верхнем Египте, в Наг-Хаммади. Гностицизм Валентина выделяет в человеке три элемента: *душевный* (или *духовный*), ведущий к Отцу, *аффективный*, остающийся у ворот Плеромы (что выражает полноту, всеобщность, невыразимое многообразие Бытия Бога), *телесный* (или *материальный*), который будет разрушен. Духовный элемент содержит сны или видения, указующие, как оторваться от материи и вознестись к Отцу, и содействующие этому вознесению.

Большое значение придавалось снам и видениям в гностической школе, руководимой Карпократом, жившим в Риме во II в. ; од-

**342**

нако ученики этой школы обвинялись христианами в распутстве и разврате, что способствовало подрыву доверия к толкованию снов со стороны ортодоксальных приверженцев христианского учения.

Видения, допускавшие прямое общение с Богом, имели важное значение для сторонников учения фригийца Монтана, который между 160 и 170 гг., впадая в экстаз, высказывал пророческие предупреждения, подрывая тем самым уважение к экстатической форме видений и сновидений. Но когда около 205 г. к монтанистам примкнул Тертуллиан, *экстаз* занял привилегированное место в его типологии сновидений. Монтанисты исповедовали аскетизм, провиденциализм и хилиазм, и многие из них совершенно серьезно ждали сошествия на землю небесного Иерусалима, что должно было случиться в городе Пепузе во Фригии; тесно связывая *экстаз*, *сновидение* и *пророчество*, монтанисты скомпрометировали толкование снов в глазах ортодоксальной христианской церкви<sup>46</sup>.

Однако, как мы уже видели, даже такой правоверный епископ, как святой Киприан, в середине III в. без колебаний считал *экстаз* (*extasis*) типичным явлением в жизни христианина.

### III. Тертуллиан — основоположник христианского учения о сновидениях

В промежутке между 210-213 гг. Тертуллиан, ставший монтанистом, написал трактат о сновидениях, составивший главы с XLV по XLIX его сочинения «О душе». Таким образом, первая стройная христианская теория сновидений была создана, по сути, еретиком. В этом отразилась растерянность проповедников христианства, столкнувшихся с онирическими явлениями<sup>47</sup>. а)

*Сновидение: состояние между сном и смертью.*

Несмотря на небольшой объем, трактат занимает заметное место среди сочинений, совокупность которых составляет труд «О душе». Тертуллиан поместил сновидение между состоянием, когда человек спит, и смертью. Сновидения (*somnia*) он называет работой сна (*negotia somni*). Когда спящий человек пребывает в покое, сновидение возвращает его к активной жизни. Однако сновидение является всего лишь одним из побочных проявлений состояния сна, и его работа зависит от побуждений души, пребывающей в вечном движении. Во время сна душа, освободившись от внешних

**343**

воздействий, производит свои собственные эманации, к которым относятся сновидения<sup>48</sup>. После такого на первый взгляд отступления от непосредственной темы сновидений Тертуллиан вновь обретает нить повествования, а в завершение рассуждений обращается к теме смерти. И хотя он, по-видимому, остается приверженцем старой античной традиции, связующей сновидение и смерть, тем не менее он не считает смерть вместилищем снов. По его мнению, после смерти души идут в Ад, где ожидают, когда настанет воскресение тел; души же мучеников направляются напрямую в Рай. Никто из мертвых не может вернуться из Ада; а если и случается, что мы видим

умерших в наших видениях, значит, мы имеем дело с *призраками*, посланными демонами<sup>49</sup>.

б) *Правдивые сновидения*.

Мы еще будем иметь возможность убедиться, что Тертуллиан с подозрением относится к сновидениям; однако он верит в существование «правдивых» снов и готов утверждать, что *видение снов является неотъемлемым свойством человека*.

«Ужель найдется в роду человеческого чужак, - вопрошает он, - который бы ни разу не видел правдивого видения?» (*Quis autem tam extraneus humanitatis ut non aliquam aliquando visionem fidelem senserit?*) («О душе», XLVI, 3).

Прекрасный знаток «языческой» культуры, Тертуллиан перечисляет целый ряд пророческих сновидений, известных по рассказам греков и латинян; сны эти предвещают либо будущее возвышение и обретение могущества, либо опасности и гибель.

в) *Трехчленная типологическая классификация сновидений по их происхождению*.

В самом начале своего небольшого трактата Тертуллиан говорит о необходимости сформулировать христианское учение о сновидениях (*Tenemur hic de somniis quoque Christianam sententiam expromere...*).

Он знаком с большинством языческих теорий о происхождении снов: ему известно, что Эпикур не признавал учения о снах, что Гомер говорил о двух воротах сновидений, что Аристотель считал сны в большинстве своем бесполезными, однако признавал существование «правдивых» снов, что жители ликийского города Тельмеса, о которых писал Цицерон, не отвергали провиденциального значе-

**344**

ния сновидений, а в случае ошибки в предсказании приписывали ее невежеству толкователя. Сам Тертуллиан многое почерпнул из (утраченного) трактата о сновидениях, написанного современником императора Адриана, Гермиппом из Берита (возможно, этот трактат послужил и основным источником для Артемидора).

Сообразуясь с различными суждениями, он решает положить в основу типологии сновидений их происхождение и возвращается к трехчленной классификации по источнику возникновения, переработав ее в духе христианской доктрины.

1. Разумеется, в большинстве своем сны посылают *демоны*. (*Definimus enim a daemoniis plurimum incubi somnia*, - пишет в начале главы XLVII Тертуллиан.) Среди них встречаются добрые демоны, время от времени посылающие сновидения «правдивые и полезные» (*vera et gratiosa*), но чаще всего сновидения бывают «пустые, обманчивые, беспокойные, похотливые и нечистые» (*vana et frustatoria et turbida et ludibriosa*).

2. Пророческие сны также посылает *Бог* - в начале главы (XLVII, 2) Тертуллиан утверждает, что большинство людей учатся познавать Бога через *видения*; через сны Бог может воздействовать даже на язычников. В отместку злые демоны пытаются искушать сновидениями святых, посылая им видения и днем, и ночью.

3. Существует, наконец, третья категория сновидений, которые *душа* под влиянием обстоятельств посылает самой себе (*tertia species erunt somnia quae sibi met ipsa anima videtur inducere ex intentione circumstantiarum*).

4. Подобно своим современникам, еретикам-монтанистам, а также некоторым христианам, Тертуллиан вычленяет четвертую *форму* (а не источник происхождения) сновидений, а именно сновидения, связанные с *экстазом* (*ea autem, quae neque a deo neque a daemonio neque ab anima videbuntur accidere... ipsi proprie ecstasi et rationi eius separabuntur*).

Вопреки утверждению комического поэта Эпихарма, механизмы души и экстаза, производящие сновидения, не являются плодом случайности (*non est ex arbitrio somniare... quomodo ipsa erit sibi causa alicujusvisionis*).

Поэтому в главе XLVIII Тертуллиан излагает условия порождения сновидений самим человеком, его душой или телом. Сны рождаются преимущественно на исходе ночи, когда человек спит, а спит он в разное время года по-разному. Сновидения зависят от

**345**

положения тела спящего, от питания сновидцев, от степени их опьянения. Трезвость, а также воздержание в пище создают благоприятные условия для возникновения сновидений, и в частности несколько не препятствуют, как утверждают некоторые, *экстазу*, а напротив, благоприятствуют его возвеличиванию в Боге (*ita non ad ecstasin summovendam sobrietas proficiet*,

*sed ad ipsam ecstasin commendandam, ut in dei fiat).*

г) Сны можно видеть повсюду: против возлежания.

Тертуллиан осуждает любую попытку толкования снов в каком-либо особом месте: в святилище (*sacrarium*) оракула (XLVI, 13) или храме, где практикуются возлежания (XLVIII, 3). Возлежание (целенаправленный сон в определенных, преимущественно священных местах) - это суеверие. «Силы (души, экстаза) не ограничиваются пределами священных мест, они бродят, летают тут и там и остаются свободными. Нет оснований сомневаться, что дома открыты для демонов и что люди окружены «образами» не только в священных местах, но везде, даже в своих опочивальнях» (XLVI, 13)<sup>50</sup>. Таким же «суеверием является предписание поста тем, кто практикует возлежания поблизости от святилищ оракулов, дабы получить советы по лечению (своих недугов)»<sup>51</sup>. Известно, однако, что практика возлежаний сохранилась в христианстве. В сборниках житий Григория Турского приводятся многочисленные примеры сна возле могил святых для получения во сне указаний по исцелению; отдельные случаи такого сна встречаются в позднем Средневековье<sup>52</sup>.

д) Все люди видят сны.

Веря в пророческое значение снов и одновременно испытывая к ним недоверие, Тертуллиан тем не менее говорит об универсальном характере сновидческих способностей людей. В последней, XLIX главе своего трактата он распространяет сновидческий опыт на все человечество. Маленькие дети видят сны, несмотря на то что многие утверждают обратное, атласцы в Африке, о которых говорят, что во время сна они слепнут, тоже могут видеть сны. Разумеется, варварам и тиранам, подобным Нерону, сны посылают демоны, однако Бог тоже посылает сны (*sed et a deo deducimus somnia*). Разве не может Бог послать сновидения атласцам, любому народу на земле? Ни одна живая душа не лишена способности видеть сны (*dum ne animae aliqua natura credatur immunis somniorum*).

**346**

Таким образом, несмотря на все свои сомнения, Тертуллиан поддерживает положение об универсальном характере сновидений; спустя немногим менее двух веков Синесий, ссылаясь на Тертуллиана, станет проповедовать всеобщий характер сновидения.

## **IV. Происхождение христианского учения о сновидениях**

С IV по VII в. формируется теория и практика христианского учения о сновидениях. Однако ни в одном из сочинений Отцы Церкви не излагают теории сновидений; чтобы получить общедоступный взгляд на проблему снов, нужно дождаться Григория Великого и Исидора Севильского. Чаще всего сведения об отношении христиан к снам приходится собирать по крупицам или же использовать косвенные свидетельства. Практика сновидений также в основном ускользает от нашего взора. Сны не удостоивались письменного изложения, подозрительные церковники вычеркивали сны из преданий, а те рассказы, которым удалось дойти до нас, носят отчетливый отпечаток литературной обработки, характеризуются наличием ярко выраженных культурных штампов и/или сглажены или изуродованы авторской или церковной цензурой. Тем не менее можно определить отношение христианской церкви к снам в целом, а также главные направления христианской онирологии.

### **I. Великие перемены и недоверие к снам**

Хотя отдельные доктрины и положения, относящиеся к сновидению, в языческой среде начали трансформироваться уже в античные времена, христианство вносит в учение о сновидениях глубокие изменения, а Церковь и вовсе старается отвлечь христиан от попыток толковать сны. а) Все сны значимы.

Похоже, однако, что христианство само создало благоприятные условия для расширения круга сновидений, подлежащих толкованию. Как мы уже могли убедиться, в античный период во всех языческих классификациях сновидений, от Гомера до Артемидора и Макробия, толкованию подлежали исключительно пророческие сны. В этом заключался глубинный смысл разграничения снов

**347**

«правдивых» и снов «лживых». Через роговую дверь выходили сны «правдивые», то есть «полезные», значимые, на основании которых можно предсказать будущее, а дверь из слоновой кости пропускала сны «лживые», значения которых искать бесполезно, ибо с их помощью нельзя предвидеть будущее.

Христианство, напротив, расширяет область толкования сновидений, включая в нее любые сны без исключения. Все сны значимы. Подобное обобщение соответствует «демократизации» сновидения, о которой я уже говорил, и в то же время уверенности христиан в вездесущности божественного провидения (действующего напрямую или в форме противодействия проделкам демонов и людским прегрешениям), наличествующего во всех действиях людей, в особенности когда человек соприкасается со сверхъестественным<sup>53</sup>.

Однако эта победа сновидения — кажущаяся, она подобна палке о двух концах. Если каждый сон имеет значение, но при этом, как в нашем случае, сохраняется деление снов на «правдивые» и «лживые», каковы будут новые критерии «правдивости» снов?

б) *Запрет толковать сновидения и осуждение прорицателей, предсказывающих по снам.* Христианство запретило заниматься ремеслом толкователя сновидений. Вскоре запретили прорицать по снам. Канон XXIII состоявшегося в Анкире (314) I собора гласит: «Те же, кто сохраняет языческие привычки и соблюдает указания авгуров или ауспиков, гадателей по сновидениям или иных прорицателей или же приводит в дом к себе людей, дабы просить их предсказать будущее с помощью колдовского искусства... они присуждаются к исповеди и пятилетнему покаянию...»<sup>54</sup> А так как место привычных гадателей по сновидениям никто не занял, христианам теперь предстояло самим толковать сны, что их отцы и деды обычно поручали делать специалистам, особенно когда речь заходила о важных сновидениях. Таким образом, на мой взгляд, родился и просуществовал ряд веков, так и не сумев привлечь к себе достаточного внимания, тип общества, отгородившегося от снов, общества, заплутавшегося в царстве сновидений.

Разумеется, сновидцам раннего Средневековья приходилось «выкручиваться». Говоря о целенаправленных снах, мы убедились, что запрет соблюдался не полностью и не всегда. На практике, в «реальной» жизни, мужчины и женщины в деревнях и городах

**348**

продолжали обращаться за толкованием своих снов к местным «колдунам» и «колдуньям», а иногда — и не без успеха — даже к новым «знатокам», монахам и священникам. Но все это в полуподпольной обстановке, в атмосфере терпимости, грозящей в любую минуту перейти в свою противоположность.

в) *Победа классификации по происхождению.*

До XII в. христианство признавало типологическую классификацию сновидений, основанную исключительно на их происхождении, и официально утвердило три источника происхождения сновидений: Бог, демоны и человек: его тело (питание, физиологические отправления, болезни и т.д.) или его душа (память, чистота или порочность и — пограничный случай — экстаз). Однако официальное христианство так и не разработало (или не пожелало разработать) определенных критериев, позволяющих четко определить происхождение сновидения и, принимая во внимание сложность в разграничении добра (Бог), зла (демоны) и сочетания добра и зла (человек), основным отношением христианства к сновидениям стало недоверие.

## **II. Мотивации для недоверия**

Начиная с IV в. мотивации для осуждения интереса к сновидениям и их интерпретации приобретают прочный фундамент. Связанное с телом, сновидение, подобно целому ряду человеческих свойств, таких, как жест, смех, сексуальность, тенденция рассматривать которые как специфические способности человека, как «суть человеческую», восходит к XVI и далее, к XIX и XX вв., будет отброшено на сторону Дьявола и станет объектом все возрастающего недоверия. а) *Дьяволизация сновидений.*

На протяжении IV в. христианство производит значительные изменения в мире сверхъестественного. Оно ликвидирует его многообразие. Подобно тому, как, концентрируясь, политеизм превращается в монотеизм (тенденция, уже отчетливо выраженная в языческих религиях поздней Античности), многосложный мир гениев воздуха — и в этом, на мой взгляд, состоит основной христианский переворот в сфере сверхъестественного — претерпевает кардинальные изменения. Языческие демоны, отличавшиеся разнообразием, были добрыми и злыми. В позднеантичный период они поделились

**349**

на добрых или злых демонов. Христианство осватило это деление, сделав из добрых демонов ангелов, сохранив за злыми духами название демонов. Унификация этих двух воинств стала вторым кардинальным этапом перестройки потустороннего мира. В то время как ангелы

превратились в гвардию Бога и обрели функцию божественных посланцев, в том числе и посылающих «правдивые» сны, демоны объединились под командованием *Сатаны, Дьявола*, начальника, рантом, разумеется, ниже, чем Бог, однако способного — с Его дозволения — полностью ввести в заблуждение грешного человека.

Таким образом, основное, на мой взгляд, изменение в трехчленной типологической классификации сновидений состоит в том, что сны, которые посылали *демоны* (об этом говорится еще у Тертуллиана), отныне посылаются *Дьяволом*, самим *Сатаной*. Это появление на сцене театра сновидений злейшего врага рода человеческого решающим образом способствует оттеснению снов на сторону сатанинских сил или, по меньшей мере, навлекает на них (и на сновидцев) смертельную угрозу стать орудием Дьявола.

б) *Сновидение и ересь*.

Откровенно преувеличенное значение видений и снов в некоторых ересьях, и в частности в ереси гностиков, также во многом способствовало возрастанию скептического отношения к снам со стороны официального христианства. Например, в начале IV в. Евсевий в *Истории церкви* (V, XXVIII, 7-12), не будучи уверенным, с какой точки зрения следует подходить к оценке видений, рассказывает историю одного человека, последователя еретика Артемона Наталія. Этого человека Иисус Христос удостоил многочисленных видений, в коих призывал его отказаться от своих заблуждений (), однако человек не придавал значения этим видениям (

). Евсевий еще следует традиции раннего христианства, согласно которой прямое общение с Богом происходит посредством сна, что имеет особое значение для «исповедующего» )<sup>55</sup>. Но как только христианство становится разрешенной, а потом и официальной религией, церковные иерархи начинают все больше и больше контролировать религиозную жизнь верующих, и в частности пытаются направить в нужное для них русло прямое об-

**350**

щение верующих с Богом или же сделать это общение и вовсе невозможным без их посредничества.

в) *Будущее принадлежит только Богу*.

Для язычников великая притягательность сновидений заключалась прежде всего в том, что некоторые сны, а именно сны пророческие, могли приоткрыть завесу неизвестности над будущим. Но отныне будущее относится к области, находящейся в ведении христианского Бога. Некоторые участки этой области Бог великодушно уступил людям: это время и знание. В XII—XIII вв. огромные разногласия среди теологов вызывали ростовщичество и оплата студентами труда своих преподавателей: ведь и ростовщики, и университетские профессора продавали то, что принадлежит только Богу. Впредь никакие человеческие изобретения не отнимут у Бога привилегию ведать будущее, а Бог станет чрезвычайно редко посвящать избранников в свои тайны. Только немногие святые будут предупреждены посредством видений о надвигающейся кончине, только немногие грешники, отмеченные Богом, воспользуются возможностью во сне совершить путешествие в загробный мир, дабы зрелище мучений в Аду/Чистилище и наслаждений в райских кущах побудили их раскаяться и позаботиться о своем спасении. Помимо этих редчайших исключений сон больше не является ни предвестником будущего, ни предвестником спасения.

г) *Сновидение и сексуальность*.

Также ущерб репутации сновидений наносится в сфере сексуального поведения. С того момента, когда Дьявол и человек начинают играть важную роль в посылке и порождении снов, первый множит сны до крайности соблазнительные, возбуждающие плоть и порождающие сексуальные желания, а второй наслаждается во сне сладострастными картинами, вызванными его вождеющим телом и похотливой душой; картины эти он отгоняет от себя, когда бодрствует. Ночной сон, сновидение и сексуальность объединяются в едином стремлении сделать спящего добычей непристойных видений. Сновидение, таким образом, становится исключительным проводником ночных онирических искушений и действенным источником ночных поллюций. Все возрастающая сексуальность являющихся во сне призрачных образов, которыми Дьявол, рыщущий в поисках добычи для Ада, искушает святого Антония, свидетельствует об эволюции сна в сторону сладострастия. Больше всех способствовал этому процессу Блаженный Августин.

**351**

### III. Августин и сновидения

Было бы удивительно, если бы Блаженный Августин, чье учение наложило столь заметный

отпечаток на христианскую антропологию «долгого Средневековья», берущего начало, на мой взгляд, в античный период и продолжающегося до промышленного переворота XIX столетия, оставил бы без внимания такую важную область исторической антропологии, как сновидения. Превосходные работы Пьера Курселя и блестящая книга Мартины Дюлей<sup>56</sup> избавляют меня от необходимости подробно излагать сложную историю последовательного изменения отношения Августина к снам.

а) *Африка и сновидения: онирическая автобиография*. С научной прозорливостью Пьер Курсель перенес поиск решения вопроса об отношении Августина к сновидениям на африканскую почву. Но лучше дадим слово самому автору:

«В Африке в III и IV вв. широкое распространение получила пришедшая от эллинов традиция сочинять автобиографии в форме рассказов о видениях, которые, как совершенно правильно заметил отец Фестюжьер, позволяют автору "выставить вперед собственное «я» и, если можно так выразиться, исповедаться перед нами"»<sup>57</sup>.

Когда в Африке в церквах во время службы случались видения, то их, со времен Тертуллиана, тщательно записывали в форме рассказов от первого лица. Видения были распространены не только у монтанистов, но и среди приверженцев Великой Церкви, где они еще больше множились в период преследований. Речь идет о видениях как дневных, так и ночных, которые являются во сне. К попавшим в тюрьму и ожидающим допроса и мученической смерти христианам являются многочисленные видения, и мученики стараются сообщить о них своим товарищам в устной или письменной форме; товарищи используют эти рассказы при составлении жизнеописаний мучеников. Истории эти, записанные от первого лица, мы находим вставленными в самые серьезные сочинения...

«Особенностью этих видений является их внезапность, часто подчеркиваемая словом *вот* (*ecce*), и их сходство с реальностью, выделяемое в большинстве случаев словом *почти* (*quasi*). В них мы обычно одновременно видим и слышим одно из небесных существ: то Христа, то ангела или мученика, то какого-нибудь усопшего...

### 352

Как и его африканские современники, Августин с интересом читает эти автобиографические рассказы о видениях. Он неоднократно упоминает о видениях из *Мученичества Перепетуи*, текст, литургическое чтение которого предшествует чтению проповедей. Он также охотно записывает видения, являвшиеся к его друзьям и знакомым»<sup>58</sup>.

В этом пассаже мы находим множество отмеченных выше особенностей: связь между отдельными традициями эллинистической эпохи и христианскими обычаями, привилегированный характер видений мучеников, популярность видений среди еретиков (в данном случае монтанистов), пристрастие людей в IV в. — и язычников, и христиан, но особенно уроженцев Африки — к сновидениям и их толкованиям, восприятие многих сновидений посредством нескольких чувств (в частности, зрения и слуха).

Следует также отметить растерянность, просматривающуюся в смешении терминов, свидетельствующих как об убедительности призрачных «реалий» этих видений, так и о сомнениях, которые эти «реалии», несмотря ни на что, вызывают у Августина. Внезапность явления, подчеркнутая словом *ессе* (вот), указывает на принятие данного явления за «истинное», однако наличие *quasi* выдает имеющееся сомнение.

Как убедительно показал П. Курсель, примеров отношения Августина к снам имеется гораздо больше. Действительно, в своей «Исповеди» Августин предстает настоящим героем одной из онирических автобиографий, пользовавшихся в Африке огромной популярностью. Сновидения играют важнейшую роль в великом событии в жизни Августина: в его обращении. Прежде всего потому, что предсказано оно было в сновидении, увиденном его матерью (мы пребываем в среде языческой и христианской одновременно, в среде, где признают пророческие сны и где Блаженный Августин, не возгордившись, может выстраивать свою жизнь на основании особых личных отношений с Богом). Так же как и в составленной в начале XII в. онирической автобиографии Гвиберта Ножанского, где события разворачиваются через тесно взаимосвязанные сновидения самого Гвиберта и его матери, Августин и его мать Моника составляют пару, ставшую основой земной жизни Августина и его духовного призвания. Подчеркивая важность сновидений в своей жизни, первый сон, предвещающий его обращение, Августин приписывает матери.

### 353

Во время тяжелой болезни сына Моника видит во сне юношу, уверяющего ее, что сын ее станет здоров не только физически, но в скором будущем и духовно. На деревянной линейке, на которой

стоит она сама, она видит Августина вместе с этим юношей и слышит, как Бог говорит ей: «Там, где ты стоишь, он тоже стоять будет». Августин, писавший свою «Исповедь» уже обращенным, не испытывает сомнений. Юноша, явившийся взору его матери и обратившийся к ней со словами утешения, а также предсказавший его собственное обращение, — это сам Бог (или один из посланных Им ангелов; как утверждает Пьер Курсель, это традиционный для «африканских» видений образ).

Обращение Августина, случившееся в 386 г., спустя девять лет после сна его матери, предваряет знаменитая сцена в миланском саду. После бурного плача, предшествовавшего обращению Августина и его друга Алипия, Августин вопрошает Господа, «доколе, доколе» тот будет гневаться на него и сможет ли он вообще когда-нибудь обратиться? «Опять и опять: "завтра, завтра!"» (*Et tu, domine, usquequo? usquequo, domine, irasceris in finem?.. Quamdiu, quamdiu cras et cras?*)<sup>59</sup>. Унав под смоковницей в своем саду в Милане, Августин засыпает. Затем он слышит голос «из соседнего дома» «будто мальчика или девочки», повелевающий ему: «*Tolle, lege*» («Возьми, читай!»), и, открыв текст Евангелия, он попадает на отрывок из послания апостола Павла к Римлянам (XIII, 13): «Не в пирах и пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти» (Исповедь, VIII, XII, 28—29).

Толкование этой сцены породило большие споры. Я вслед за Пьером Курселем полагаю, что Августин, действительно, услышал «сверхъестественный» голос, передавший ему слово Господа (*quasi pueri an puellae*, «будто мальчика или девочки»). Следовательно, речь идет о *слуховом видении* (вспомним о важности слова в слуховых сновидениях, не имевших зрительных образов), и обращение Августина становится в один ряд с теми обращениями ранних христиан, что совершались под воздействием сновидений (также подчеркнем, что Августин словами просил обращения у Бога).

Итак, хотя по богатству своего содержания «Исповедь» выходит далеко за рамки онирической автобиографии, основной движущей силой сочинения и рассказанной в нем истории являются сновидения.

### 354

б) *Эволюция взглядов Августина на сновидения: от веры к недоверию.*

С точки зрения теории Августин, по словам Мартины Дюлей будучи еще язычником, скорее всего, исходил из доктрины Цицерона, которую вкратце можно сформулировать следующим образом: «Обычно сновидения обманчивы, но...» Он также пытался узнать у матери, каковы те критерии, на основании которых можно отличить сны «правдивые» от снов «лживых». Однако мать смогла привести ему всего один, да и то весьма расплывчатый, критерий: сны эти имеют «некий особый привкус, который объяснить словами невозможно» (*P. Courcelle. Op. cit., p. 103*).

В конце 387 г., вскоре после обращения, Августин, видимо, продолжая вдохновляться Цицероном (*О дивинации* II, 128 и 139), в своем труде *О количестве души* (33, 71) пишет следующее: «Через регулярные промежутки времени душа прекращает участвовать в работе чувств; таким образом она восстанавливает свою работоспособность, отправляясь, так сказать, на каникулы; она смешивает бесчисленное множество образов, коими она запасается при помощи чувств: все это и есть сон и сновидения».

Интересуясь тем, что происходит в человеке и что может являться ему в снах, Августин уделяет особое внимание душе. В дальнейшем, подобно Тертуллиану, он заимствует у неоплатоника Порфирия идею о посредничестве *духа (pneuma)* между телом и душой, отчего душа, таким образом, становится царством воображения. Сновидения являются частью образов, порожденных душой<sup>60</sup>.

Однако, как свидетельствует переписка Августина с Небридием, он также полагает, что определенную роль в сновидениях играют демоны, добрые или злые<sup>61</sup>.

Во всяком случае, Августин не стремится создать теорию сновидений, а довольствуется отдельными размышлениями по поводу снов, с которыми ему пришлось случайно столкнуться, рассматривая конкретные вопросы, относящиеся к психологии.

В трактате *De genesi ad litteram* (12, 18), написанном ок. 414 г., приводится приблизительная классификация сновидений.

В целом они делятся на «правдивые» (*vera*) и «лживые» (*falsa*). «Правдивые» сновидения в свою очередь подразделяются на сны ясные и сны символические. Это членение представляет костяк языческой теории сновидений, на основе которой была создана пятичастная типология сновидений. Однако Августин продолжает



искать критерии для определения снов «лживых» и снов «правдивых». Соотносясь, по всей вероятности, с опытом матери, он предполагает, что в случае «лживых» снов душа приходит в «смущение» (*perturbata*), зато, когда сон «правдивый», душа остается спокойной (*tranquilla*)<sup>62</sup>. Сюда же он добавляет свои размышления об иллюзии (*phantasia*) и призраке (*phantasma*)<sup>63</sup>. В конечном счете, объединяя внутренние и внешние факторы, порождающие сновидения, Августин приближается к доминирующей христианской теории типологии сновидений по происхождению. С одной стороны, есть человек, тело и душа. Душа стоит у истоков зарождения сновидения, в этом процессе ей принадлежит главная роль. Существует также внешний возбудитель. Сны посылаются духами, ангелами или демонами<sup>64</sup>. Хотя дьявольские сны существуют (в исповеди святого Киприана, написанной ок. 360—370 гг., он прочел, что Киприан видел «Дьявола и его камарилью»), Августин не слишком настаивает на Дьяволе и демонах как источниках сновидений. Ангелы, разумеется, порождают сны и направляют на них «интенциональную силу души», но основную работу производит именно душа. «Все происходит в душе человеческой, даже если сами ангелы прилетают извне»<sup>65</sup>. Сны же, полученные напрямую от Бога, как показывает опыт его матери Моника, чрезвычайно редки.

Стараясь, Августин начинает относиться к сновидениям с нарастающим недоверием. Пребывая в Милане и еще будучи язычником, он сделал настоящую подборку материалов о снах. Подобно истинному специалисту по толкованию сновидений, он собрал множество рассказов о снах, о чем поведал значительно позже, пересказывая один из случаев из своей коллекции: «Когда я жил в Милане, я услышал вот какой рассказ: у одного человека потребовали выплатить всю сумму долга, предъявив ему обязательство, подписанное его покойным отцом еще при жизни. На самом же деле долг был давно уплачен, только сын об этом не ведал. Человек наш печалится и удивляется, почему отец перед смертью, составив завещание, ничего не упомянул про долг. Он грустил, и тут во сне к нему явился отец и указал, где находится расписка о погашении обязательства, аннулирующая долговую расписку. Человек нашел этот документ, предъявил его, снял с себя обвинение и даже получил обратно отцовскую расписку, которую тот не забрал после уплаты долга».

### 356

Как отмечает Пьер Курсель, «сначала Августин разделял общее мнение, согласно которому душа отца, тревожась о сыне, явилась к нему во сне, чтобы избавить его от забот, предоставив ему недостающие сведения. Однако позднее, убедившись в «лживости» некоего видения, которое якобы получил от него один из его учеников, он утратил всяческое доверие к этому сну. Впоследствии, рассматривая в труде *De cura pro mortuis gerenda* (421) верования, связанные с воскресшими покойниками, он выразил свое недоверие к снам, где появляются умершие, ибо сны эти, по его мнению, были порождены культом мертвых»<sup>66</sup>.

Пастырский опыт борьбы Августина с донатистами, также внимавшими видениям, позволил ему осознать существование связи между сновидениями и ересью.

Со временем у него сложилось отвращение к плотским утехам, к вожделению (особенно к его сексуальным формам), укрепившееся после обращения, поэтому сны сексуальные и эротические, пополнявшие его разрастающуюся коллекцию сновидений, в глазах его представляли собой большую опасность. Уже в *De genesi ad litteram* (12, 15) он ставит перед собой задачу узнать, ответственны ли люди за свои сексуальные сны и каково происхождение этих снов<sup>67</sup>. В конце концов Августин приходит к выводу, что сновидение по сути своей относится к явлениям психологическим. Но душа, участвующая в сновидении, еще недостаточно очистилась, а онирические образы не схожи ни с какими иными образами. В глубине души Августин, обращаясь к сновидениям, начинает испытывать чувство *беспокойства*. Во всяком случае, как хорошо сказала Мартина Дюлей, для него сновидение не является привилегированным путем доступа к истине.

Область сновидений и всего, что связано с их появлением, разумеется, не является той сферой, где учение Августина оказало наибольшее влияние на верования и религиозную практику раннего Средневековья. Разделяя присущие людям Античности (язычникам и христианам) сомнения по отношению к сновидениям, Августин не ставил перед собой задачу разработать достоверную теорию сновидений и, несмотря на тонкие психологические наблюдения, не стал «доктором сновидческих наук». Однако его чрезвычайно сдержанное отношение к сновидениям способствовало формированию атмосферы недоверия, окружавшей толкование снов в период

раннего Средневековья.

Когда в XII в. возродятся античные представления о сновидениях, наследие Августина не будет втянуто в процесс дискредитации трехчастной христианской типологии сновидений по их происхождению; благодаря проявленному Августином интересу к роли души и духа в возникновении сновидений он станет основателем новой христианской онирологии, пронизанной идеями Античности, и ему припишут авторство трактата *De spiritu et anima*, знаменующего рождение этой новой науки.

#### IV. Сновидения под надзором

Испытывая беспокойство, даже недоверие по отношению к сновидениям, Церковь попыталась взять их под свой контроль. Это выразилось прежде всего в вычлениении из всей массы видящих сны новой элиты сновидцев, имеющих право искать смысл своих сновидений, которые обладают особой значимостью. В то же самое время эти сновидения способствовали введению новой идеологии, новых ценностей, нового стиля общения с высшими силами, новой иерархии, высшее положение в которой заняли новые персонажи, обладавшие символической властью, которой они отчасти были обязаны своим сновидениям. а) *Новая элита сновидцев*.

Христианство согласилось сохранить и даже возродить традицию, согласно которой привилегированными сновидцами считались монархи. Приняв христианство, императоры увидели возможность укрепления собственного престижа с помощью сновидений. Оба основателя христианской империи, Константин и Теодорих Великий, узнали о своей решающей победе над врагами (соответственно язычниками и еретиками) благодаря сну, и эти видения сыграли определяющую роль в успехе их действий, укрепив их решимость и веру.

Первый из этих снов хорошо известен. В 312 г. под стенами Рима, накануне решающего сражения против Максенция, которое должно было произойти у Мильвиева моста, при свете дня Константин увидел в небе крест с начертанными словами: *In hoc signo vinces* (Сим победишь). Затем ночью во сне к нему явился сам Христос и повелел ему изобразить на знамени крест. Константин разбил Максенция. В следующем, 313 г. Миланским эдиктом бы-

**358**

ло положено начало официальному признанию приверженцев креста и открыт путь к обращению самого Константина<sup>68</sup>.

Таким образом, одной из причин обращения самого могущественного из мирян, равно как и всей Римской империи, было видение. В 394 г. в Иллирии, под Фригидусом, Феодосий дал решающее сражение против узурпатора, учителя риторики и язычника Евгения, возведенного на трон франком Арбогастом, который убил шурина Феодосия, законного императора Валентиниана II; Арбогаст вместе с армией, состоящей из варваров (в основном из готов), хотел реставрировать язычество в Западной Римской империи. Феодосий же мечтал вновь объединить Римскую империю и окончательно установить в ней христианство. Свою военную кампанию Феодосий представил как священную войну; во время подготовки к ней он совершал паломничества и советовался с фиваидским отшельником Иоанном.

Как повествует Феодорит, после первого дня сражения, обернувшегося большими потерями для армии Феодосия, император, не выдержав напряжения, под утро заснул и увидел сон: «Ближе к тому часу, когда кричит петух, сон заставил его изменить свое решение (не спать); и вот, когда он заснул, лежа на земле, он увидел двух всадников, одетых в белое и на белых конях; они повелели ему быть дерзким, прогнать робость, на заре призвать солдат взяться за оружие и выстроить их в боевом порядке; еще они сказали, что поручено им ободрять его воинство и сражаться во главе его; а один назвал их имена: Иоанн Евангелист и апостол Филипп».

Такое же видение было и одному солдату; солдата привели к Феодосию, и когда он рассказал о том, что ему привиделось, Феодосий изрек следующее: «Видение было ему не затем, чтобы убедить меня в его истинности, ибо я верю тем, кто обещал мне победу, но затем, чтобы никто в нем не сомневался и не думал, будто я сам, охваченный желанием идти в бой, выдумал этот сон. Вот почему тот, кто стоит на защите моей империи, послал такое же видение этому человеку, дабы он засвидетельствовал правдивость моего рассказа. Так что довольно сомнений! Вперед, за теми, кто оберегает нас и сражается в первых рядах, и пусть никто не думает, что победа зависит от численного преимущества; она в руках тех, кто ведет нас!» Такую же речь произнес он перед солдатами и, преисполнив их сердца отвагой, отдал приказ начинать спуск с горы.

**359**

Как известно, Феодосий одержал победу и стал вторым основателем христианской империи. Было отмечено, что эта история удивительно напоминает два случая, приведенных Фронтином в его труде *Стратегия* в качестве примера военных хитростей. Накануне сражения два генерала, римлянин и грек, рассказывали, что они якобы видели Кастора и Поллукса, явившихся к ним в образе всадников и объявивших, что они собираются помогать им в предстоящей битве<sup>69</sup>. Однако для нас это не важно. Главное, что традиция, приписывавшая монархам способность видеть вещие сны, обрела свое место в христианстве, а христианская традиция связала оба сна с победой своей веры на земле.

В хрониках и жестах также появятся рассказы о королевских снах. Одним из наиболее знаменитых примеров является сон Карла Великого в «Песни о Роланде», где в четырех кульминационных пунктах развития действия император видит сны.

Но наряду с традиционным монархом-сновидцем христианство выводит на сцену еще одного сновидца-избранника — святого. В агиографии позднеантичного периода и раннего Средневековья можно найти множество рассказов о сновидениях, посланных святым. Назову только один, но характерный пример: жизнеописание святого Мартина. Житие этого святого, являвшего собой образец христианского благочестия для средневекового Запада, оказало большое влияние на агиографию<sup>70</sup>.

Все, кто описывал жизнь святого Мартина, от Сульпиция Севера до Григория Турского, непременно упоминали про его сны; здесь мы обратимся к сновидениям, упомянутым Сульпицием Севером. В первом сне (III, 3—5) Мартин, еще не окрестившийся, видит Христа, явившегося ему ночью после того дня, когда он разделил свой плащ (свою хламиду) с нищим. Христос держит половину плаща Мартина и заявляет окружающему его сонму ангелов: «Вот, это Мартин, еще не крещенный, он прикрыл Меня этим плащом». Таким образом подтверждается истина евангельских слов: «То, что ты сделал одному из малых сих, ты это сделал Мне». Мартин понимает, что он отдал половину своего плаща Иисусу, принявшему облик нищего, и принимает крещение.

Здесь перед нами сон, побуждающий обратиться в истинную веру, и сон этот подобен чуду; он одновременно подтверждает свя-

### 360

тость Мартина, «вознесенного высоко над славой человеческой» самим Христом, и истинность евангельских заповедей<sup>71</sup>.

Во втором сне Мартину дается повеление (Богом или ангелом — неизвестно, однако сновидение, совершенно очевидно, имеет божественное происхождение) «посетить» свои родные места и своих родных, еще пребывающих в язычестве. Этот сон-побуждение положил начало миссионерской деятельности Мартина<sup>72</sup>.

Когда Мартин бодрствует, ему многократно являются ангелы, но еще чаще Дьявол; на мой взгляд, видения во время бодрствования не идентичны видениям, являющимся во сне (VI, 1—2; XXI, 1-4; XXIV, 4-8)<sup>73</sup>.

Наконец, сам Сульпиций Север узнает о смерти святого Мартина через видение. Подчеркивая подлинность и достоверность *Жития* святого, агиограф приписывает себе видение, которое, впрочем, является последним и наивысшим подтверждением святости Мартина (II, 1—6). Сидя под утро в своей келье, Сульпиций Север думает о грядущем, и его охватывает ужас перед Страшным Судом, страх перед адскими муками. Он ложится на кровать и засыпает утреним сном, который обычно более чуткий (а значит, согласно теории, выдвинутой Тертуллианом в главе XLVIII трактата *О душе*, более способствует появлению сновидений). Во сне он видит святого Мартина, одетого в белую тогу, с лицом, пылающим как огонь, глазами, горящими как звезды, и волосами, пламенеющими багрянцем. Улыбнувшись, святой протягивает ему правую руку, в которой он держит свое *Житие*; агиограф преклоняет колени и просит святого благословить его; святой Мартин, даруя ему свое благословение, возлагает ему руку на голову, и тот ощущает его прикосновение. Внезапно Мартин возносится вверх, небо отверзается, и он исчезает в нем, а следом за ним и его ученик, священник Клер. Агиограф пытается подняться следом за ними, но напрасно. Он пробуждается. К нему в келью входит слуга и, опечаленный, сообщает, что из Тура прибыли двое монахов с известием о смерти святого Мартина.

Я не стану анализировать это сновидение; вознесение святого на небо в момент своей смерти вскоре станет общим местом (*topos*) сновидческой практики. Сон здесь выступает кульминационным действием на фоне всех прочих деяний, являющихся основанием для «народной» канонизации.

Следует отметить особую лексику, используемую Сульпицием Севером для обозначения сновидений святого Мартина. Свой собственный сон он называет *видением*: *somnoque excitius congratulari coeperam visioni quam videram*; «внезапно проснувшись, возрадовался я видению, которое мне было» (2, 5). Однако в рассказе о трех сновидениях он употребляет термин *sopor*. Речь идет о том типе сна, во время которого рождаются сновидения, однако не исключено, что здесь следует говорить об определенных неточностях перевода. В данном случае отсылка идет к Книге Бытия, II, 21, ко сну, который Бог насылает на Адама на то время, пока он вынимает у него ребро, из которого создает Еву. В Вульгате этот текст выглядит следующим образом: *Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam* (И навел Господь Бог на человека крепкий сон, Быт., II, 21). Еврейский текст говорит о *tardema*, слове, значение которого было понято как «бесчувственное состояние» (*torpeur*), глубокий сон; в Септуагинте оно переведено как *ecstasis*, а святой Иероним перевел его как *sopor*, в то время как речь идет о *чутком* сне. Все говорит о том, что в данном тексте из Бытия упомянуто не сновидение. Но в трактате *О душе* (XLV, 3) Тертуллиан, рассматривая *sopor* как *somnus cum ecstasi*, в конце концов приравнивает *sopor* из Бытия к понятию «экстаза», состояния, являющегося для него высшей формой сновидений. (*Hanc vim ecstasin dicimus, excessum sensus et mentis instar. Sic et in primordio somnus cum ecstasi dedicatus et misit Deus ecstasin in Adam et dormiit*. «Силу эту мы называем экстазом, исходом чувств и своего рода безумием. Таким образом, изначально сон был сопряжен с экстазом, и Бог наслал экстаз на Адама, и тот уснул».) У Сульпиция Севера, напротив, термин *sopor* означает определенную форму сновидения — сновидение, являющееся в *чутком* утреннем сне.

У Григория Турского мы вновь встречаем сновидения, являющиеся сновидцам во время целенаправленного сна. К примеру, в сочинении *О добродетелях святого Мартина* (II, 56) говорится, как некая женщина, у которой судорогой сводило пальцы так, что ногти впились в ладонь до самой кости, отчего рука кровоточила и гнивала, безуспешно пыталась уснуть возле могилы святого Мартина в Туре. Тогда она отправилась на берег Шера, там заснула и во сне увидела святого с белоснежными волосами и облаченного в пурпур; держа крест в руке, он объявил ей, что рука ее исцелена; пробудившись, она убедилась, что рука ее здорова. Неож-

## 362

данность сновидения-явления подчеркнута и отмечена словом «вот» (*ecce*) (*...iterum obdormivit. Et ecce vir crine cysneo...*; «она вновь заснула. И вот некий человек с белоснежными волосами...»). Таких сновидений, являющихся во время целенаправленного сна, у Григория Турского много (ст. 538—594). Вот, например, в повествовании *О чудесах святого Юлиана Бриудского* изложена история парализованной женщины по имени Федамия, которая в ночь на воскресенье оказалась у часовни святого и уснула на ее ступенях. Во сне ей явился «какой-то человек» (*a viro quodam*), который спросил у нее, почему она не спит возле самой могилы. Она показала, что парализована, и человек отнес ее к гробнице. Там она увидела, как множество цепей, опутывавших ее тело, упали на землю. Она проснулась и поняла, что исцелилась. Когда после она описала того человека, который явился ей, разговаривал с ней и помог ей, все признали в нем самого святого Юлиана. В двух рассказах Григорий Турский употребляет восходящий к Античности термин *visum*, некогда обозначавший призрачное явление (*dum haec in visu videret evigilans... a viro quodam per visum correpte atque increpita est...* «в то время, когда она видела это в призрачном видении, она пробудилась... какой-то человек в призрачном видении подошел к ней и стал укорять...»). В случае с чудом святого Юлиана Григорий Турский также использует слово *sopor* (*dum in sopore fundit orationem*); «меж тем, пребывая в состоянии сна, она возносит молитву из самой глубины сердца»). Постепенно античный запас сновидческой лексики истощается, и термины, обозначающие природу сновидений, постепенно уступают место паре *visio/somnium* (видение / сон).

Все более тесные связи между сновидениями и святыми прослеживаются еще в одном общем месте (*topos*) житийной литературы, а именно в нахождении тела святого (преимущественно мученика) благодаря сну.

Этот обычай, быстро укоренившийся среди греческих христиан, прижился также и среди христиан на Западе. Одним из наиболее знаменитых примеров — возможно, даже первым в среде латинян — было «нахождение» святым Амвросием тел святых мучеников Гервасия и Протасия<sup>74</sup>. Святой Августин пишет, что Бог посредством видения (*visum*) (*Исповедь*, IX, VII, 16, 1) или сна (*somnium*) (*Послание ко всем членам секты донатистов*, XIX, 50) сообщил Амвросию, где сокрыты тела мучеников. Однако Августин весьма

сдержанно относится ко всему, что является через сны (*per somnia*), которые он чаще всего оценивает как вымышленные. Он диктует собору в Карфагене (401) послание, в котором сурово осуждает практику сновидений (канон 14 in Mansi, *Sacrorum conciliorum... collectio*, t. III, p. 97): *nam quae per somnia et inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria, omnimode reprobentur* («надо сурово осудить повсеместное возведение алтарей только по той причине, что кому-то в этом месте был сон или призрачное откровение»). б) *Сновидения: скудная теория, цветистые рассказы.*

С V по VII в. христианская типология сновидений, основанная на их происхождении, окостеневает и оскудевает. Главными теоретиками науки о сновидениях, равно как и многих других наук, завещанных Средневековой ранним его периодом, когда еще в ходу были энциклопедическая образованность и живая связь с античной культурой, явились Григорий Великий и Исидор Севильский.

Григорий, уже изложивший свое мнение о сновидениях в книге толкований на Книгу Иова под названием *Moralia in Job* (8, 42) и в IV книге «Диалогов» (глава L), написанных в 593—594 гг., побуждает Петра задать вопрос: «*Docem velim si hoc quod nocturnas visiones ostenditur debeat observari*» («Я хотел бы, чтобы вы разъяснили мне, как следует относиться к тому, что видим мы в ночных видениях»).

Григорий отвечает многословно. Прежде всего он излагает свою типологию: «Образы, являющиеся нам в сновидениях, затрагивают душу шестью способами. Сны могут рождаться от пустого или переполненного желудка, но бывают сны и от наваждения, от размышления или от откровения. Два первых случая нам прекрасно известны из собственного опыта. Примеры четырех других мы находим в Священном Писании»<sup>75</sup>.

Затем Григорий уточняет, что наваждение происходит от «скрытого врага» (*ab occulto hoste*), то есть от Дьявола, и цитирует две строфы из Ветхого Завета (Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, XXXIV, 7, и Левит, XIX, 26), предостерегающие от сна (*somnia*). Что же касается снов смешанного, двойного происхождения, то Григорий подтверждает их существование, приводя строфу из Екклесиаста (V, 2), доказывающую смешанное (размышление и наваждение) происхождение некоторых сновидений, а также вспоминает историю Даниила, растолковавшего сон Навуходоносора (размышление и откровение). Существование сновидений, по-

сланных Богом (*révélation*), подтверждаются снами Иосифа из Ветхого Завета и другого Иосифа, супруга Марии, из Нового Завета.

Итак, мы вновь встречаемся с типологией трех источников сновидения: человек (желудок или рефлексия, тело или помыслы), Бог (откровение), Дьявол (наваждение). Щепетильность Григория, выделяющего смешанные сны, на самом деле служит исключительно цели, поставленной перед собой моралистом-проповедником Григорием Великим: отвратить христиан от сновидений и их толкования. В самом деле, смешанные категории еще более затрудняют понимание происхождения сновидений. Человек, в коем есть и добро, и зло, нередко порождает неясные сны, однако в большинстве случаев ими без большого риска можно было пренебречь. Но когда часть снов посылается Дьяволом и, следовательно, подлежит полному неприятию, а еще часть, имеющая наполовину божественное происхождение, видимо, подлежит толкованию, недоверчивое отношение к сновидениям может только возрастать. К такому заключению и приходит Григорий Великий: «Чем разнообразнее источники происхождения сновидений и чем больше они рознятся друг от друга, тем сложнее верить в сновидения. Каково побуждение, их вызвавшее, количественное оно или качественное, — это установить чрезвычайно сложно»<sup>76</sup>. Итак, как мы уже видели выше, только избранные, святые мужи (*sancti viri*) умеют отличать сны, идущие от «добраго духа» (посланные Богом), от снов-наваждений (посланных Дьяволом). Здесь Григорий приводит слова Августина: «Внутреннее чутье (*intimo sapore*), проникающее в суть слов и видений, позволяет им отличать наваждения от откровений» (*ipsas visionum voces aut imagines*). В довершение приводимых им доказательств Григорий в *Диалогах* рассказывает одну поучительную историю: «Случилось это на самом деле и совсем недавно с одним нашим другом. Он придавал снам огромное значение. В одном из снов ему была обещана долгая жизнь. Он отложил про запас много денег, чтобы тратить их на протяжении этой долгой жизни. Умер он внезапно, оставив свое состояние нетронутым и не имея за собой никаких добрых дел»<sup>77</sup>. Мы уже видели, что сон может быть сопряжен с чудом (*miracle*). Теперь мы видим, как сон соединяется с жанром короткого назидательного рассказа, который в Средние века получит

название *exemplum*, пример. Но в чуде святой всегда отличает сны «правди-

**365**

вые» от снов «лживых»; последние с наступлением христианства превратились в сны «обманчивые», посылаемые Дьяволом.

В *exemplum*, жанре, где мораль выводится от противного, где рассказывается о проступках отдельных грешников, дабы предостеречь людей от следования их дурному примеру, будут, напротив, показаны в основном сновидцы, излишне доверяющие сновидениям и позволяющие обманывать себя и снам, и тому, кто их послал, дабы погубить их<sup>78</sup>.

В первой трети VII в. Исидор Севильский рассуждает о сновидениях в VI главе III книги своих *Суждений* (*Sententiae*), бывшей, по словам Жака Фонтена, предвестницей средневековых *сумм*; примечательные рассуждения Исидора, озаглавленные *Об искушении сновидениями* (*De tentamentis somnorum*), удачно воспроизведены современным издателем. Данная глава помещена между главой *О дьявольских искушениях* (*De tentationibus diaboli*) и главой *О молитве* (*De oratione*); молитва считалась признанным лекарством от сновидений<sup>79</sup>.

Исидор показывает демонов, насылающих сновидения на спящего человека («они окружают его видениями, чтобы запугать его и утратить... повергают его в бесчувственное состояние...»; *per visionem conturbant, ut formidolosos et timidos faciant... per soporem conturbant...*), и утверждает, что злобные демоны посылают людям сны-наваждения и сны-искушения (*variis illusionibus intentantes*). Только святые — и в этом Исидор следует за Григорием Великим — могут устоять перед снами-наваждениями (*illusionum vanitates despiciunt...*). Затем Исидор воспроизводит типологию Григория Великого: одни сны рождены человеческим телом — от перенасыщения (*ex saturitate*) или от истощения (*seu inanitione*), другие видения, кои являются наваждениями, порождены нечистыми духами, то есть демонами. Есть еще смешанные (*permiste*) сновидения, порожденные бдением и наваждением или же бдением и откровением. Разумеется, существуют «правдивые» сны (*Quamuis nonnulla vera sint somnia*), но есть также сны, созданные душой (*mentes enim non nunquam ipsae sibi somnia fingant*).

Следовательно, к сновидениям надо относиться крайне осторожно и с недоверием. Даже к правдивым снам «не стоит относиться легковёрно, ибо они рождаются из различного рода фантазий, а мы редко обращаем внимание на их происхождение. Нельзя безоговорочно доверять сновидениям, ибо всегда есть опасность,

**366**

что сновидца вводит в заблуждение Сатана...». Нужно «презирать» сновидения, даже когда они очень правдоподобны, так как нельзя исключать того, что они происходят из наваждений, в коих демоны могут смешать правду с ложью, дабы обман их удался. Как сказано в Евангелии от Матфея (XXIV, 23): «Тогда если кто скажет: вот здесь Христос или там, — не верьте» (*Si dixerint vobis, et ita e venerit, non credatis*).

Ближе к концу Исидор рассуждает о сладострастных снах. Если они возникают против воли спящего, то сие не грех, но, как чаще всего бывает, сны эти всего лишь воспроизводят ночью те образы, коими спящий наслаждался днем; в этом случае сновидец совершает грех. Ночные поллюции, приходящие как результат этих сновидений, — это грех, и сновидец, пробудившись, должен смыть их своими слезами.

Таким образом, неспособность Церкви дать христианину критерии для определения происхождения, а следовательно, и оценки сновидений ведет к тому, что сновидец должен сам давать отпор своим снам. Христианское общество раннего средневековья — это общество брошенных на произвол судьбы сновидцев. Агитация против сновидений проскальзывает даже в литургию. В павечерних молитвах, в гимне *Te lucis ante terminum*, приписываемом святому Амвросию, поется: *Procul recedant somnia et noctium phantasmata* (Да отступят сны и призраки ночи).

Но если теоретические выкладки, относящиеся к сновидениям, представлены скудно и носят в основном негативный характер, то *рассказов* о сновидениях становится все больше и больше, ими изобилует и церковная, и агиографическая, и/или дидактическая литература.

Не вдаваясь в подробности, я просто делаю отсылку к великолепному списку сновидений, упомянутых в *Диалогах* Григория Великого, составленному отцом Адальбертом де Вогюэ (*Dialogues*, t. III, Sources chrétiennes, n. 265, 1980, pp. 357-359).

Сначала перечисляются сны, «предвещающие грядущие события», всего их тридцать три; восемнадцать из них предсказывают смерть сновидца, который в десяти случаях из восемнадцати является «пророком», то есть святым. Не всегда уточняется, в какую форму облечено это явление,

подобно оно видению или же сну, увиденному спящим. Но чаще всего упоминание ночи как временной рамки или использование термина *revelatio* (откровение) явля-

**367**

ется необходимым уточнением, которое свидетельствует о том, что речь идет о «правдивом» сновидении. Получение во сне известия о собственной скорой смерти является одним из характерных эпизодов онирической автобиографии святого. С другой стороны, святые, упомянутые в диалогах, в изобилии удостоены «правдивых» снов и божественных «откровений». Но они также умеют и противостоять снам-искушениям, насылаемым Дьяволом. Такой выдающийся святой, как святой Бенедикт, которому посвящена вся II книга *Диалогов*, часто удостоивается привилегии видеть Сатану в *ясных видениях*, а не потаенно или во сне: «*Non occulte vel per somnium, sed aperta visione eiusdem patris se oculis ingerebat*» (*Диалоги*, II, VIII, 12). Отец Вогюэ различает также *видения блаженных* (ангелы, сверхъестественные существа, однажды Господь, однажды Иисус, однажды Дева Мария и сопровождающие ее, а также святые Петр, Петр и Павел, Интикус, Ювенал и Элевтер, папа Феликс, Иона, Иезекииль, Даниил, Фаустин), *видения души*, *видения предметов* (в потустороннем мире, небесные знамения в этом мире, облако над скинией, дорога, ведущая с земли на небо, светящиеся явления), сны и *ночные видения*, воспринимаемые главным образом блаженными.

К числу онирических видений следует присоединить рассказы о хождениях в потусторонний мир, множасьшие под влиянием иудео-христианской апокалипсической литературы первых веков; обычно рассказы эти начинаются с сообщения о том, что визионер-сновидец покидает свое тело (*eductus e corpore*). Так случилось с солдатом Стефаном; смертельно раненный, он приготовился отдать Богу душу, но тут получил возможность совершить хождение в загробный мир, где он увидел мост, который и описал, когда, против всяких ожиданий, вернулся к жизни (*Диалоги*, IV, XXXVII, 8 sq.). Когда надо дать понять, что речь идет об определенном типе визионерского сновидения, употребляется специальный термин *revelatio* (откровение) (*ibid.*, IV, 38, 1). К сновидениям, которые отец Вогюэ относит к категории «сны и ночные видения», следует добавить некоторые из тех «чудес», которые он помещает в ряд «видений», хотя, на мой взгляд, те видения, которые, как он сам уточняет, совершаются «напрямую», «при ярком свете» (*aperte*), следует исключить из области визионерских сновидений.

**368**

Отметим, однако, что стремление поучать на примере участи как проклятых, так и блаженных, позволило проникнуть в ряды дозволенных воскресших покойников, преимущественно святых, некоторому количеству недостойных выходцев с того света. Подтверждение этому можно найти в главе LUI книги IV *Диалогов*, свидетельствующей о расцвете в христианской литературе раннего Средневековья рассказов о сновидениях, облекшихся в форму красочных и поучительных историй.

В частности, в них мы видим, как с помощью сновидений делаются попытки ограничить погребение мирян в церквах. Исполнить эту задачу призван персонаж, непосредственно связанный с церковной средой, — церковный сторож (*custos ecclesiae*), человек скромный и, несомненно, из мирян; ему даруется откровение, «божественное» видение, дабы он поставил его на службу практическим нуждам церкви.

Но, быть может, самым поразительным в снах и видениях, рассказанных Григорием Великим, является та их часть, где говорится о спасении, то есть о смерти и загробном мире. Так перед сновидением постепенно открывается новая сфера функционирования — потусторонний мир; сновидение, видение становится средством перемещения, способом схождения в загробный мир. Тематическая область сновидений сужается, зато раскрывается новая обширная область, где сновидение, подобно стоящему на узком мосту в загробном мире, встречается с Раем и Адом<sup>80</sup>. в) *Монастырь: местопребывание привилегированных сновидцев.*

В христианской онирологии мученики, а за ними святые рано получили статус образцовых сновидцев; в период раннего Средневековья круг привилегированных сновидцев был расширен за счет включения в него менее совершенных и еще не обретших небесной славы обитателей монастырей; в закрытой — по крайней мере теоретически — монастырской среде, обитатели которой не просто обладают авторитетом, но, можно даже сказать, служат образцами, в этом уголке земного рая, где находят временное пристанище ангелы, появляются сновидцы-избранники, порождающие сновидения, рассказы о которых становятся достоянием литературы и пастырей-проповедников. От Кассиана в Марселе и до Беды на Британских островах, с V в. и по VII—VIII вв., рассказы о

сновидениях множатся и обрастают подробностями. Цензуру этих историй осуществляют сами мона-

**369**

шеские ордена и Церковь, однако на деле их слушают, сочиняют, дополняют и воспроизводят в самых широких кругах. Иоанн Кассиан привозит с Востока не только рассказы о тамошнем монашеском благочестии, но и истории о сновидениях, увиденных отшельниками и пустынножителями. В *скрипториях* (*Scriptoria*) читают, переписывают, осмысливают и комментируют сновидения из Писания и агиографических сочинений, вместе с Бедой Достопочтенным и его англосаксонскими собратьями в монастыри проникают кельтские и варварские волшебные истории, будоража воображение монахов и порождая новые сны. Молодые монахи, братья-послушники, светская *familia* приносят в монастырь сновидения, порожденные устной культурной традицией, фольклором. В монастырях тщательно следят за тем, какое духовное богатство выносят за его стены монахи, отправляющиеся в паломничество, поступающие на службу к епископам или высокопоставленным мирянам; сновидческие рассказы, предназначенные для проповедей, проходят определенный отбор. Беда играет основную роль в распространении и успехе видений о потустороннем мире. Эти видения в основном и пополняют сокровищницу снов. Когда в результате роста городов, григорианской реформы, эволюции монашеской жизни, появления нищенствующих монашеских орденов монастырская жизнь станет более открытой и монастырское уединение будет нарушено, собрание монастырских сновидений будет пущено в оборот для использования его в новых теориях и практиках христианского толкования снов в обновленном обществе, в котором мир воображаемого также претерпит глубокие изменения.

**Заключение** В позднеантичный период и в Средние века важную роль в мире воображаемого людей, живших на берегах Средиземного моря, а затем в христианском мире (по крайней мере, в западном) сыграли два долговременных феномена, относящихся к сновидению и его толкованию. Оба феномена, наметившихся еще в иудейской Древности и греко-римской Античности, окончательно утвердились с наступлением христианства.

**370**

а) *Манипулирование сновидениями и их отторжение.*

Сновидения, как и сексуальность, подвергались всеобъемлющей церковной цензуре, от которой мы до сих пор еще полностью не освободились и которая — с какой стороны ни посмотреть — открыла дорогу психоанализу. По причине своей некомпетентности я не дерзнул вторгнуться в эту область, однако в настоящем очерке по истории онирологии обращение к научному психоанализу мне кажется необходимым. Во всяком случае, «сновидение и страх» составляют пару, исторически сложившуюся и выросшую из христианской религии страха, расцвет которой и корни, уходящие в далекое прошлое, прекрасно представил Жан Делюмо. Через дьяволизацию сновидение становится частью синдрома «презрения к миру» (*contemptus mundi*), неутомимо насаждаемого монахами раннего Средневековья. Не случайно молодой кардинал Лотарь, ставший впоследствии папой Иннокентием III, целую главу своего трактата *О презрении к миру*, написанного около 1196 г., посвящает «страху перед снами»: на волне великих перемен, знаменовавших переход от XII столетия к XIII, сновидения впервые были выпущены из-под контроля на свободу. В этом мире, который превратился в сплошное кошмарное видение, мучимому неврозом христианину даже ночь не приносит покоя; человек доведен до состояния Иова в тяжелейшие минуты посланных ему испытаний. Отражая всеобщие настроения, будущий папа пишет: «Время, отведенное отдыху, даровано нам не для того, чтобы предаваться покою: сны наводят ужас, видения осаждают со всех сторон»<sup>81</sup>.

Однако создается впечатление, что сновидения образуют систему определенной контркультуры, и онирический протест вновь соединяется с протестом еретическим. Крестьянин из Шампани по имени Леутар стал, по мнению Рауля Глабера, первым «народным» еретиком, который после наступления тысячного года, заснув на своем поле, увидел видение. Эмманюэль Леруа Ладюри показал гипнотическое действие сновидений на катаров из деревни Монтайю<sup>82</sup>.

б) *Сновидение и личность.*

Бесспорно, интерес историка к снам связан прежде всего с тем, что сновидение — феномен коллективный. Напомню, сославшись на Хенигсена, что «эпидемии сновидений» были отмечены даже в XVII в. Сновидение вписывается в социальные и культурные рам-

**371**



ки любого общества; оно также является одним из основных путей самоутверждения личности. Позднеантичную эпоху мы видели рождение жанра онирической автобиографии. Со времени язычника Элия Аристиды и епископа Августина жанр претерпевает последовательные изменения, приведшие к появлению в начале XII столетия онирической автобиографии бенедиктинского аббата Гвиберта Ножанского. Расширение сферы функционирования сновидений тесно связано волной путешествий в загробный мир и возросшим значением *индивидуального суда* сразу же после смерти. В заключение я не стану возвращаться ни к тому, что было написано ранее II—VII вв., ни к текстам Иннокентия III, а приведу передовую мысль, высказанную Гераклитом во фрагменте 89: «Для бодрствующих существует единый и всеобщий космос [из спящих же каждый отвращается в свой собственный]»<sup>83</sup>.

## Приложение. Сновидения в Ветхом Завете

### **Бытие**

**е**

- |     |                         |  |
|-----|-------------------------|--|
| 1.  | XV                      | Яхве <sup>84</sup> в видении обращается к Аврааму. |
| 2.  | XX                      | Яхве является в ночном сне к Авимелеху.            |
| 3.  | XXVI, 24                | Яхве является во сне к Исааку.                     |
| 4.  | XXVIII, 12              | Сон о лестнице Иакова.                             |
| 5.  | XXXI, 10-13             | Сон Иакова.  |
| 6.  | XXXI, 24                | Ночное видение Лавана.                             |
| 7.  | XXXVII, 5, и XXXVII, 10 | Сновидения Иосифа.                                 |
| 8.  | XL                      | Сновидения виночерпия и хлебодара фараоновых.      |
|     |                         | Сны фараона.                                       |
| 9.  | XLI XLII,               | Сон Иосифа.  |
| 10. | 9 XLVI,                 | Яхве является Иакову в видении.                    |
| 11. | 1-5                     |  |

### **Левит**

- |     |         |   |
|-----|---------|---|
| 12. | XIX, 26 | Законы, данные Моисею и еврейскому народу: Яхве запрещает ворожить по снам. |
|-----|---------|---|

### **372**

### **Числа**

- |     |            |   |
|-----|------------|---|
| 13. | XII, 6-8   | Яхве открывается Пророку в видении или во сне ( <i>in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum</i> ), но с Моисеем он говорит устами к устам и явно, а не в «гаданиях» ( <i>non per aenigmata et figuras</i> ). |
| 14. | XXII, 8-21 | Яхве дважды является ночью к Валааму.   |

### **Второзаконие**

- |     |              |   |
|-----|--------------|---|
| 15. | XIII, 1-6    | Яхве предостерегает Израиль против «пророков и сновидцев» ( <i>propheta aut fictor somniorum</i> ). |
| 16. | XXIII, 10-12 | Обряд очищения в стане после ночных поллюций ( <i>qui nocturno pollutus sit somnio...</i> ).        |

### **Книга Судей Израилевых**

- |     |            |  |
|-----|------------|--|
| 17. | VII, 13-15 | Гедеон слышит рассказ о сне одного Маданитянина. |
|-----|------------|--|

### **Первая Книга Царств**

18. III Яхве трижды вызывает к отроку Самуилу во время его сна.  
 19. XVIII, 15 Яхве больше не говорит с Саулом во сне (*per somnia*).

**Третья Книга Царств**

20. III, 5-15 Яхве является Соломону в Гаваоне.

**Вторая Книга Паралипоменон**

21. XXXIII, 6 Нечестивый Манассия творит неугодное и помимо прочего гадает по снам.

**Есфирь**

22. I, 1 Сон Мардохея.  
 23. X, 3b-3к Мардохей толкует свой сон.

**2-я Книга Маккавейская**

24. XV, 11-16 Сон Иуды Маккавея.

**Книга Иова**

25. IV, 12-21 Елифаз рассказывает наводящие ужас сны: призрак.

**373**

26. VII, 13-14 Иов не находит покоя, потому что Яхве посылает ему устрашающие сны и видения.  
 27. XX, 8 Веселие нечестивого улетает, как сон или как ночное видение.  
 28. XXXIII, 15-17 Яхве вразумляет человека снами и ночными видениями.

**Псалтирь**

29. LXXII, 20 Яхве истребляет нечестивцев, как пробуждение разгоняет сон.

**Екклесиаст**

30. V, 2, и V, 6 Сны порождают множество забот и суеты.

**Книга Премудрости Соломона**

31. XVIII, 17-19  
 32. XXXIV, 34, 1-8 Сны=обманы.  
 Среди бедствий, посылаемых Яхве на египтян, — устрашающие сны и видения.

**Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова**

33. XL, 5-7 Человек в ничтожестве своем не может найти покой даже ночью из-за сновидений и видений.

**Книга Пророка Исаии**

34. XXIX, 7-8 Враги Иерусалима будут рассеяны как сны.

**Книга Пророка Иеремии**

35. XIV, 14 Против лжепророков, которые пророчествуют ложное видение.  
 36. XXIII, 25-32 Против пророков, которые видят ложные сны.  
 37. XXVII, 9-10 Яхве против пустых снов.

38. XXIX, 8-9

Яхве повелевает Израилю не слушать снов своих, потому что толковать их будут ложные пророки.

### **Книга Пророка Даниила**

39. II

Сон Навуходоносора: истукан.

40. IV

Сон Навуходоносора: дерево.

**374**

### **Книга Пророка Иоиля**

41. II, 28

Яхве пошлет сны старцам и видения юношам.

### **Книга Пророка Захарии**

42. I, 7, - VI, 15

Ночные видения и речения к Захарии.

43. X,2

Пустота утешений лживых толкователей снов (*somniatores*).

## **Примечания**

\*Colloque «I sogni nel Medioevo». Lessico Intelletuale Europeo. Roma, 1983, éd. Roma, 1985.

<sup>1</sup> R. Caillois, G.E. Grunebaum. Le Rêve et les sociétés humaines (colloque de 1962), éd. angl., 1966, éd. franç. Paris, Gallimard, 1967.

<sup>2</sup> Epistola ad Eustochium, 22, 30. См. также: R. Antin. Autour du songe de saint Jérôme // Revue des études latines, 41, 1963, pp. 350-377.

<sup>3</sup> Онирический — имеющий отношение к сновидениям и грезам. — Прим. перев.

<sup>4</sup> E.L. Ehrlich. Der Traum im Alten Testament, 1953.

<sup>5</sup> M. Dulaey. Le Rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin. Paris, 1973, pp. 231-232.

<sup>6</sup> См. СПИСОК В Приложении. Я снял некоторые пункты, показавшиеся мне ошибочными или неточными. Поэтому из списка Эрлиха не включены Пс. CXXXVI, 1, и Ис., LXV, 4, а из списка Мартини Дюлей — Быт., II, 21 (сон Адама во время сотворения Евы не сопровождается сновидением), и Пс. XLIV (XLVIII), 15.

<sup>7</sup> A. Wikenhauser. Die Traumgeschichte des Neuen Testaments in religions chichtlicher Sicht // Piscicu. Festschrift für Fr. Dölger, Antike und Christentum, 1939.

<sup>8</sup> См.: Les Songes et leur interprétation, col. «Sources orientales II». Éd. du Seuil, Paris, 1949, passim.

<sup>9</sup> Андре Како высказал гипотезу о том, что в Книге Бытия видение соответствует строфам, относящимся к эпохе «допотопных» патриархов, в то время как сны, где говорит Господь, возможно, появились после того, как сложился древнеизраильский союз племен. См.: La Divination, éd. A. Caquot, M. Leibovici, t. I. Paris, 1968, pp. 94—96; A. Caquot. Les Songes et leur interprétation (см. прим. 8), pp. 101—124; W. Richter. Traum und Traumdeutung im Alten Testament

**375**

// Biblische Zeitschrift, N.F. Такое подразделение отчасти совпадает с делением Артемидора в его Соннике: «Среди сновидений различаются сны прямовещательные и аллегорические. Прямовещательными считаются те сны, которые сбываются в полном соответствии с тем, что было показано во сне. Аллегорическими же, напротив, считаются сны, которые объясняют одни вещи посредством других вещей; так, посредством этих снов душа, согласно определенным природным законам, смутно предчувствует некое событие» (*Artémidore*. Clef des songes, trad. franç., p. 20).

<sup>10</sup> а) Porro ad me dictum verbum absconditum,

et quasi furtive suscepit auris mea venas susurri ejus.

In honore visionis nocturnae,

quando solet sopor occupare homines,

pavor tenuit me, et tremor,

et omnia ossa mea perterrita sunt;

et cum spiritus, me praesente, transiret,

inhorrerunt pili carnis meae.

Stetit quidam, cujus non agnoscebam vultum,

imago coram oculis meis,

et vocem quasi aerae levis audivi.

(И вот, ко мне тайно принеслось слово, и ухо мое приняло нечто от него. Среди размышлений о ночных видениях, когда сон находит на людей, объял меня ужас и трепет и потряс все кости мои. И дух прошел надо мною: дыбом стали волосы на мне. Он стал — но я не распознал вида Его, - только облик был пред глазами моими; тихое веяние — и я слышу голос.) (Иов, IV, 12—16.)

б) Terrebis me per somnia

et per visiones honore concuties.

(Ты страшишь меня снами и видениями пугаешь меня. Иов, VII, 14.)

<sup>11</sup> Videntque in somnis scalam stantem super terram, et cacumen illius tangens caelum; angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam; et Dominum innixum scalae dicentem sibi: Ego sum Dominus Deus Abraham partis tui...

(И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего... Быт., XXVIII, 12-13.)

### 376

<sup>12</sup> Обо всем, что имеет отношение к сновидениям в греческом обществе, главным образом в архаический и классический периоды, см.: *H. Kenner. Oneiros // Pauly-Wissowa. Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, t. XVIII/1, 1939, col. 448-459; *Th. Hopfner. Traumdeutung // Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung*, 1939. В сжатой форме материал прекрасно изложен в: *C.A. Behr. Aelius Aristides and the Sacred Tale. Amsterdam, 1968, ch. VIII, The interpretation of dreams in Antiquity*, pp. 171-195.

У Гомера (например, в «Одиссее», IV, ст. 795 и сл.) сновидение может быть призраком (εἰδωλον) живущего человека, равно как и призрачной душой умершего (например, в «Илиаде», XXIII, ст. 65 и сл.).

Гесиод. *Теогония*, ст. 211-213.

О сне и бодрствовании (περί πνους καὶ γρηγορήσεως) — О сновидениях (περί νυπνίων) — О прорицании во сне (περί τῆς καθ' πνους μαντικῆς). Все три трактата были опубликованы с параллельным французским переводом: *René Mugnin. Paris, les Belles Lettres*, 1953.

<sup>16</sup>

См.: *Hippocratie. Du régime. Paris, 1967 (coll. Guillaume Budé, Les Belles Lettres)*.

См.: *Galien. La diagnosi per mezzo dei sogni*, éd. G. Guidonizzi // *Bolletino del Comitato per l'edizione dei classici greci e latini*, N.S., 21, 1973. В прекрасной книге Алины Руссель показано, какой богатый материал может извлечь историк из античных медицинских трактатов: *Aline Rousselle. Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II -IV siècle de l'ère chrétienne. Paris, 1983*.

О фрагментах из сочинений стоиков см. примечание в: *J.H. Waszink. The Classification of Dreams // De anima de Tertullien*, pp. 500-501.

См.: *Цицерон. О дивинации. Кн. I // Философские трактаты. М., «Наука», 1997, с. 165-166*.

Крупный английский историк Питер Браун в своих исследованиях поздней Античности (*Peter Brown. The Making of Late Antiquity*, 1978, фр. пер.: *Genèse de l'Antiquité tardive; The Cult of Saints*, 1981, фр. пер.: *Le Culte des saints*, 1984) отверг употребление термина «народный». Разумеется, этот расплывчатый термин следует использовать с осторожностью. Но если учесть, что между «ученым» и «народным» существует постоянный взаимообмен, что смысл понятия «народный» меняется в зависимости от общества и

### 377

исторического периода (бесписьменный, языческий, фольклорный, массовой культуры и т.д.), то я не вижу причины устранять понятие, часто используемое «просвещенными людьми» прошлого (можно дискутировать по проблематике «ученого» и подвергать критике данное понятие, при этом сохраняя его как историческую данность), с успехом употреблявшееся в добротной историографии и несущее свою службу и поныне.

См.: *С.Л. Behr. Aelius Aristides...*, pp. 171 sqq. Недавно вышло интересное исследование, посвященное средневековым наваждениям (*phantasma*): *Massimo Oldoni. A fantasia dicitur phantasma (Gerberto e la sua storia) // Studi Medievali*, XXI, 1980, pp. 493-622, и XXIV, 1983, pp. 167-245.

См.: *D. Del Corno. Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquia. Milano, Varese, 1969*.

До сих пор не утратили своей значимости работы по ониромантии: *B. Büchsenhütz. Traum und Traumdeutung in Alterthum. Berlin, 1868; A. Bouche-Leclercq. Histoire de la divination dans l'Antiquité. 4 vol., Paris, 1882; также актуальна работа: Raymond Bloch. La Divination dans l'Antiquité. Paris, 1984*.

*A. Brelich. Le rôle des rêves dans la conception religieuse du monde en Grèce // Le Rêve et les sociétés humaines*, éd. R. Cailliois et G.E. von Grunebaum. Paris, 1967, pp. 282-289.

Э. Р. Доддс, автор классического труда об иррациональном в греческом обществе, где много внимания уделено сновидениям (*E.R. Dodds. The Greeks and the Irrational. Berkeley — Los Angeles, 1963*), в своей работе: *Pagan and Christian in an age of anxiety. Cambridge, 1965*, поддержал это положение, однако не слишком убедительно. Но если объяснение торжества христианства посредством всплеска иррационализма и «народной» культуры будет очевидным упрощением, то существование начиная с конца II в. всеобщей атмосферы страха кажется бесспорным. Это неоднократно подчеркивает также Питер Браун.

<sup>26</sup>

ii

См., в частности: *Jambque. De mysteriis*, III, 2 sqq. (250-330 env.). Réédition par Édouard des Places. Paris, 1966.

<sup>27</sup>

Об Артемидоре см.: *W. Kurth. Das Traumbuch des Artemidoros im Lichte der Freudschen Traumlehre // Psyche*, 4, 1950, pp. 488-512 (интерпретация в духе психоанализа); *Claes Blum. Studies in the Dream-Book of Artemidoros. Uppsala, 1936; E.R. Dodds. The Greeks and the Irrational. Berkeley - Los Angeles, 1963*. Издание работы:

### 378

*Roger A. Pack. Artemidori Daldiani Oneirocriticon, Libri V Leipzig, Teubner, 1963*, не освобождает от необходимости обращаться к старому изданию: *J.G. Reiff. Artemidori Oneirocritica. Leipzig, 1805*, особенно к примечаниям, составленным Риго и Рейском. Некоторое время назад появились четыре перевода «Сонника»: пересмотренный нем. пер. с прим. М. Кайзера (*M. Kaiser. Bâle-Stuttgart, 1965*), выполненный с издания: *F.S. Krauss. Artemidoros aus Daldis, Symbolik der Träume. Vien — Budapest — Leipzig, 1881*. Англ. пер.: *R.J. White. Artemidorus. The Interpretation of Dreams. Park Ridge (N.J.), 1975*. Фр. пер.: *A.J. Festugière. Artémidore. La Clef des songes. Paris, Vrin, 1975*. Ит. пер.: *Dario Del Corno. Artemidoro, Il libro dei sogni. Milano, Adelphi, 1975*.

<sup>28</sup>

«Для меня не существует книги по толкованию снов, которую бы я не раздобыл, пусть даже приложив для этого множество усилий; более того, хотя прорицателей с ярмарочных площадей люди отчаянно хулят, делая серьезное лицо и хмурая брови, называют их шарлатанами, обманщиками и шутами, я презираю эту хулу, ибо побывал я в греческих городах и селениях, и в Азии, и в Италии, и на самых густонаселенных островах, и там

я знался с ними не один год и прилежно слушал их рассказы про старые сны и про то, как они сбывались; воистину, нет иного способа как следует освоить науку толкования снов» (*Artémidor*. La Clef des songes. Trad. A.J. Festugière, p. 16). Здесь можно вспомнить о культурной роли городской площади в Западной Европе XIV— XVI вв., о которой пишет Михаил Бахтин в работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» (фр. пер.: Paris, 1970).

<sup>29</sup> Об Элии Аристиде и его «Священных речах» см.:

а) Текст: éd. B. Keil. *Ælii Aristides quae supersunt omnia*. Berlin, 1898. Переизд.: 1958, t. II, pp. 376-467, discours XLVII - LII. Лат. пер.: G. Canter, Bale, 1566, réimprimée à Genève, 1604, reprise dans éd. S. Jebb. *Ælii Aristidis Opera omnia graece et latine...*, 2 vol. Oxford, 1722 et 1730; C.A. Behr. *Ælius Aristides and the Sacred Tales*. Англ. пер. и коммент.: Amsterdam, 1968. Ит. пер.: Elio Aristide. *Discorsi Sacri*, a cura di Salvatore Nicosia. Milano, 1984.

б) Исследования: A. Boulanger. *Ælius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère* (Bibl. des Éc.Fr. d'Ath. et R., fasc. 126). Paris, 1923, II<sup>e</sup> partie, chap. III, Les discours sacrés. Le caractère et les idées religieuses d'Aristide, pp. 163—209. E. Dodds. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Belfast, 1968, chap. II, Man and the

### 379

Daemonic World; A.J. Festugière. Sur les «Discours sacrés» d'Æ. Aristides (c.r. critique du livre de Behr) // *Revue des études grecques*, vol. LXXXII, 1969, pp. 117-153; G. Michenaud, J. Dierkens. Les Rêves dans les «Discours sacrés» d'Æ. Aristide. II<sup>e</sup> siècle après J.-C. Essai d'analyse psychologique. Éd. Univ. de Mons, série Sciences humaines II, Univ. de Mons, 1972 (психоаналитическое исследование); G. Misch. *Geschichte der Autobiographie*, vol. I. Das Altertum, 1949; O. Weinreich. *Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aristides* // *Neue Jahrbücher für des Klassische Altertum*, t. XVII, 1914, pp. 597-606; F.G. Welcker. *Inkubation: Aristides der Rhetor* // *Keine Schriften*, t. III. Bonn, 1850, pp. 89—157; M. Loison. Les Discours sacrés d'Ælius Aristide: un exemple de relations personnelles entre un païen et son dieu. Mémoire de maîtrise sous la direction de M<sup>me</sup> Harl, Univ. Paris IV, 1975-1976.

<sup>30</sup> См.: A.J. Festugière. *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley — Los Angeles, 1954, chap. VI, Popular Piety, *Ælius Aristides and Asclepius*, pp. 85—104.

<sup>31</sup> G. Misch. Op. cit., vol I, Das Altertum, 1949, chap. III, Die Entwicklung der Selbstbiographie in der philosophischen und religiösen Bewegung, 4. Die religiöse Selbstdarstellung und die Seelengeschichte. Ekstatische Konfessionen und Traumgeschichte: die «Heiligen Reden» des Rhetors Aristides, pp. 503—519.

<sup>32</sup> J. Caro Baroja. *Vidas mágicas y Inquisición*, 2 vol. Madrid, 1967.

<sup>33</sup> W. Lang. *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene*. Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen. Tübingen, 1926. G. Lacombrade. *Synésius de Cyrène, hellène et chrétien*. Paris, 1951; *Synesii Cyrenensis Opuscula*, éd. N. Terzaghi. Rome, 1944; фр пер. в: H. Druon. *Études sur la vie et les œuvres de Synésius*. Paris, 1859.

<sup>34</sup> *Macrobius*. *Commentarii in Somnium Scipionis*. Saturnalia, éd. James Willis, 2 vol. Leipzig, 1963; *Macrobius*. *Commentary on the dream of Scipio*. Англ. пер., предисл. и прим.: William Harris Stahl. New York, 1952, 2nd ed., 1966; P. Courcelle. *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*. Paris, 1943. Id., *La postérité chrétienne du Songe de Scipion* // *Revue des études latines*, XXXVI, 1958, pp. 205-234; H. Silvestre. *Survie de Macrobe au Moyen Âge* // *Classica et Medievalia*, XXIV, 1963, pp. 170-180.

Содержание *Сна Сципиона* известно благодаря Цицерону (*О государстве*, кн. VI и заключительная; в Средние века была известна

### 380

только эта книга). Сципион Эмилиан Младший, также получивший прозвище Африканский, видит во сне своего отца, Сципиона Африканского; тот указывает сыну на Карфаген, предрекает ему победу и, дабы возбудить в нем достойные чувства, сообщает ему, что души тех, кто честно служил родине, получают вознаграждение от верховного божества (*princeps deus*), дарующего им после смерти счастливую жизнь в Млечном Пути. Верховное божество живет на самой верхней из девяти небесных сфер, вращение которых порождает гармонию. Отец призывает сына обратиться к вещам небесным, циклический оборот которых совершается продолжительное время, в течение «большого года». Тело человека смертно, но обитающая в теле душа подобна обитающему в мире Богу (по Этьену Жильсону).

<sup>35</sup> J.H. Waszink. *Studien zum Timaeus Kommentar des Calcidius*. Leyde, 1964, Id., *Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen* // *Mnemosyne*, N.S.III, 1942, pp. 65-85.

<sup>36</sup> См. С 379, прим. 35.

<sup>37</sup> E. Jones. *On the nightmare*. 2nd ed., 1949. Фр. пер.: Le Cauchemar: rêves et cauchemars. Incubes et succubes. Le vampire. Le loup-garou. Le Diable. Les sorcières, le cheval. La sexualité et les superstitions. Paris, Payot, 1973.

<sup>38</sup> D. Grodzynski. *Par la bouche de l'empereur* // J.-P. Vernant, éd., *Divination et Rationalité*. Paris, 1974.

<sup>39</sup> *Origène*. *Contre Celce*. Éd. et trad. Paris, Les Belles Lettres, p. 197.

<sup>40</sup> «*Et maior paene vis hominum ex visionibus Deum discunt*».

<sup>41</sup> Cyprien. Ép. IX PL 4, 253: «*Castigare nos itaque divina censura nec noctibus desinit nec diebus. Praeter nocturnas enim visiones, per dies quoque impletur apud nos Spiritu Sanctopuerorum innocens aetas, quae in ecstasi videt oculis et audit et loquitur de quibus nos Dominus monere et instruere dignatur*».

<sup>42</sup> *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (texte latin et grec), éd. C. Van Beek. Nimègue, 1936.

<sup>43</sup> См.: Le Goff. *La Naissance du Purgatoire*. Paris, Gallimard, 1982.

<sup>44</sup> L. Robert. *Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203* // *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (séance du 7 mai 1982). Paris, 1983, pp. 227-276.

<sup>45</sup> «*Hae visiones insigniores ipsorum martyrum beatissimorum Saturi et Perpetuae, quas ipsi conscripserunt*» (éd. Van Beek, p. 34).

<sup>46</sup> О монтанизме можно прочесть в работе: *P. Labriolle. La crise montaniste. Paris, 1913.*

<sup>47</sup> *Tertullien. De anima*, éd. J.H. Waszing. Amsterdam, 1946, с прекрасным комментарием. О Тертуллиане см.: *J.C. Fredouille. Tertullien et la conversion de la culture antique. Paris, 1972.*

<sup>48</sup> *Tenemur hic de somniis quoque Christianam sententiam expromere, ut de accidentibus somni et non modicis iactationibus animae, quam ediximus negotiosam et exercitam semper ex perpetuitate motationis, quod divinitatis et immortalitatis est ratio. Igitur cum quies corporibus evenit, quorum solacium proprium est, vacans illa a solacio alieno non quiescit et, si caret opera membrorum corporalium, suis utitur* (Здесь нам необходимо объяснить христианское учение о сновидениях, рождающихся из побочных проявлений («акциденций») сна и важных побуждений души, коя, как мы сказали, постоянно пребывает в хлопотах и заботах по причине ее вечного движения, ибо она обладает божественным характером и бессмертна. Следовательно, когда тело обретает необходимый для поддержания сил покой, душа лишается поддержки тела, ибо ей не требуется ни сон, ни отдых; лишившись работы тела, она производит ту работу, коя ей свойственна) (О душе, XLV).

<sup>49</sup> Известно, что, по мнению Тертуллиана, в Аду в период ожидания (*interim*) одни души страдают в мучениях (*supplicia*), а другие наслаждаются утешением (*refrigeria*); это доказывает евангельская притча о Лазаре и злом богаче. См.: *J. Le Goff. La Naissance du Purgatoire*, pp. 65—66, 70—74.

<sup>50</sup> *Et utique non clausa vis est nec sacrariorum circumscribitur terminis: vaga et pervolativa et interim lidera est. Quo nemo dubitaverit domus quoque daemoniis patere nec tantum in adytis, sed in cubicubis homines imaginibus circumveniri.*

<sup>51</sup> Superstitio, ut cum apud oracula incubaturis ieiunium inducitur, ut castimoniam inducat (*De anima*, XLVIII, 3).

<sup>52</sup> *P. Saintyves. En marge de la Légende dorée. Paris, 1930, I<sup>re</sup> partie,*

*Des songes*, pp. 3—163.

<sup>53</sup> Христианское учение в принципе запрещает мертвым приходить в сны к живым, делая исключение лишь для святых из Рая, и даже в первые века христианства святые являлись в снах не часто. Право являться из потустороннего мира принадлежит Богу (он делает это редко), но главным образом архангелам и ангелам. Только

## 382

когда в конце XII в. Чистилище оформится в отдельный отсек, души Чистилища получат разрешение являться к живым.

<sup>54</sup> *«Qui auguria vel auspicia, sive somnia vel divinationes quolibet, secundum morem Gentilium observant, aut in domos saus huius modi homines introducunt in exquirendis aliquibus ante malifica... confessi, quinquennio poenitentiam agant...»* Текст установлен по «переложению» Исидора Меркатора в: *Mansi. Amplissima Collectio...*, 1960, t. II, p. 534.

<sup>55</sup> Христианин, который в эпоху преследований публично заявлял о своей приверженности к христианству. — *Прим. перев.*

<sup>56</sup> *M. Dulaey. Le Rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin. Paris, 1973; P. Courcelle. Recherches sur les Confessions de saint Augustin. Paris, 1950, 2<sup>e</sup> éd., 1968. Id., Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérités. Paris, 1963.*

<sup>57</sup> *A.-J. Festugière. L'expérience religieuse du médecin Thessalos // Revue biblique*, t. XLVIII, 1939, p. 46.

<sup>58</sup> *P. Courcelle. Recherches sur les Confessions...*, chap. V, Autobiographie et allégorie dans les «visions africaines», pp. 127 sqq.

<sup>59</sup> Зд. и далее цит. по: *Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. Пер. с лат. М., «Республика», 1992, с. 112. — Прим. перев.*

<sup>60</sup> См.: *Martine Dulaey. Le Rêve...*, chap. IV, II. Porphyre, p. 76 sqq.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 80 sqq.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 90 sqq.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 93 sqq.

<sup>64</sup> См.: *Ibid.*, p. 98, n. 54, а также p. 113 sqq.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>66</sup> См.: *P. Courcelle. Recherches...*, pp. 103-104; *M. Dulaey*, p. 210, n. 58. Августин полагает, что во сне мы видим не самих умерших, а только их «подобия» (*«similitudines»*) (*De cura pro mortuis gerenda*, 12, 15).

<sup>67</sup> *M. Dulaey. Op. cit.*, pp. 135-139.

<sup>68</sup> Видение Константина породило множество ученых споров среди историков. Для нас главное не «реальность» (кто может это знать?) видения, а традиция, в которую оно вписывается. Версии двух наиболее приближенных к событию рассказчиков (Евсевий и Лактанций) отличаются друг от друга. Материалы дискуссии по этому вопросу содержатся в: *J.K. Aufhauser. Konstantins Kreuzesvision // H. Lietzmann. Kleine Texte. Bonn, 1912; H. Grégoire. La «conversion» de Constantin // Revue de l'Université de Bruxelles, XXXVI, 1930-1931.*

## 383

<sup>69</sup> См.: *A. Brasseur. Le Songe de Théodore le Grand // Latomus*, II, 1938, pp. 190-195. Оба текста Феодорита, излагающие сон Феодосия, переведены А. Брассером: pp. 192—193.

<sup>70</sup> Ссылки делаются на снабженное обширным комментарием издание: *Jacques Fontaine. Sulpice Sévère, Vie de saint Martin. Sources chrétiennes*, № 133-135, 3 vol., 1967-1969. См. также: *Le problème historique des songes et les visions*, t. I, pp. 195—198.

<sup>71</sup> *Quo viso, vir beatissimus non in gloriam est elatus humanam, sed bonitatum Dei in suo opere cognoscens, cum esset annorum duodevigiuti, ad baptismum convolvit* (Посредством этого сновидения блаженный муж еще не

поднят на самую вершину славы человеческой, однако он распознал доброту Господа в делах Его, и вот, когда ему было всего двадцать два года, он поспешил окреститься) (*Sulpice Sévère. Vita Martini*, VI, 3-5).

<sup>72</sup> *Nec multo post admonitus per soporem ut patriam parentesque, quos adhuc gentilitas detinebat, religiose sollicitudine visitaret* (ibid., V, 3).

<sup>73</sup> О святом Мартине и Дьяволе см.: J. Fontaine. Op. cit., t.I, p. 191 sqq. Le problème historique du Diable dans la Vita.

<sup>74</sup> P. Courcelle. Recherches sur les Confessions..., p. 145 sqq.

<sup>75</sup> *Sciendum, Petre, quia sex modis tangunt animam imagines somniorum. Aliquando namque somnia ventris plenitudine vel inanitate, aliquando vera inlusione, aliquando autem cogitatione simul et revelatione generantur. Sed duo quae prima diximus, omnes experimento cognoscimus, Subiuncta autem quatuor in sacrae scripturae paginis invenimus* (Grégoire Le Grand. Dialogues, vol. III, Sources chrétiennes, № 265, 1980, texte critique et notes par A.de Vogüé, trad. par P. Antin, pp. 172—173).

<sup>76</sup> *Sed nimirum cum somnia tot rerum qualitatibus alternent, tanto eis credi difficilius debet, quanto et ex quo impulsu veniant facilius non educet* (Dialogi, IV, L, 6).

<sup>77</sup> Dialogi, IV, LI, éd. cit., III, p. 177.

<sup>78</sup> См.: CL. Brémond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt. L'Exemplum // Typologie des sources du Moyen Âge occidental (fasc. 40). Tournhout, 1982; J.Le Goff. Vita et pré-exemplum dans le deuxième livre des Dialogues de Grégoire le Grand // Hagiographie, Cultures et Société, IV<sup>e</sup>—XII<sup>e</sup> siècle. Paris, 1981, pp. 105-120.

<sup>79</sup> Isidore de Seville. Sententiae, III, VI // PL, t. 83, col. 668-671.

<sup>80</sup> P. Dinzelsbacher. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.

Stuttgart, 1981.

<sup>81</sup> Innocent III. De contemptu mundi, I, 25. PL.

### 384

<sup>82</sup> E.Le Roy Ladurie. Montailhou, village occitan de 1294 à 1324 Paris, 1975, pp. 608-509.

<sup>83</sup> Чит по: Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955, с. 49. - Прим. ред.

<sup>84</sup> В русском переводе, исходящем из греческого перевода Библии, так называемой Септуагинты, Яхве передается как «Господь» - Прим. перев.

## НЕСКОЛЬКО СЛОВ О СНОВИДЕНИЯХ ГЕЛЬМБРЕХТА-ОТЦА\*

Надеюсь, что специалисту по Средним векам, хотя и не германисту, будет дозволено присоединить свой голос к хвалам, по праву воздаваемым талантливому ученому, профессору Георгу Цинку, и в связи с этим изложить свои скромные соображения по поводу сновидений отца юного Гельмбрехта. Более двадцати лет назад я прочитал замечательную поэму Вернера Садовника *Крестьянин Гельмбрехт*, где, на мой взгляд, собраны яркие свидетельства жизни крестьян в южных областях Германии; в ней выведен образ крестьянина, характерный для литературы и идеологии XIII столетия<sup>1</sup>. Вернувшись несколько месяцев назад к *Гельмбрехту*, я отметил, что с 1964 г. об этом произведении было написано большое количество работ, среди которых немало обстоятельных и поистине выдающихся<sup>2</sup>. Начав знакомиться с литературой, я вскоре убедился, что чем больше знаний по этому вопросу я приобретаю, тем острее чувствую свою некомпетентность и невозможность вступить в дискуссию с ведущими специалистами. Поэтому я ограничусь несколькими поверхностными, быть может, даже наивными соображениями о снах старого Гельмбрехта, трактуемых мною в свете давно начатого исследования о сновидениях и их толковании в эпоху Средневековья<sup>3</sup>.

Напомним, что Гельмбрехту-отцу было послано четыре сновидения<sup>4</sup>, четыре рассказа о которых представлены в стихах с 577 по 639; на каждый сон следовал краткий отклик (всегда отрицательный) со стороны юного Гельмбрехта.

В первом сне (ст. 580-586) старый крестьянин видит сына, несущего два ярких факела, и тут же вспоминает похожий сон, виденный им год назад; приснившийся ему тогда человек с факелами с тех пор ослеп. «Я буду трусом, если стану верить этим сказкам (*maere*)», — отвечает сын. Таким образом, сны старого Гельмбрехта развиваются по двум направлениям: с одной стороны, они устрашают, а с другой — смысл их становится все яснее.

### 386

Во втором сне отец видит сына с изувеченными ногой и рукой (ст. 592—600), однако молодой человек отвечает, что этот сон сулит «счастье и процветание и множество радостей».

Отец продолжает увещевать: во сне он видел, как сын пытался взлететь, но ему отрезали крыло, он упал (ст. 603-610), и перед отцом предстало изуродованное тело сына:

Owê hende, fûeze und ougen dîn!

(Погибли очи, ноги, руки!<sup>5</sup>)

Юный Гельмбрехт упорно толкует и этот сон в благоприятную сторону: «Все эти сновидения сулят мне удачу» (*saelde*). Тогда старый крестьянин долго, пространно и с реалистическими подробностями рассказывает свой последний, самый жуткий сон (ст. 617—634). В нем он видел, как тело его сына раскачивалось на виселице, а на его голове сидели ворон и ворона и клевали его мозг; два века спустя похожая картина будет нарисована Франсуа Вийоном в *Балладе повешенных*. Сын не отрицает, что сон этот может быть знамением смерти. Но пока смерть не пришла, он будет следовать своим путем. Он уйдет. Он не смирится с жалкой участью крестьянина. В последней части повествования, где юный Гельмбрехт скользит все ниже по дурной дорожке, за что и подвергается наказанию, Вернер Садовник дважды дает понять, что виденные отцом сны сбываются. В стихах 1786—1791 отец при виде своего разбойника-сына, которому палач выколол глаза и отсек руку и ногу, прячет свое горе за насмешливой улыбкой и обращается к сыну, ставшему ему чужим, на «вы»: «Ну что, скажите мне, разве не сбылись мои три сна? А дальше будет страшнее, вас ждет худшее из зол; и пока четвертый сон не сбылся, идите прочь от этой двери». В конце повествования, когда юный Гельмбрехт уже болтается на виселице, поэт-рассказчик подытоживает: «Сбылся последний сон отца. Рассказ поведен до конца» (ст. 1910 и сл.).

Мое первое соображение касается сновидца, старого Гельмбрехта. Со времен Античности толкование сновидений осуществлялось прорицателями двух уровней: учеными толкователями снов и «ярмарочными вещунами», которых обычно называли «обманщиками, шарлатанами и шутами». Автор самого знаменитого античного трактата о толковании сновидений, грек Артемидор из Далтиса (или из Эфеса), живший в Малой Азии во II в. н.э., утверждает, что в своей книге он собрал самые разные поверья, связанные с гаданием по снам, помес-

### 387

дав в нее рассказы как ученых авторов сонников, так и уличных провидцев, к которым он относился без всякого пренебрежения<sup>6</sup>.

В языческой Античности люди, желавшие проникнуть в смысл своих сновидений, должны были обращаться к соответствующим специалистам, книжникам или народным вещунам. Но в конце IV в. язычник Синесий из Кирены, принявший в 410 г. крещение и ставший епископом, написал трактат «О сновидениях» (*περί εὐνῶν*), где он, напротив, предлагает каждому сновидцу, независимо от его статуса в обществе и уровня образования, самому толковать свои сны. Но этот призыв сделать прорицания общедоступными успеха иметь не будет<sup>7</sup>.

В IV в. идеологи христианства, чье недоверие к толкованию снов неуклонно возрастало, упразднили ремесло гадателей по сновидениям; исключительное право видеть знаменательные сны, достойные истолкования, было предоставлено только верхушке общества. Этот подход христианство унаследовало из Библии. В Ветхом Завете вещие сны видят цари (фараон, Навуходоносор, Самуил, Соломон), патриархи и пророки или же избранные персонажи, подобные Иову. Большинство ветхозаветных евреев-сновидцев получают видения, смысл которых ясен. Некоторые из них (Иосиф, Даниил) получили от Бога особый дар объяснять значение сновидений, скрытое от языческих царей<sup>8</sup>.

В Новом Завете имеются всего две небольшие группы снов; одна связана с рождением Иисуса (сны посылаются персонажам первого плана: Иосифу, волхвам, жене Пилата), другую *Деяния Апостолов* приписывают святому Павлу, дабы выставить в выгодном свете этого воинственного апостола, предтечу эллинистического христианства<sup>9</sup>.

В Средние века пророческие сновидения долгое время посылались только церковной элите: монахам, епископам и — в подавляющем большинстве случаев — святым, а также знатым мирянам, главным образом коронованным особам. Королевские сны фигурируют в хрониках (так, сон, увиденный в начале XII в. Генрихом I Английским, описан в хронике Иоанна Вустерского) и в художественных произведениях (например, сны Карла Великого в «Песни о Роланде»)<sup>10</sup>. В начале VIII в., пожалуй, один только Беда Достопочтенный толкует более или менее непонятные сны мирян<sup>11</sup>.

Начиная с XII в. вещие сны получают все большее распространение. Каждый христианин, будь то мужчина или женщина, может быть удостоен такого сна<sup>12</sup>.

### 388

Пророческие сновидения потомственного крестьянина Гельмбрехта свидетельствуют о расширении социального слоя сновидцев. Однако тут необходимо сделать три небольших уточнения: Во-первых, Гельмбрехт-отец является образцовым крестьянином; он исповедует добродетели



былых времен и руководствуется ими в жизни; он не типичный крестьянин.

Во-вторых, он подчеркивает свою неосведомленность в том, что касается толкования снов, и напоминает о необходимости обратиться к «мудрецам» (*wisen*) (ст. 579), «мудрым людям» (*wīse liute*, ст. 600).

И, наконец, в-третьих, его дар заключается в том, что он видит *сны* (*somnia, troume*), которые, согласно христианской доктрине сновидений, относятся к низшей категории сновидений, посылаемой язычникам или христианам второго сорта, тем, кто не способен сам правильно истолковать свои сны. Другая категория посланий из потустороннего мира — это *видения* (*visiones*), с помощью которых обычно можно предугадать скрытое от нас будущее.

Тем не менее иерархия сновидцев соблюдена. Деление на темные сны и ясные видения делается на основании Ветхого Завета. В Книге Чисел Господь заявляет, что с Моисеем, который всегда был ему верен, Он говорит «устаи к устаи»: «Устами к устаи говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях» (Чис, XII, 8). В сочинениях, подобных *Соннику* Артемидора, такое различие является фундаментальным. Артемидор различает сны *прямоуещательные*, «сбывающиеся в прямом соответствии с тем, что в них было показано», и сны *иносказательные*, «смысл которых скрыт в тех картинах, что были в них явлены»<sup>13</sup>.

Первое сновидение, несомненно, иносказательное. В нем юный Гельмбрехт несет два факела, чего он на самом деле не станет делать ни в одном из эпизодов повествования. Более того, сон этот, скорее всего, означает противоположное тому, что он показывает, ибо у Гельмбрехта-отца его образы ассоциируются с образами аналогичного сна, виденного им раньше; человек, несший в том сне факелы, впоследствии, действительно, ослеп.

Этот тип сновидений привлекал особое внимание Артемидора. В одной из своих типологий он классифицирует сны в зависимости от того, насколько они сбываются, и на основе этого критерия выделяет четыре типа сновидений: «Некоторые сновидения правдоподобны как по виду, так и по сути, другие сны неправдоподобны ни по виду, ни по сути; есть также сны правдоподобные по сути, но несбыточные по виду, а другие несбыточны по сути, зато правдоподобны по виду»<sup>14</sup>.

### 389

Особенно Артемидора интересуют два последних типа сновидения — сновидения обманчивые, толкование которых требует больших знаний, опыта и умения со стороны прорицателя. В перечне снов, составленном для своего сына в книге Y, Артемидор дает множество примеров подобного рода сновидений. Вот один из них - иносказательный, напоминающий первый сон отца Гельмбрехта: «Некому человеку приснилось, будто он зажигал свою лампу от луны. Этот человек ослеп. Действительно, он же добывал свет из того источника, откуда нельзя его добыть. Ведь говорят, что луна вовсе не имеет собственного света»<sup>15</sup>.

Таким образом, в обоих снах содержится противопоставление между яркостью светящегося объекта и слепотой<sup>16</sup>. В поэме эта структурная оппозиция никак не объясняется (старый Гельмбрехт — не ученый, он не обучен толковать свои сны), в то время как Артемидор ссылается на два объективных фактора: расстояние до луны и свойства луны как «светила смерти». Но хотя в поэме нет толкования сна, автор напоминает, что слепота является карой за тщеславие молодого крестьянина, желавшего «сверкать» (например, своей шапкой, своей одеждой) перед окружающими, «пустить им пыль в глаза». Морализаторство, скорее всего, не чуждое и Артемидору (у него человек также захотел стать выше по положению), насквозь пронизывает сочинение Вернера Садовника. И хотя собственно христианская дидактика в поэме представлена слабо, сон выстроен по христианским канонам. Объективная цель заменена субъективной, вместо предопределения — наказание за ошибки. Человек становится ответственным за сновидение. Два следующих сна носят противоречивый характер. Старый Гельмбрехт говорит о них как о *снах иносказательных*, то есть более или менее загадочных, нуждающихся в толковании ученых людей, тогда как на деле они являются *прямоуещательными*, ибо позволяют непосредственно *видеть* то, что они сулят. Здесь мы сталкиваемся с эффективным литературным приемом. С одной стороны, завуалированная трансформация загадочного сна в видение означает драматическое развитие действия, согласно которому юный Гельмбрехт получает недвусмысленное предупреждение об ожидающей его участи; с другой стороны, психологическая достоверность усиливает воздействие повествования.

Отчаявшись убедить сына своим рассказом о сне с завуалированным смыслом, который, впрочем, нетрудно разгадать (слушате-

### 390

лю или читателю может быть предложена только простая загадка), старый Гельмбрехт стремится

поразить его, вселить в него тревогу. Сначала он вполне реалистически описывает увечного, сходство которого с его сыном просматривается напрямую. Однако он делает вид, что ему, неграмотному, трудно разгадать значение этого сна, и велит юноше обратиться к ученым людям, чтобы те растолковали ему это сновидение (ст. 598 и сл.): *Sol dir der troum wesen frum, oder waz er bediute, des frâge wîse Hute*. Обдумай все, мое дитя. Спроси, что значит этот сон, У старцев сведущих и жен.

Выстраивая ответ юного Гельмбрехта, Вернер Садовник проявляет недюжинное литературное мастерство: речи, произносимые героем, правомерны как с точки зрения толкования сновидений, так и с точки зрения психологии данного персонажа. Сын не верит в вещие сны (черта, свойственная молодому поколению) или же делает вид, что не верит, а посему отважно и решительно отвергает пророческое знамение из первого сновидения. Он изо всех сил хочет быть похожим на свой идеал — молодых вояк, «проходимцев и головорезов» из благородного сословия, к которому ему ужасно хочется примкнуть<sup>17</sup>.

На пророческое значение второго сна у него тоже готов дерзкий и одновременно ироничный ответ. Он необычайно ловко выворачивает наизнанку Артемидорову теорию, с помощью которой был истолкован предыдущий сон. На этот раз он вспоминает про категорию «снов дурных по сути, но хороших с виду». И разумеется, как утверждает он, ужасный сон сей сулит удачу и богатство! Прежде чем перейти от второго сна к третьему, отметим, что вторая книга *Сонника* Артемидора в основном<sup>18</sup> посвящена толкованию снов, в которых появляется тело и части тела. Третий сон старого Гельмбрехта также носит *прямоуказательный* характер, хотя и содержит определенное *иносказание*. На мой взгляд, автор сумел успешно объединить две основополагающие категории сновидений, предложенные Артемидором, равно как и предсказать не только крушение замыслов Гельмбрехта-сына, но и крушение любой глобальной попытки оторваться от своей среды. Образцом здесь

### 391

выступает сон Икара, чей полет заставляет вспомнить античное предание, а падение — знаменитую картину Брейгеля, где на первом плане изображен крестьянин, влачащийся за плугом. Артемидор, посвятивший полетам в небо целую главу (гл. LXVIII книги V), по своему обыкновению рассматривает этот тип сна то как благоприятный, то как роковой. Сон старого Гельмбрехта ближе к неблагоприятному: «Наиболее мрачным и зловещим предзнаменованием является неосуществленное желание подняться в воздух...»<sup>19</sup> С приходом христианства сны о полетах начинают приравниваться к проявлениям гордыни, *superbia*. Вот что сообщает сыну отец, рассказывая свой сон (ст. 605 и сл.):

*Dû soldest fliegen hôhe  
über weide und über lôhe.*

Как будто ты под небесами

Парил над лесом и полями.

Отец упорно продолжает вопрошать, не является ли такой сон дурным предзнаменованием (*sol dir der troum guot sîn?*), а юный Гельмбрехт не менее упорно иронизирует по поводу отцовских сновидений: «Все эти сновиденья к добру для меня» — и четко выражает свою позицию: «Сомной же должен ты проститься: *пускай что снится, то и сниться!*» (*swie vil dir sî getroumet*, v. 616). Как подобает истинному рыцарю, какому-нибудь Эреку или Ланселоту, Гельмбрехт отправляется на поиски приключений, *несмотря на* (а на самом деле *по причине*, ибо юный Гельмбрехт неосознанно стремится к смерти) неизбежность смертельного риска.

В четвертом и последнем сне наряду с нагнетанием ужаса предельно реалистически изображена грядущая участь Гельмбрехта-сына.

Не зная, как еще убедить сына, старый Гельмбрехт неожиданно делает заявление, перечеркивающее его предыдущие сновидения. Прежними снами можно пренебречь, ибо сейчас он расскажет *правдивый* сон. Мне кажется, что смысл стиха 619 (в переводе — 617) именно таков:

*Sun, al die trôume sint ein wint*

*die mir noch getroumet sint:*

*nû hoer von einem troume.*

Сынок, пусть это были бредни,

Но вот тебе мой сон последний.

### 392

Помимо литературных и психологических приемов, здесь также используется типология сновидений, хорошо известная со времен Ветхого Завета и Античности (сон Пенелопы в *Одиссее*, IV 795—841 ; рассказ Энея в VI книге *Энеиды*) и выступившая на первый план с расцветом христианства (деление снов на *правдивые*, посланные Богом, и *ложные*, порожденные Дьяволом, — хотя эта христианская форма античной оппозиции в поэме не используется). Жутковатое описание тела повешенного из пророческого сна заставляет вновь вспомнить о Вийоне.

Сон совершенно ясный, но тем не менее в нем дополнительно появляются важные и, на мой взгляд, лишённые какой-либо двусмысленности символы: ворон (*rabe*) и ворона (*krá*).

Литература и фольклор традиционно используют богатую символику, связанную с образами этих птиц, однако следует подчеркнуть, что долгое время символика эта оставалась амбивалентной.

Вороны могли сулить как удачу, так и несчастье<sup>20</sup>. В раннем христианстве, на Востоке, а затем на Западе, ворон часто олицетворяет божественное покровительство: он носит пищу живущему в уединении отшельнику. Это подтверждает история о вороне святого Бенедикта, рассказанная в *Диалогах* Григория Великого. Но в XIII в. ворон был включен в великую процедуру *дьяволизации*, *инфернализации* символов<sup>21</sup>, явившуюся составной частью стремительного процесса насаждения *страха*, начатого Церковью<sup>22</sup>. Тему повешенного следом за Вийоном продолжит Эдгар По.

Выслушав рассказ отца о его последнем сновидении, юный Гельмбрехт без обиняков отвечает ему, что поступит по-своему и ради исполнения своих желаний готов пойти на все, даже на смерть (ст. 638 и сл.):

Ich gelâze nimmer mînen muot  
hinnen unz an mînen tôt.

Но я мой рыцарственный дух  
И тягу к странствиям, поверьте,  
Не усмирю до самой смерти.

В этих строках — вся сущность характера юного Гельмбрехта. Сны старого Гельмбрехта, совершенно очевидно, соответствуют традиционной ученой классификации сновидений, разработанной в древности. Они почти ничем не обязаны христианскому тол-

### 393

кованию сновидений, хотя, разумеется, в конце XIII в. они не могли открыто противоречить христианской теории.

Не вдаваясь в подробности, отметим, что древние язычники толковали сны главным образом исходя из их структуры и содержания, в результате чего на закате языческой мысли были сформулированы пять категорий сновидений Халкидия<sup>23</sup> и Макробия; христианство же, отчасти воспринявшее наследие стоиков, чтобы иметь возможность *дать оценку* снам, подменило систему толкования снов поиском источников их происхождения (Бог, Сатана, человеческое тело).

Сны отца Гельмбрехта носят *ученый* характер и связаны с языческой традицией. В связи с третьим сном, где речь идет о полете, мне кажется правомерным и даже необходимым вспомнить не только миф об Икаре, но и сон дочери Поликрата, описанный у Геродота<sup>24</sup>. Эта плодотворная мысль была высказана у Лунцера и Шмица и без веских причин отвергнута в примечаниях к изданию Шпекенбаха (с. 99) и в восьмом издании Панцера—Ру (с. 84).

Между тем все говорит о том, что объяснить происхождение отцовских сновидений можно на основании древней традиции, восходящей к греческой Античности.

Мало вероятно, чтобы Вернер Садовник был знаком непосредственно с сочинениями Геродота или Артемидора, но я совершенно уверен, что толкования снов он заимствовал из античной традиции, выразителями которой были и Геродот, и Артемидор; последний к тому же являлся одним из основных ее теоретиков. Ученая литература позволила не только сохранить непрерывность традиции в толковании снов от Античности до XII и XIII христианских веков, но даже и возродить ее.

Известно, что *Комментарий к Сну Сципиона* Макробия вплоть до XII в. был исключен христианами-теологами из широкого научного обихода по причине макробиевой теории толкования снов. Но в дальнейшем школяры, студенты и университетские профессора возродили интерес к этому сочинению<sup>25</sup>.

Однако мне кажется, что истоки снов Гельмбрехта-старшего следует искать, скорее, в традиции *Сонников*, развивающейся в то же самое время под влиянием восточных посредников (арабских, но главным образом византийских), а также и иными путями, тоже «учеными», но более

восприимчивыми к «фольклорным», или «народным», влияниям. Ряд ученых, заинтересовавшихся этой

**394**

традицией, сопоставили поэму Вернера Садовника и *Книгу снов Даниила*<sup>26</sup>. Чтобы обнаружить источники снов старого Гельмбрехта, поиск следует вести именно в этом направлении.

Заимствований из средневековой системы толкования снов, условно называемой фольклорной или «народной», практически не наблюдается.

Сколь бы ни был учен Вернер Садовник, он, несомненно, хорошо знал и крестьянскую среду; историк найдет в *Гельмбрехте* множество достоверных сведений о жизни крестьян; однако для поэмы эти подробности являются второстепенными. Они не относятся к основному ее смыслу. Было бы полезно систематизировать фольклорные элементы поэмы и составить их список, исходя как из собственно текста, так и из работ: *Stith Thompson. Motif-Index of Folk-Literature* и *F.C. Tubach. Index exemplorum*. Также было бы любопытно разобрать текст с позиций структурного анализа Проппа, ибо совершенно очевидно, что рассказ, (фактически) начинающийся с отъезда героя, хорошо поддается такому анализу, а действующие лица поэмы наделены большинством пропповских функций.

Однако главное в другом. Надеюсь, специалисты простят мне дерзкое вторжение в обширную дискуссию, посвященную интерпретации текста Вернера Садовника<sup>27</sup>.

Произведение содержит много *реалистических* деталей, относящихся к жизни крестьян в южных областях Германии (и не только там), и, таким образом, является для историков источником сведений о материальной культуре, общественных классах и ментальностях; сам по себе этот факт — и я готов это повторить — придает поэме значение опосредованного *документа* огромной важности. Хорст Венцель, например, с полным основанием сопоставлял описание уклада деревенской жизни в поэме с *реалиями*, извлеченными Карлом Бослом из документальных источников.

Чтобы объяснить смысл произведения, можно рассмотреть его с социологической и даже политической точек зрения, и вполне закономерно прийти к любопытным выводам. Однако на этом пути исследователя поджидает ряд ловушек. Выйти за рамки произведения, на мой взгляд, достаточно сложно, к тому же это противоречит природе и функции как самого сочинения в частности, так и литературы раннего Средневековья в целом. Признаем, что у нас крайне мало шансов считать себя полностью осведомленными о лично-

**395**

сти и жизни Вернера Садовника, о точной дате написания произведения, о географических и общественно-политических условиях, в которых оно было создано. Несмотря на скрупулезный, серьезный характер ряда исследований, проведенных в данном направлении, это напрасный труд. Сама *природа* литературных произведений той эпохи не позволяет нам узнать, как они были созданы, задуманы и встречены публикой. Но не стоит сожалеть об этих лакунах, лучше принимать их как данное, ибо именно они достоверно отражают характер отношений литературы раннего Средневековья с обществом, культурой и идеологией. Анализ должен опираться непосредственно на само произведение.

Говоря о поэме Вернера Садовника, мне хотелось бы высказать несколько исходных предположений, не отличающихся ни новизной, ни проницательностью и опирающихся всего лишь на базовые сведения о создании и функционировании литературных произведений в Средние века.

Начнем с определения *жанра*. Это нравоучительный рассказ, написанный, чтобы развлекать и наставлять.

Следовательно, он находится в прямой зависимости (что, впрочем, относится к большинству сочинений рассматриваемого периода) от господствующей идеологии, в данном случае церковной, заимствующей для своих целей современные ей литературные приемы. *Повествовательный* жанр развлекает и в то же время наставляет, формирует взгляды, не противоречащие ортодоксальной, официальной позиции церкви. Поэма насквозь пропитана идеологическим и культурным влиянием Церкви. Место действия не имеет принципиального значения, это может быть Бавария, Тироль или любой иной уголок христианского мира. Столь же несущественным для выявления смысла текста является его политическая направленность, отражение им династических интересов. Все, что относится к историческим событиям, к истории политической в традиционном и поверхностном смысле этого слова, является своего рода эпифеноменом. Текст, подобно почти всем текстам XIII в., отличается *назидательностью*, выразившейся прежде всего в единообразии.

Для отправной точки анализа локальные или даже социальные различия представляют второстепенный интерес. Поэтому вполне обоснованно взглянуть на текст глазами главных распространителей нового христианского единомыслия XIII столетия, а именно

**396**

монахов нищенствующих орденов. Сравнение с проповедью францисканца Бертольда Регенсбургского напрашивается само собой.

С точки зрения официальной христианской доктрины смысл сочинения Вернера Садовника предельно ясен: нельзя выбиваться из своего сословия; этот запрет относится прежде всего к крестьянам (с идеологической точки зрения можно даже сказать к «крестьянству как классу», ибо тогдашние церковные теоретики и пастыри не проводили различия среди тех, кого определяли одним словом *rustici* (крестьяне, земледельцы) или давали какое-либо иное, столь же обобщенное, определение).

Подтверждением незыблемости этой истины, проповедуемой в поэме, является печальная история юного крестьянина, точнее, *структура*, оппозиция Гельмбрехт-отец / Гельмбрехт-сын, посредством которой достигается конечная идеологическая цель произведения. В поэме представлен почти идеальный образ крестьянина-труженика, главы семейства и справедливого отца, почитающего церковные заповеди и непоколебимости общественного устройства, в частности в отношении к сеньорам. Ему противостоит бунтарь, стремящийся порвать со своим сословием, разрушив тем самым установленный миропорядок; этот бунтарь хочет покинуть место, откуда он родом (деревню), свою среду обитания (крестьянское хозяйство), свою семью (отцовский дом и всех родных) и — что, быть может, является самым главным — изначально желает не столько вступить в борьбу с классом господ, сколько, проникнув в него, разрушить этот класс изнутри. Приводя в действие свой греховный замысел, юный Гельмбрехт становится как карикатурой на крестьянина, так и карикатурой на благородного господина, превращается в деревенского разбойника, преступника, жаждущего наживы, насильника и убийцу, грабящего не только благородных рыцарей, к обществу которых он хотел присоединиться, но и крестьян, с которыми не желал знаться.

Поступки Гельмбрехта-сына заслуживают сурового наказания: его изгоняют и из общества, и из семьи (отец выгоняет слепого, искалеченного, нищего сына, обрекая его на неминуемую смерть), он опускается все ниже и ниже и в конце концов погибает позорной смертью на виселице; и даже труп его подвергается надругательству.

Совершенно ясно, что урок, преподнесенный нарушителю социального консервативного порядка, выгоден двум сословиям: знати и духовенству. Тем не менее у историка есть основания де-

**397**

лать относительно далеко идущие выводы, ибо — и это наиболее интересно — действие происходит во времени определенной протяженности, в Истории. Столкновение между отцом и сыном является конфликтом между двумя поколениями, двумя временными периодами. Поэтому есть все основания полагать, что различие в возрасте совпадает с некоторыми изменениями, даже с кризисом поведенческих и ментальных структур общества, и в частности крестьянского сословия. Социальное измерение, явствующее из самого произведения, является, по сути, *априорным*.

На этом можно было бы и завершить разбор; однако, зная, что литература вынуждена склоняться перед господствующей идеологией, а также на основании опыта, приобретенного медиэвистами в изучении символики средневековых сочинений, можно задаться вопросом: не хочет ли автор украдкой, из собственных побуждений или же под давлением окружающих (тут вновь вступают в игру общество и политика, но пока еще не явно) предложить нам вторую возможность интерпретации текста (или не намеревается ли слушатель, читатель или историк предложить свое толкование произведения, обращая внимание прежде всего на сознательно или неосознанно приведенные в нем факты).

Зная, в каких условиях и под каким контролем создавался средневековый текст, можно утверждать, что множество сочинений того времени содержат *скрытый смысл*. Здесь мы вторгаемся в область интерпретации, которая всегда отчасти субъективна. Мы можем только - в большей или меньшей степени - подтвердить правомерность нашей гипотезы. В центре произведения находится пара — отец и сын. Они носят одно и то же имя, и даже если речь идет о родовом обычае данной области или данной эпохи, подобная омонимия, несомненно, исполнена глубинного смысла; сам Вернер подчеркивает, что отец и сын наделены одним и тем же именем. Тогда не имеем ли мы дело с крестьянским портретом, объединяющим два лица? Лицо

идеальное и лицо, искаженное дьявольской гримасой, и оба лица, как на портрете Пикассо, смещены и расположены на разных уровнях, не соответствуя друг другу ни по возрасту, ни исторически. Не может ли этот портрет изображать юного и старого Гельмбрехта или, скорее, старого и юного?

Ответив на этот вопрос, мы вправе себя спросить: способен ли старый Гельмбрехт стать разбойником? И смог бы юный Гельмбрехт

**398**

остаться добропорядочным крестьянином? Не является ли разрыв юного Гельмбрехта со своим сословием знаменем времени, не обусловлен ли он социальными причинами, а вовсе не складом характера молодого крестьянина? Разве пребывание в своем сословном кругу не стало нестерпимым для многих молодых крестьян, как для добрых, так и для дурных? Соединяя в себе карикатуру на рыцаря с карикатурой на крестьянина, юный Гельмбрехт примыкает к разбойному рыцарскому сброду, что в конечном счете приводит его к гибели. Ведь кем бы он себя ни чувствовал, крестьянином или рыцарем, он прежде всего разбойник. Но разве труп справедливо наказанного преступника не символизирует крик отчаяния целого социального класса? Разве призыв к соблюдению сословных границ и к повиновению не скрывает призыва к мятежу? Мятежу, который мог бы не превращаться в разбой, если бы замкнутое господское сословие само не подавало преступного примера?

Каждый волен решать, какие доводы для него более убедительны: те, что основаны на скрупулезном научном анализе текста, или же те, что, не заставляя историка склоняться перед чужим мнением, предоставляют ему возможность аргументировать собственную позицию. Главное, чтобы гипотезы не были навязаны художественному тексту извне, а вытекали из его содержания. Тогда, как мне кажется, сны в поэме непременно приведут нас к пониманию ее смысла. Сны отца, проецируемые на сына и порожденные, подобно двойному отражающему зеркалу, отцом для сына, сон о судьбе индивида и коллектива — все эти сны Гельмбрехта восходят к увлекательному литературному жанру, зародившемуся во времена Античности и расцветшему в Средние века, к жанру онирической автобиографии<sup>28</sup>.

## Примечания

\*Quelques remarques sur les rêves de Helmbrecht père // *Mélanges Georges Zink*. G.A.G. № 364. Göppingen, 1984, pp. 123-141.

Ж. Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. Пер. с фр. М., «Прогресс», 1992, с. 299-301.

V. Seelbach. Bibliographie zu Wernher der Gartenaere. Berlin, 1981.

**399**

Ж. Ле Гофф. Сны в культуре и коллективной психологии средневекового Запада//Другое Средневековье..., с. 180—183.

Текст поэмы цит. по изд. Панцера: F. Panzer, 8 éd. revue par K. Ruh. Tübingen, 1968; в 1974 г. вышло 9-е изд. Также я использовал примечания к изд. Шпекенбаха (K. Speckenbach. Darmstadt, 1974) и Бракера (H. Bracker, W. Frey, D. Seitz. Frankfurt, 1972). В изд. Шпекенбаха имеется короткое, но существенное пояснение к слову *troum* (pp. 98—101), а также библиография. См. также: J. Lunzer. Zum Meier Helmbrecht. PBB 53 (1929), pp. 195-207; W. Schmitz. Traum und Vision in der erzählenden Dichtung des deutschen Mittelalters. Münster, 1934; S.R. Fischer. The Dream in the Middle High German Epic: Introduction to the Study of the Dream as a Literary Device to the younger Contemporaries of Gottfried and Wolfram. Berne—Frankfurt—Las Vegas, 1978.

Здесь и далее поэтич. пер. цит. по: Вернер Садовник. Крестьянин Гельмбрехт. Пер. с нем. Р.В. Френкель. М., «Наука», 1971. — Прим. перев.

Фр. пер.: A.J. Festugière: Artémidore. La Clef des songes (Onirocriticon). Paris, 1975; греч. текст: Artemidoris Daldiani Oneirocriticon libri V, éd. R.A. Pack. Leipzig, 1963. Cl. Blum. Studies in the Dream-Book of Artemidorus. Uppsala, 1936.

Изд. Περί εὐντηνίων Synesii Cyrenensis Opuscula, éd. N. Terzaghi. Rome, 1944; фр. пер. в: H. Druon. La Vie et les œuvres de Synésius. Paris, 1859.

E.L. Ehrlich. Der Traum im Alten Testament, 1953.

A. Wikenhausen. Die Traumgeschichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht // Pisciculi, Fs. für Fr. Dölger, 1939.

K.J. Steinmeyer. Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Träume im altfrz. Rolandslied (Langue et Parole 5). München, 1963.

См. видение Дритхельма в гл. XII книги V «Церковной истории англов» Беда Достопочтенного, а также: P. Dinzelsbacher. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981.

<sup>12</sup>

См. прим. 3.

Artémidore. La Clef des songes. Op. cit., η. 5, p. 20.

<sup>14</sup>

Ibid., p. 27.

<sup>15</sup> Ibid., p. 267, сон № 11.

<sup>16</sup> В разделе о видах сновидений, касаясь категории снов, «предвещающих многое посредством многого», Артемидор рассказывает историю, созвучную по содержанию третьему сну старого

#### 400

Гельмбрехта: «Одному человеку приснилось, что он летает; оторвавшись от земли без какой-либо помощи, он долетел до цели, к которой стремился; затем, когда он достиг этой цели, ему стало сниться, что у него выросли крылья и он поднялся в воздух вместе с птицами... В результате он покинул страну, так как совершил кражу» (op. cit., п. 5, p. 25).

<sup>17</sup> О «проблеме молодежи» в Средние века см.: *Georges Duby. Les Jeunes dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au XII<sup>e</sup> siècle // Annales E.S.C.; E. Köhler. Sens et fonction du terme «Jeunesse» dans la poésie des troubadours // Mélanges offerts à René Crozet. Poitiers, 1966, p. 569 sqq.*

<sup>18</sup> Op. cit., п. 5, pp. 34—58 перевода Фестюжера.

<sup>19</sup> Ibid., p. 173.

<sup>20</sup> См. указатель на слово «ворон» (*raven*) в: *Stith Thompson. Motif-Index of Folk-Literature*, а также: *Hwb. des deutschen Aberglaubens*.

<sup>21</sup> *A. Graf. Artù nell'Etna // Leggende, miti e superstizioni del Medio Evo. Torino, 1925.*

<sup>22</sup> *Ж. Делюмо. Ужасы на Западе: Исследование процесса возникновения страха в странах Западной Европы, XIV—XVII вв. М., 1994.*

<sup>23</sup> *J.H. Waszink. Die sogenannte Fünfteilung der Traüme bei Calcidius und ihre Quellen // Mnemosyne, 9, 1941, pp. 65—85.*

<sup>24</sup> *Геродот. История. Пер. и прим. Г.А. Стратановского. Л., «Наука», 1972. Кн. III, 124, С.176.*

<sup>25</sup> *W.H. Stahl. Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio, 1952.*

<sup>26</sup> *Lynn Thorndike. A History of Magic and Experimental Science. T. II. London, 1923, с 50, pp. 290-302; W. Suchier. Altfrz. Traumbücher // Zeits. f. frz. Sprache und Literatur, 67, 1957, pp. 129-167. Daniels Traumdeutungen. Éd. Graffunder. Zeits. f. deutsches Altertum u.d. Literatur, 48, 1906, pp. 507-531.*

<sup>27</sup> В частности, я использовал замечательные статьи: *H. Bausinger* (Helmbrecht, eine Interpretationsskizze); *G. Schindele. Helmbrecht. Bäuerlicher Aufstieg und landesherrliche Gewalt // Literatur und Feudalismus (Literaturwiss. und Sozialwiss. 5). Stuttgart, 1975; H. Wenzel. Helmbrecht wider Habsburg // Euphorion, 71, 1977, pp. 230-249).*

<sup>28</sup> См.: *G. Misch. Geschichte der Autobiographie, vol. II-IV: Moyen Âge. Frankfurt, 1955-1969.*

## VI. К ФОРМИРОВАНИЮ ПОЛИТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

### ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ПО-ПРЕЖНЕМУ СТАНОВЫМ ХРЕБТОМ ИСТОРИИ?\*

Для историка, сформировавшегося в русле научного направления, названного — не знаю, справедливо или нет, - «школой Анналов», уже сам заголовок статьи может показаться странным. Разве мы не были воспитаны в убеждении, что политическая история устарела и отжила свое? Это говорили, писали и повторяли Марк Блок и Люсьен Февр. Они заручились поддержкой великих предшественников «новой» истории: Вольтера, заметившего в своем *Опыте о нравах и духе народов*: «Можно подумать, что в течение четырнадцати столетий в Галлии были только короли, министры да генералы»<sup>1</sup>, и Мишле, который в 1878 г. писал Сент-Бёву: «Если бы в изложении я придерживался только истории политической, если бы не учитывал другие элементы истории (религию, право, географию, литературу, искусство и т. д.), моя манера была бы совсем иной. Но мне надо было охватить великое жизненное движение, так как все эти различные элементы входили в единство повествования»<sup>2</sup>. Тот же Мишле, вспоминая свою *Историю Франции*, говорил: «В те времена — вынужден об этом сказать — я был одинок. Для всех остальных история была равна истории политической, истории правлений и отчасти государственных институтов. Все прочие аспекты, как-то: социальное состояние общества, развитие экономики и промышленности, литературы и общественной мысли, в расчет не принимались, хотя они сопровождают, объясняют и в определенной мере создают то, что называется политической историей»<sup>3</sup>.

В то же самое время догматический марксизм, увлекший за собой значительную часть историков, последовавших за его идеологами осознанно или инстинктивно, поверивших им искренне или же, напротив, вставших на их платформу, чтобы в более или менее открытой форме их оспаривать, причислили поли-

#### 404

тическое — вероятно, из-за слишком поверхностного чтения Маркса — к надстроечным факторам (суперструктурам) и рассматривали политическую историю как эпифеномен истории

производственных отношений. Все помнят известный пассаж из предисловия к «К критике политической экономии» Маркса<sup>4</sup>: «Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще»<sup>5</sup>. Даже если не усматривать в позиции Маркса по отношению к *политическому* и к *политике* радикального пессимизма, который ряд интерпретаторов, преимущественно недоброжелателей<sup>6</sup>, хотят в ней найти, ясно, что концепция марксизма об отмирании государства нисколько не способствует повышению авторитета всего, что относится к сфере политики, включая политическую историю.

Что это — взгляд историка, за плечами которого груз специфически французской традиции подхода к истории и иллюзий, навешенных марксизмом? Разумеется, нет. Французы считались наиболее стойкими сторонниками политической истории<sup>7</sup>; постепенный отход от политической истории воплотил в своих исторических трудах Йохан Хейзинга, который, не будучи ни французом, ни тем более марксистом, полагал, что первенство этой истории, основанное главным образом на ее простоте и прозрачности<sup>8</sup> по сравнению с иными разделами истории, осталось в прошлом. История социально-экономических отношений, неуклонный рост интереса к которой он отмечал<sup>9</sup>, его самого привлекала несравнимо меньше, нежели история культуры, научное обоснование которой постепенно становится основным в его профессиональной деятельности. Вот уже полвека, как внимание историков в первую очередь привлекают экономика, общество, культура, в то время как политическая история, приниженная и всеми пренебрегаемая, похоже, докатилась до того, что стали звучать сомнения в ее эпистемологической ценности, поскольку приверженцы ряда социологических течений хотят окончательно отделить политику от политического. Оба ведущих современных французских социолога в своих работах пишут следующее: Ален Турэн подчеркивает «двойную шаткость» политического анализа в общественных науках<sup>10</sup>, в то время как

**405**

Эдгар Морен констатирует «кризис политики», область которой со всех сторон подвергается нашествию технических и естественных наук. Не повлечет ли эта «политика в осколках» автономизацию политической истории, уже отброшенной на неудобное для нее поле в исторической науке?<sup>11</sup>

Чтобы лучше разобраться в причинах спада интереса к политической истории в XX в., следует проанализировать основы ее прежнего успеха.

Разумеется, политическая история была привязана к господствующему общественному строю, сложившемуся с XIV по XX в., то есть сначала к обществу Старого порядка, а затем к общественному строю, рожденному Французской революцией. Подъем монархического государства, рост власти государя и его служителей выдвинули на авансцену театра истории придворных и правящих марионеток, ослепивших своим мишурным блеском и историков, и народ. Начиная с XIII в. терминологию и понятия, способные отразить новые реалии, черпали — с легкой руки Фомы Аквинского — из трудов Аристотеля, подаваемых под разными соусами. Однако воцарение политического лексикона и политической истории являет собой длительный процесс. В Италии, где ускоренными темпами развиваются «синьории», политика входит в словарь повседневной жизни довольно рано. Во Франции Никола Орем по заказу короля Карла V, ревностного поклонника Аристотеля, переводит Аристотелевы *Экономику* и *Этику* (1369, 1374), а затем принимается за его *Политику*; но, несмотря на столь мощный толчок, существительное *политика* получает широкое распространение только в XVII в.; тогда же оно закрепляет за собой место, с XVI в. занимаемое однокоренным прилагательным. Впрочем, не исключено, что продвижению этого слова способствовало активное распространение целого семейства производных от греч. *polis* (город), которые, подобно производным от лат. *urbs* (город) (фр. *urbain*, *urbanité*, *urbanisme* — городской, учтивость, урбанизм), входят в семантическое поле цивилизации (*police*, управление, из греческого *politeia*, букв.: искусство управлять городом, полисом; значение *police* как «приобщенный к культуре» появится только в XIX в., откуда, вероятно, происходит его сближение со словом *politesse* (фр. учтивость), появившимся в XVII в.). Таким образом, область политического, политики, политических действий — удел элиты. Благодаря элите политическая история приобретает декорум и

**406**

благородство. Политика — часть аристократического стиля. Отсюда крамольный замысел



Вольтера написать «историю людей вместо истории королей и дворов». История философская начинает теснить историю политическую. Впрочем, чаще всего обе они сочетаются. Так, аббат Рейналь в 1770 г. пишет свою *Философскую и политическую историю учреждений и торговли европейцев в обеих Индиях*<sup>12</sup>.

Революция 1789 г., в результате которой в XIX в. к политической власти пришла буржуазия, не станет покушаться на привилегии политической истории. Романтизм хотя и поколебал главенство политической истории, но не разрушил его. Шатобриан, сумевший признать — полностью ее отвергая — современность как в истории, так и в политике и идеологии, остается в одиночестве<sup>13</sup>. Гизо, в еще большей степени, чем Огюстен Тьерри, направляет историю в русло истории цивилизации<sup>14</sup>; но, озабоченные прежде всего стремлением подчеркнуть важность выдвижения буржуазии на авансцену истории, оба они остаются в тенетах политической истории. Впрочем, «победившие буржуа» не только обращают себе на пользу достоинство политической истории, но и продолжают пользоваться плодами монархической и аристократической моделей истории: у класса-высочки неизбежно культурное отставание, нувориши остаются приверженцами традиционных пристрастий. Мишле представляет собой одинокую вершину. Обращаясь непосредственно к Франции, отметим, что свои передовые позиции политическая история уступила только в конце XIX в.; но затем, отступая под ударами новой истории, движущейся вперед на плечах новых общественных наук: географии и особенно экономики и социологии, она и вовсе сдает оборону. Видал де Лабланш, Франсуа Симиан, Дюркгейм — сознательно или нет — стали крестными отцами новой истории, родителями которой считаются Анри Берр, основатель журнала *Revue de synthèse historique* (Журнал исторического синтеза) (1901), и, конечно же, Марк Блок и Люсьен Февр вместе с их журналом *Annales d'histoire économique et sociale* (Анналы экономической и социальной истории).

На примере Фукидида Раймон Арон показал, сколь тесно политическая история связана с рассказом и событием<sup>15</sup>. Политическая история, история повествовательная, история событийная — триада, к которой «школа Анналов» питает особую неприязнь. Это «историзирующая» история, история «дешевая», поверхностная, не видящая за деревьями леса. Ее место должна занять история глу-

**407**

бинных процессов: экономических, социальных, ментальных. В самой главной книге, созданной «школой Анналов», — *Средиземноморье и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II* Фернана Броделя (*Fernand Braudel. La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1959)

— история сослана в третий раздел монографии, которая является отнюдь не венцом работы, а, я бы даже сказал, ее обузой. История политическая, бывшая прежде «становым хребтом» истории, становится ее атрофированным придатком. Теперь это «копчик» истории.

Однако, вступая в контакт с социальными науками, которые оттолкнули ее на задворки исторических штудий, политическая история, заимствуя у своих притеснителей проблематику, методы и духовный подъем, постепенно начала обретать силу непосредственно на историческом поле. Этот новый подъем преображенной политической истории мы и попытаемся описать на примере истории Средневековья. Первым и принципиальным вкладом социологии и антропологии в политическую историю является определение ее центрального понятия и основной цели исследования, каковым является понятие *власти*, и тех реалий, которые его составляют. Как отметил Раймон Арон, данное понятие и связанные с ним реалии присущи всем обществам и цивилизациям: «Проблема Власти вечна, независимо от того, копаем мы землю заступом или бульдозером»<sup>16</sup>. В связи с этим заметим, что в подавляющей части работ историков, занимающихся вопросами политики, используется словарь *власти*, а отнюдь не словарь *государства* или *нации*, независимо от того, идет ли речь о традиционных исследованиях или же об изысканиях, стремящихся по-новому осветить старые вопросы<sup>17</sup>. Скажем также, что марксизм-ленинизм, который можно обвинить в пренебрежении политической историей и рефлексировании над *политическим* как таковым, долгое время проявлял интерес исключительно к государству и нации<sup>18</sup>. И наконец, последнее замечание: там, где политическое отсылает к идее поверхностного и внешнего, власть внушает понятие центра и глубины. Так как «история поверхностная» уступила место «истории глубинной», то политическая история в качестве истории власти вновь обретает вербальное достоинство, которое связано с изменением ментальности. Предчувствуя эти перемены, Марк Блок незадолго до смерти написал: «Можно было бы многое сказать по поводу слова «политическое». Но зачем же неизбежно превращать

**408**

его в синоним поверхностного? Напротив, разве история, совершенно законно сосредоточившись на эволюции способов управления и судьбе управляемых масс, не должна, дабы полнее отвечать своей задаче, попытаться понять изнутри те явления, которые она выбрала предметами своих наблюдений?»<sup>19</sup>

Тем не менее история глубинных политических процессов началась с изучения прежде всего внешних факторов: знаков и символов власти.

Здесь следует привести в пример труды П.Э. Шрамма. В своих многочисленных работах, вершиной которых является величественный свод «Знаки власти и государственная символика» (*Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*)<sup>20</sup>, автор наглядно показал, что предметы, бывшие в Средние века характерными признаками держателей власти: корона, трон, скипетр, держава, жезл правосудия и т. д., нельзя изучать в отрыве от ритуалов и церемоний, в которых они использовались; смысл их можно объяснить только в контексте политического символизма, где они обретают свое подлинное значение<sup>21</sup>.

Символизм вошел в плоть и кровь семиотики религии, превратившей политическое в область сакрального. Из всех имевшихся в распоряжении регалий — знаков для широкого применения — особенно часто заимствовался один предмет, имевший отношение, с одной стороны, к сущности политико-религиозной символики, а с другой — к институтам, в которых эта символика воплощалась; предмет этот — корона. Превращаясь из материального объекта в конкретное королевство или в абстрактную монархию в ходе обряда коронации<sup>22</sup>, корона фокусирует весь политический пейзаж Средневековья, связывая царское наследие Античности и монархические традиции Нового времени.

О поливалентной символике короны в Средние века<sup>23</sup> недавно напомнил нам Жорж Дюби в связи с терновым венцом, для которого в Париже Людовик Святой приказал выстроить подле королевского дворца Капетингов часовню Сент-Шапель.

Теперь пора вспомнить о методологических проблемах. Не связан ли призыв изучать «политические» предметы со спецификой эпохи? Не из-за того ли, что в период раннего Средневековья письменных текстов относительно мало? Не имеем ли мы здесь дело, скорее, со случайной методикой, нежели с действительно новой, общезначимой проблематикой?

#### 409

Как ни странно, но историки, наиболее интересующиеся этим аспектом средневековой политической символики, похоже, согласны с подобными возражениями и умаляют значение своих исследований. Так, П.Э. Шрамм пишет: «Изучение конкретных символов власти должно дополняться изысканиями в области символики власти в целом. Это означает, что исторический поиск, первоначально опиравшийся главным образом на тексты хроник, в дальнейшем, благодаря привлечению таких документов, как письма, юридические акты и т. д., стал более целенаправленным; однако впереди еще множество дорог, которые предстоит пройти, прежде чем материал можно будет систематизировать. Оказалось, что в распоряжении имеется значительно больше предметов и документов, чем предполагалось ранее, и уже есть определенные успехи в разработке адекватной методики их отбора. Таким образом, существующая на сегодняшний день картина может быть дополнена и расширена. Ибо знаковые предметы, используемые тем, кто правит, свидетельствуют главным образом о его чаяниях и требованиях; они говорят об этом гораздо яснее, нежели другие доступные источники. Данное утверждение применимо прежде всего к тем векам, для которых количество письменных источников крайне ограничено»<sup>24</sup>. Роберт Фольц, также полагая, что различные источники могут помочь выявить столь же разнообразные реалии, пишет: «Документы, вышедшие из канцелярий, визуальные изображения, литургические обряды, внешние отличия (одежда и эмблематика) — таковы, наряду с некоторыми нарративными текстами, наши основные источники получения информации о первой половине Средневековья, когда политические формы выражались в первую очередь символами и только во вторую — понятиями. С XII в., с возобновлением юридических студий, в интересующих нас источниках начинает возрастать объем теоретических обоснований»<sup>25</sup>.

Однако, подобно другим отраслям исторической науки, обновленная политическая история должна отбросить предрассудок, согласно которому неписьменные свидетельства привлекаются только за неимением лучшего, то есть текстов. Надо изучать историю, используя все имеющиеся источники, извлекая из каждого ту информацию, которую он может дать, и устанавливая иерархию этой информации в зависимости от системы ценностей эпохи, а не предпочтений историка — что, разумеется, не мешает историку на следующем этапе исследования трактовать данные прошлого со-

гласно требованиям сегодняшней науки и ее инструментария. Во все эпохи имеется свой, обладающий определенной смысловой нагрузкой политический ритуал, в котором историку предстоит разобраться и который является одним из наиболее важных аспектов политической истории.

Одним из самых значительных результатов обращения политической истории к изучению символики и ритуала стала переоценка значимости королевской власти в политической системе феодализма. До сих пор господствовало мнение, что институт монархии и феодальная система являлись антиподами и, только когда в конце Средневековья феодализм начал рушиться, монархическая власть широким шагом двинулась к абсолютизму. Поощряя распространение фьефов, Карл Великий незаметно для себя создал силу, ставшую постепенно разрушать общественные властные структуры, которые он пытался восстановить, и подчинять себе королевскую власть, которую, как ему казалось, он сумел оградить от любых поползновений, придав ей императорское достоинство. Подобное видение проблемы сегодня признано ложным и изначально, и по конечным своим результатам; оно было обусловлено неумением дистанцироваться от ложного престижа Государства и переключиться на поиски источников и изучение природы власти. Напротив, в свете новых перспектив, отвергающих устаревшую концепцию государства, установлено, что королевская власть раннего Средневековья, и в частности каролингской эпохи, существовала во всей своей полноте и феодальный король обретал свою власть не вопреки феодальной системе, а внутри этой системы<sup>26</sup>.

Новая суть средневековой королевской власти, перевернувшая прежние представления о политической истории Средневековья, была выявлена с помощью методов сравнительной истории, заимствованных ею у антропологии и истории религий. Произшедший переворот нашел свое выражение в ряде коллективных трудов. Главным предметом обсуждения на XIII Международном конгрессе по истории религий, состоявшемся в 1955 г. в Риме, равно как и сборника *The Sacral Kingship — La Regalità Sacra* («Сакральный характер королевской власти»), вышедшего вскоре после конгресса, стала тема: *Король-божество и сакральный характер верховной власти*<sup>27</sup>; но доля исследований по истории средневекового Запада в этом сборнике была невелика<sup>28</sup>. Зато выпущенный спустя несколько лет в Констанце очередной коллективный труд «Сообщения и

#### 411

исследования» (*Vorträge und Forschungen*) был целиком посвящен проблемам королевской власти в Средние века; авторами его были члены Кружка по изучению истории Средневековья, возглавляемого Теодором Майером. Тем временем параллельно с работами Шрамма стали выходить исследования Эрнста Г. Канторовича. Написав объемную монографию о величайшем государе Средневековья, Фридрихе II<sup>29</sup>, автор принялся исследовать обряды средневекового культа государей на примере литургических аккламаций<sup>30</sup>; изыскания завершились созданием шедевра — книги под названием *Два тела короля* (1957), где он в общем историческом контексте изложил концепцию политической теологии Средневековья, дающей один из основных ключей к пониманию этой эпохи<sup>31</sup>.

Урожайным стало для истории Средневековья поле, первую борозду на котором проделал сэр Джеймс Джордж Фрэзер, чьи исследования магического происхождения королевской власти<sup>32</sup>, несомненно, находятся у истоков исторических штудий, посвященных королевской власти в Средние века, вне зависимости от того, сознают ли это сами историки или нет, признают они это или нет. Нашелся историк, который не скрыл, что он не во всем был согласен с Фрэзером, и продолжил исследования, используя исключительно исторические методы. Этим историком был Марк Блок, чей новаторский труд *Короли-чудотворцы*, вышедший в 1924 г.<sup>33</sup>, и по сей день продолжает оставаться передовым и заслуживает особого разговора. В своей объемной книге Марк Блок не ограничивается описанием проявлений чудотворного дара, которым наделяют королей Франции и Англии, исследованием его со времени возникновения и до исчезновения, а также объяснением его сути. Автор стремится отыскать пружины коллективной психологии, приводимые в действие верой в королевский дар, исследует «популярность» «королевского чуда» (гл. I книги II) и пытается объяснить, «как все в него поверили» (с. 177—250). Иначе говоря, он создает модель исследования *политических ментальностей*, которая, примененная к одному, оригинальному по своей природе, явлению, подходит для изучения общих форм ментальности и чувствительности. Однако история ментальностей пока еще представляет собой в основном не возделанное поле, а участок его, отведенный ментальностям политическим, и вовсе не тронут или

почти не тронут. Разумеется, невозможно применить к людям Средневековья те же методы исследования общественного мнения, кото-

**412**

рые применяются сегодня для изучения современных политических ментальностей. Однако это не означает, что следует отказаться от попыток исследовать общественное мнение Средневековья и исключить данную проблематику из исторической науки<sup>34</sup>.

Отметим также, что политическая история и общественные науки, повлиявшие на недавнее ее изменение, предпринимая симметричные шаги, нередко двигались навстречу друг другу. Как мы уже видели, заимствование из антропологии методик для изучения королевской власти преобразило и обогатило политическую историю Средневековья. Средневековая королевская власть сделалась более понятной в свете сравнительных исследований архаических или «примитивных» монархий. Уйдя от бурь, бушующих на поверхности истории событийной, средневековая политическая история погрязла в зоне диахронических плоскостей, раннеисторических и праисторических социумов.

Со своей стороны антропология также «распахнула двери» «историческим» перспективам; значительная территория ее удела все больше и больше привлекает внимание ученых и исследователей: территория политической антропологии<sup>35</sup>. Политическая антропология признала существование в так называемых обществах «без истории» деструктивных и конфликтных структур, свидетельствующих о наличии у этих обществ политической истории. Она выявила совместимость динамической социальной истории с антропологическим видением обществ и цивилизаций, а также доказала, что политическая история, повернувшись лицом к антропологии, нисколько не утратила своей динамики и даже смогла обнаружить в ней — марксистские или иные — схемы классовой борьбы<sup>36</sup>. Впрочем, средневековый словарь и менталитет частично позволяют описать структуры и модели поведения в политических терминах. Верхушка общества в средневековых текстах нередко именуется словом *potentes, puissants*, «власть имущие» (которым чаще всего противостоят *pauperes, pauvres*, «бедные»), или словом *superiores* «высшие по положению» (которым противостоят *inferiores*, «занимающие более низкое социальное положение»)<sup>37</sup>.

Таким образом, легитимность обретают изыскания, направленные на распознавание в базовых феноменах различных областей истории Средневековья *политического измерения*, то есть соотношения данных явлений с *властью*.

**413**

Самым ярким примером тому является теория, согласно которой *земельные сеньории «с поземельным налогом»*, экономическая эксплуатация которых влекла за собой определенные поборы, в разные сроки, преимущественно к тысячному году, уступают место сеньориям, основанным на способности управлять, на регламентации и суде сеньора, и превращаются в *баналитетные земли* (от слова *ban* — «юрисдикция сеньора»). Таким образом, вся феодальная структура в конечном счете получает *политическую окраску*<sup>38</sup>. Такая концепция феодального общества, объясняемая в том числе и через производственные отношения, без сомнения, заслуживает внимания, ибо подчеркивает важность для функционирования феодальной системы «политических» связей в широком их понимании, а также значимость политических форм в историческом развитии. «Политическую» перспективу можно найти и в истории культуры. Образование — это власть и одновременно инструмент власти. Пропасть между *litterati* (образованными) и *illitterati* (необразованными), долгое время пролежавшая между клириками и мирянами, вне зависимости от того, какой властью эти последние были наделены, показывает, что социальное расслоение происходит на основании обладания различными формами власти или, соответственно, неимения таковых, а также на основании причастности или непричастности к властным структурам. Например, начиная с XIII в. отношения университетских корпораций с властью можно охарактеризовать как двойственные. С одной стороны, университетский мир формально стремится организовать себя как род верховной власти наряду с властью церковной и властью королевской: *Studium* (знание) рядом с *Sacerdotium* (священством) и *Regnum* (царством)<sup>39</sup>. Следовательно, все, кто пользуется привилегиями *знания*, причастны и к его власти. С другой стороны, результатом — или целью — обучения и университетских званий становится занятие в мирском или церковном обществе определенного поста, места, которое делает того, кто его занимает, причастным к власти. Если бы, несмотря на имеющиеся трудности, осуществить просопографию «выпускников» средневековых университетов<sup>40</sup>, то, возможно, удалось бы определить степень влияния данной социальной группы на управление средневековым обществом. Такое исследование, несомненно,

выявило бы, используя известный термин Ч.Р. Миллса, характер и роль университетского страта как *power elite* (властной элиты).

**414**

Несомненно, плодотворным для определения характера развития политической истории Средневековья могло бы стать исследование функциональной схемы Э. Дюмезиля, описанной им для индоевропейских обществ и примененной к Средним векам. Известно, что используемая уже с IX в. схема принимает свою стереотипную форму в XI в.: *oratores, bellatores, laboratores*, «молящиеся, воюющие, работающие». Установив, как и почему вновь возникло это разделение и какова была его ментальная, интеллектуальная и политическая эффективность, мы, без сомнения, смогли бы точнее определить различные аспекты власти в Средние века, их структуру, их соотношения, их функционирование. На наш взгляд, в этой схеме мы смогли бы найти одну из идеологических основ королевской власти, стоявшей над всеми тремя сословиями и выступавшей в роли арбитра<sup>41</sup>.

Говоря об использовании для исследовательских целей «политического» анализа в широком смысле, мы утверждаем, что применять его можно везде, даже в сфере искусства. И здесь дело не только в необходимости определить бремя «заказа», преобладающее над формами, содержанием и эволюцией искусства<sup>42</sup>. Речь должна идти прежде всего о том, чтобы определить, в чем власть произведений искусства подобна власти как таковой. Мне кажется, что Эрвин Панофски предпринял подобного рода исследование, соединив с помощью поливалентного понятия *ordre* (порядок) (и иерархия) готический стиль с развитием схоластики и оба эти явления — с социально-политическим порядком, воплощением которого на рубеже XIII в. в Иль-де-Франсе являлась монархия Капетингов<sup>43</sup>.

Пьер Франкастель<sup>44</sup> не только показал, что политические деятели — Медичи во Флоренции, патриции в Венеции — осознали «могущество символических образов пространства» и превратили их в инструменты собственной политики<sup>45</sup> («Венера Боттичелли отражает определенную политику»), но и связал новые принципы изображения пространства, учитывающие законы перспективы, со сменой ментальности, с подчинением мифотворческой мысли «экономической и социальной политике дарения».

В области истории религии можно привести в качестве примера тесные связи между еретическими движениями и политическими партиями — исследование этого вопроса только начинается<sup>46</sup>. В рамках комплексного географического, социологического и культурного подхода можно было бы, взяв за образец многочис-

**415**

ленные социологические исследования современной городской среды<sup>47</sup>, выявить в городах, и в частности в средневековых городах, формы выражения и способы городского управления, а также тех, кто это управление осуществляет. В. Браунфельс выполнил подобное исследование на материале городов Тосканы<sup>48</sup>.

Наконец, мы видим, как вырисовывается — и хотелось бы видеть эту иерархию более дробной — дифференциальная политическая история, расположенная на различных уровнях, применительно к которым Фернан Бродель выдвинул понятие «ритмов истории»<sup>49</sup>. За короткое время традиционная политическая история, состоящая из описаний волнующих событий, переходит на новый, более глубинный уровень, уровень социального анализа с применением количественных методов и созданием базы источников для будущего изучения ментальностей. В развернутом времени конъюнктуры выстраивается модель движений большой длительности, разработанная Франсуа Симианом, история стадий развития политической истории, где, как того хотелось Фернану Броделю, преобладающей наверняка станет «социальная» история в широком смысле — то есть политическая история с социологическим уклоном. Также было бы полезно, соединив историю «политическую» и «просто» историю с историей экономической, выделить между ними общий сектор, посвященный изучению соотношения вековых экономических тенденций и кратких экономических циклов развития, завершающихся как высшими, так и низшими точками на событийной кривой, иначе говоря — сектор истории кризисов, провозвестников новых структур и их динамизма, выявляемых в результате общественных потрясений. Наконец, политическая история была бы «почти неподвижной», если бы, как выявила политическая антропология, она не была связана с конфликтами и, как следствие, с динамикой развития общества; речь идет о политической истории структур большой длительности, включающей в себя конструктивную и актуальную часть геополитики и исследования, проводимые на основе антропологических моделей. На каждом уровне особое внимание следовало бы уделить различным семиотическим

системам политического: словарю, ритуалам, моделям поведения, ментальностям. Таким образом, хотя в данный момент можно констатировать - как мы это и сделали в начале данного очерка — наличие определенного кризиса в области политического, тем не менее перспективность политических исследований с применением методов гу-

**416**

манитарных наук не вызывает сомнений. Свои понятия, свою лексику, свои методы вносит не только новая наука политология, но и - после хотя и дискредитированной, но по-прежнему актуальной геополитики — политическая социология и, как мы уже видели, политическая антропология; все эти направления, подобно живой струе, не дают политической истории превратиться в затхлое болото.

Как мы уже сказали, новая политическая история не похожа на прежнюю. Она занята выявлением структур, социальным анализом, семиотикой, поиском пружин власти. Однако реальная картина далека от оптимистической. Ибо как мы уже неоднократно подчеркивали, есть множество направлений, где либо еще не сделано ничего, либо работа только начинается; поэтому обновленную политическую историю, которую мы попытались описать, пока еще только предстоит создать.

Есть и более неблагодарная задача. Перед лицом новой политической истории, которую предстоит написать, традиционная политическая история — труп, однако труп этот еще предстоит уничтожить. Разумеется, азы политической истории остаются и всегда будут не только полезны, но и необходимы. Также нельзя обойтись и без хронологии политических событий и биографий политических деятелей. Ибо, несмотря на успехи демократии, политическая история всегда будет — не исключительно, но прежде всего — историей великих людей. Но именно благодаря политологии и социологии сегодня мы лучше, чем вчера, знаем, какова роль события и каковы социологические причины появления великого человека.

Однако существует опасность, что политическая история, сведенная в своей упрощенной форме до уровня популярных публикаций — книг, массовых журналов, со страниц которых она буквально не сходит, — вновь захватит историю научную. А сколько историков, изучающих экономику или культуру, ограничиваются изучением политической истории экономики или культуры, то есть истории политэкономии или культурной политики! Причина тому всегда одна и та же, именно ее изобличал Люсьен Февр, стремясь искоренить «историзирующую» историю: эта история «нетребовательна. Слишком нетребовательна»<sup>50</sup>. Она всегда готова довольствоваться полумерами: согласившись возвыситься от уровня событий и великих людей (и те, и другие всегда готовы вернуться с черного хода в политическую историю) до уровня ин-

**417**

статутов и социальных страт, она охотно останавливается на устаревших воззрениях государства или правительства. Она плохо обороняется против сугубо юридических концепций - о, это право, надежда человечества и пугало историков! Она готова затеряться в истории идей и политической мысли, объединив в себе сразу два поверхностных подхода: политический и идеологический. Она продолжает — совершенно добровольно — оставаться наиболее уязвимым направлением исторической науки, наиболее подверженным влиянию демонов прошлого. Так будет ли нам позволено подвести итоги, обратив внимание на очевидный факт, о котором, возможно, следует напомнить? Несмотря на обновление, политическая история, восстановленная с помощью других гуманитарных наук, не может претендовать на автономию. В период господства междисциплинарного подхода отгораживание обособленного отсека внутри отдельной науки особенно неприемлемо. По словам одного из основателей журнала «Анналы экономической и социальной истории», Люсьена Февра, «экономической и социальной истории не существует. Существует история как таковая во всей своей целостности»<sup>51</sup>; сегодня это положение верно как никогда. Следовательно, при создании моделей новой тотальной истории политическому измерению необходимо отводить столь же существенное место, какое в обществе отведено феномену власти, этому современному эпистемологическому воплощению политического. Говоря языком метафоры, наше время перестало быть эпохой анатомии, оно стало эпохой атома, и политическая история более не «становой хребет», но «ядро» истории.

### Примечания

\* Впервые опублик. на англ. яз.: *Is Politics still the backbone of History?*, *Deadalus*, hiver 1971, pp. 1—19; повторн. публ.: *Historical Studies Today*, ed. F. Gilbert et S. Graubard, New York, WW.Norton and C<sup>o</sup>., 1972, pp. 337-355. На рус. яз. опублик. также: *THESIS. Альманах (Теория и история экономических и социальных институтов и систем)*. М., 1994. Т. II. Вып. 4, с. 177-192. <sup>1</sup> Цит. по: *М. Блок. Апология истории, или Ремесло историка*. Пер. М. Лысенко. М., 1979, с. 96.

<sup>2</sup> Там же, с. 84.

<sup>3</sup> Цит. по: Ph. Wolff. L'étude des économies et des sociétés avant l'ère statistique // L'Histoire et ses méthodes, éd. Ch. Samaran, Bibl. de la Pléiade. Paris, 1961, p. 847.

<sup>4</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., 2-е изд., т. 13, с. 6—7.

<sup>5</sup> Например, во введении к специальному выпуску журнала «Recherches internationales à la lumière du marxisme», № 37, июнь 1963 г., объединившему работы по теме «Феодализм», издатели его пишут (с. 4): «В настоящем номере публикуются в основном труды, посвященные экономическим и общественным отношениям, и в меньшей степени статьи, затрагивающие надстроечные институты и вопросы культуры».

<sup>6</sup> К примеру, см. работу: J. Freund. L'Essence du politique. Paris, 1965, pp. 645 sq. Отчуждение политики от исторического процесса в учении Маркса представлено автором как безусловное, абсолютное и окончательное.

<sup>7</sup> Например, Шарль Сеньобос в 1924 г. в предисловии к своей книге «Политическая история современной Европы» (Charles Seignobos. Histoire politique de l'Europe contemporaine) заявил, что необходимо «установить, до какой степени поверхностные феномены политической жизни доминируют над глубинными феноменами экономической, общественной и интеллектуальной жизни» (цит. по: Ph. Wolff. Op. cit., p. 850).

<sup>8</sup> «Проблемы политической истории, как правило, немедленно становятся очевидными», — пишет Хейзинга (The Task of Cultural History // Men and Ideas. Meridian Books, New York, 1959, p. 27).

<sup>9</sup> См., например: J. Huizinga. The political and military significance of Chivalric Ideas in the late Middle Ages // Men and Ideas, pp. 196—197.

<sup>10</sup> A. Touraine. Sociologie de l'action. Paris, 1965, chap. VI. Le système politique, p. 298. Эта «двойная шаткость» обусловлена, во-первых, опасностью подмены изучения политических отношений, с одной стороны, структурным анализом, а с другой — историей, а во-вторых, неустойчивым положением самой политической теории, пребывающей в подчинении то у политики, то у политической философии, составляющей часть философии истории.

<sup>11</sup> E. Morin. Introduction à une politique de l'homme. Paris, 1965; rééd. 1969, pp. 9—10, La politique en miettes.

<sup>12</sup> В английском языке появление двух терминов: *policy* (политика) и *polity* (государственное устройство) (в XIV в. во французском

## 419

появилась форма *policie*, однако она не прижилась), к которым добавилось еще слово *politics* (политический), перекрыло поле политической науки и, как следствие, политической истории. Если французские философы XVIII в. ищут — или позволяют навязать себе — некий компромисс между историей философской и историей политической, резонно задаться вопросом, не существует ли в Англии еще более радикальных сомнений, заставляющих колебаться между «историческим» и «политическим» — понятиями, связанными между собой и одновременно противостоящими друг другу. Возможно, именно эти колебания и породили названия, подобные заголовку анонимного труда, вышедшего в Лондоне в 1706 г.: *Исторический и политический очерк, в коем посредством диспута определяется сходство и подобие древнего правления и правления нынешнего* (см.: J.A.W. Gunn. The Civil Polity' of Peter Paxton // Past and Present, 40, juillet 1968, p. 56).

<sup>13</sup> См. предисловие Шатобриана к его «Историческим этюдам» (1831).

<sup>14</sup> Программа, изложенная в *Курсе современной истории*: История цивилизации в Европе, начиная с падения Римской империи и до Французской революции, 1828, 1-я лекция. Обширные отрывки из текстов Шатобриана и Гизо опубликованы в: J. Ehrard, G. Palmade. L'Histoire. Paris, 1969, pp. 189-193, 203-207.

<sup>15</sup> R. Aron. Thucydide et le récit historique // Theory and History, I, 1960, № 2, repris dans Dimensions de la conscience historique. Paris, 1961, pp. 147-197.

<sup>16</sup> Thucydide et le récit historique // Dimensions..., p. 189.

<sup>17</sup> К традиционным исследованиям относится работа: F.M. Powicke. Reflections on the Medieval State // Transactions of the Royal Historical Society, 4<sup>e</sup> série, vol. XIX, 1936, к новаторским — работы Б. Гене: B. Guenée. L'Histoire de l'État en France à la fin du Moyen Âge vue par les historiens français depuis cent ans // Revue historique, CCXXXII, 1964, pp. 331-360; État et nation en France au Moyen Âge, ibid. // CCXXXVII, 1967, pp. 17-30; Espace et État dans la France du bas Moyen Âge // Annales E.S.C., 1968, pp. 744—758. Отметим, что слово *власть*, правда, в сопровождении эпитета фигурирует в заголовке новаторской статьи: E. Lavissee. Étude sur le pouvoir royal au temps de Charles V // Revue historique, XXVI, 1884, pp. 233-280, где автор пытается, перешагнув через описания институтов, добраться до реалий ментальных. М. Блок подчеркнул наличие связи меж-

## 420

ду историей государства и историей одной или нескольких наций: «Похоже, что история идеи Государства с трудом отделяется от истории и идеи нации и патриотизма» (Revue historique, CXXVIII, 1918, p. 347).

<sup>18</sup> О пристальном интересе марксистов к государству свидетельствуют уже сами заголовки работ: Ф. Энгельс. Частная собственность и государство; В.И. Ленин. Государство и революция. О двух значениях термина *нация* у Маркса и Энгельса (нация «в современном смысле слова, обозначающая категорию развивающегося капитализма», и нация в более общем, латинском, этническом смысле) см.: A. Pelletier, J.J. Goblott. Matérialisme historique et histoire des civilisations. Paris, 1969, p. 94 sqq.

<sup>19</sup> См.: Mélanges d'histoire sociale, 1944, p. 120, цит. по: B. Guenée. Op. cit. // Revue historique, CCXXXII, 1964, p. 345, n. 2.

<sup>20</sup> Schriften der Monumenta Germaniae Historica, XIII, 3 Bd., 1954, 1956.

<sup>21</sup> Данная точка зрения была изложена П.Э. Шраммом в резюме его сообщения на Конгрессе историков в Риме в 1955 г.: Die Staatssymbolik des Mittelalters // X Congresso Internazionale di Science storiche. Roma, 1955, vol.

VII, Riassunti delle comunicazioni, pp. 200-201.

<sup>22</sup> Политическая панорама конца Средневековья представлена в коллективном труде: Corona Regni, Studien über die Krone als Symbol des Staates im späten Mittelalter. M. Hellmann ed. Weimar, 1961. Среди многочисленных работ, посвященных символике короны в Средние века, напомним страницы (336—383), посвященные «короне как вымыслу»: E.H. Kantorowicz // The King's Two Bodies, cité infra p. 342, n. 4.

<sup>23</sup> «Не случайно знаковая реликвия, которую Людовик Святой приказал доставить в Париж и поместить в часовню своего дворца, — это терновый венец, обладающий двойной символикой — королевской власти и принесенной жертвы» (Le Monde, 29 avril 1970, p. 13).

<sup>24</sup> См. прим. 21.

<sup>25</sup> См.: L'Idée d'Empire en Occident du V<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle. Paris, 1953, p. 6.

<sup>26</sup> О королевской власти в период раннего Средневековья см.: M. Wallace-Hadrill. The Long Haired Kings. London, 1963; F. Graus. Volk, Herrscher und Heiliger in Reich der Merowingen. Prague, 1965; W. Ullmann. The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship. London, 1969. Жорж Дюби подчеркивал значимость королевской

#### 421

модели власти, существовавшей в недрах феодального общества: Problèmes de stratification sociale (1966), publiés par R. Mousnier. Publ. de la Fac. des Lettres et Sciences humaines de Paris—Sorbonne, série «Recherches», t. XLIII. Paris, 1968. См. также: K. Gorski. Le Roi-Saint: problème d'idéologie féodale // Annales E.S.C., 1969, pp. 370—376.

<sup>27</sup> Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle religioni, onybn: Florence, 1956.

<sup>28</sup> Studies in the History of Religious, Supplements to NVMEN IV, The Sacral Kingship — La Regalità Sacra. Leyde, 1959. Среди пятидесяти шести сообщений только четыре посвящены средневековому Западу (M. Maccarrone. Il sovrano «Vicarius Dei» nell'alto medio evo, pp. 581-594; M. Murray. The Divine King, pp. 595-608; L. Rougier. Le Caractère sacré de la royauté en France, pp. 609—619; J.A. Bizet. La Notion de royaume intérieur chez les mystiques germaniques du XIV<sup>e</sup> siècle, pp. 620—626).

<sup>29</sup> E.H. Kantorowicz. Kaiser Friedrich der Zweite. Berlin, 1927; Ergänzungsband. Berlin, 1931.

<sup>30</sup> ID., Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship. Berkeley — Los Angeles, 1946.

<sup>31</sup> ID., The King's Two Bodies. A study in Mediaeval Political Theology. Princeton, 1957.

<sup>32</sup> The Golden Bough, Part.I. The magic art and the evolution of Kings. London, 1890. Lectures on the early history of Kingship. London, 1905.

<sup>33</sup> Рус. пер. издан в 1998 г.: М. Блок. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и Англии. Пер. В.А. Мильчиной. М., 1998. — Прим. перев.

<sup>34</sup> См.: Joseph R. Strayer. The Historian's Concept of public opinion // M. Komarovsky, ed. Common Frontiers of the Social Sciences. Glencoe, 1957. В работе: Marvin B. Becker. Dante and his literary contemporaries as political men // Speculum, 1966, p. 674, n. 28, автор привлекает внимание читателя к «забытой теме языка и фигур речи средневековых политиков» и цитирует статью: E.H. Kantorowicz. Christus-Ficus // Synopsis: Festgabe für Alfred Weber. Heidelberg, 1949, pp. 225-235.

<sup>35</sup> См.: E.E. Evans-Pritchard. Anthropology and History, 1961; Georges Balandier. Anthropologie politique. 1967.

#### 422

<sup>36</sup> Имеется определенная несовместимость между точкой зрения, изложенной в работе: J. Freund. L'Essence du politique, где утверждается, что «классовая борьба является всего лишь одним из аспектов борьбы политической» (op. cit., p. 538), и марксистской точкой зрения, согласно которой любые формы политической борьбы отражают борьбу классов. Нам кажется, что если оставить в стороне догматику и закоснелые методы анализа, то марксистская точка зрения, на наш взгляд, более верна, более плодотворна и эффективна, о чем свидетельствует труд Д. Гракко (G. Gracco. Società e tato nel medioevo veneziano (secoli XII-XIV). Firenze, 1967), где автор анализирует перипетии классовой борьбы в политической истории Венеции.

<sup>37</sup> См.: K. Bosl. Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum «Pauperismus» des Hochmittelalter in Alteuropa und die moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner. Göttingen, 1963, pp. 60—87; J.Le Goff. Le vocabulaire des catégories sociales chez saint François d'Assise et ses premiers biographes // Ordres et classes (Saint-Cloud, 1967). Paris-La Haye, Mouton, 1973, pp. 93-124.

<sup>38</sup> Концепция баналитетного сеньориального владения изложена Ж. Дюби в его диссертации: La Société aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles dans la région mâconnaise. Paris, 1953, и работе: L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval. Paris, 1962, t. II, livre III: XI—XIII<sup>e</sup> siècle. La Seigneurie et l'Économie rurale. Тема власти посвящены работы: Gouvernants et Gouvernés, t. XXV, 1965 (série: Recueils de la Société Jean Bodin); J. Dhondt. «Ordres» ou «puissances». L'exemple des États de Flandre // Annales E.S.C., 1950, pp. 289-305, а также раздел в монографии М. Блока «Феодальное общество»: M. Bloch. La Société féodale. 1939, t. II, livre II, Le gouvernement des hommes.

<sup>39</sup> См.: H. Grundmann. «Litteratus-illitteratus». Der Wandlung einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter // Archiv für Kulturgeschichte, 40, 1958. ID., Sacerdotium-Regnum-Studium zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert // Archiv für Kulturgeschichte, 34, 1951.

<sup>40</sup> Мы попытались обрисовать путь выходцев из университетской среды, проделанный ими с конца XII и по XIV в., от социо-профессиональной корпорации до вхождения во властные структуры. Ж. Ле Гофф. Интеллектуалы в Средние века. Долгопрудный, Аллегропресс, 1997.

#### 423



<sup>41</sup> Ж. Дюмезиль посвятил идеям трехчастного функционального деления индоевропейского общества множество увлекательных работ, и среди них: *Idées romaines*. Paris, 1969, в которой автор ставит ряд вопросов, относящихся к средневековому Западу. Также см. работы: J. *Batany*. Des «Trois Fonctions» aux «Trois États»? // *Annales E.S.C.*, 1970, № 5; J. *Le Goff*. Note sur société tripartite, idéologie monarchiques et renouveau économique dans la Chrétienté du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle//Europe au IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle, éd. T. Manteuffel, A. Gieyztor. Varsovie, 1968, pp. 63-71.

<sup>42</sup> См.: J. *Evans*. Art in medieval France. A study in patronage, 1948.

<sup>43</sup> E. *Panofsky*. Gothic architecture and scholasticism. New York, 1957; R. *Branner*. Saint Louis and the court Style in Gothic Architecture. London, 1965.

<sup>44</sup> P. *Frankstel*. Peinture et Société. Naissance et Destruction d'un espace plastique. De la Renaissance au cubisme, 1951.

<sup>45</sup> О значении «Весны» Боттичелли см.: P. *Frankstel*. La Réalité figurative. Paris, 1965; La Fête mythologique au Quattrocento, p. 241; Un mythe politique et social du Quattrocento, p. 272. См. также: Gombrich. Botticelli's mythologies. A study of the neo-platonic symbolism of its circle // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 1945; P. *Frankstel*. La Figure et le lieu. L'ordre visuel du Quattrocento. Paris, 1967.

<sup>46</sup> См.: R. *Manselli*. L'eresia del male. Napoli, 1961 ; Les hérétiques dans la société italienne du XIII<sup>e</sup> siècle // Hérésies et Sociétés dans l'Europe préindustrielle, XI<sup>e</sup> — XVIII<sup>e</sup> siècle. В представленных Ж. Ле Гоффом материалах коллоквиума, состоявшегося в Рюаомоне (J. *Le Goff*. Paris-La Haye, 1968, pp. 199—202), подчеркивается тесная связь между «ересью катаров и влиятельной политической партией гибеллинов». Стоило бы провести социологическое сравнение между религиозной сектой и политической партией.

<sup>47</sup> Сошлемся на Международный коллоквиум в Амстердаме (1967) «Городская структура и внутригородское устройство», а также работу: W. *Polsby*. Community Power and Political Theory. New Haven, 1963, и «антиисторические» работы: Manuel *Castells*. Le centre urbain. Projet de recherche sociologique // Cahiers internationaux de sociologie, 1969, pp. 83—106, и Vers une théorie sociologique de la planification urbaine // Sociologie du Travail, 1969, pp. 413-443; все эти труды написаны в современном ключе.

## 424

<sup>48</sup> W. *Braunfels*. Mittelalterliche Stadtbaukunst der Toskana. Berlin, 1953.

<sup>49</sup> В частности, в предисловии к работе: La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philipp II. Paris, 1949, также изд. в: *Écrits sur l'histoire*. 1969, pp. 11-13.

<sup>50</sup> Л. *Февр*. Бои за историю. Пер. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича, Ю.Н. Стефанова. М., 1991, с. 25.

<sup>51</sup> Там же, с. 71.

## 425

# ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ\*

Абеляр, Пьер (1079—1142), французский мыслитель 177, 185, 382

Августин Блаженный, Аврелий (354—430), один из Отцов Церкви, философ 11, 79, 115, 117, 149, 159, 161, 177, 178, 185, 284, 300, 316, 333, 350-356, 362-364, 371, 382

Августин Кентерберийский (? — 604), один из Отцов Церкви, проповедник, епископ (с 597) 179

Авель, библейский персонаж 85

Авраам, патриарх, библейский персонаж 86

Агарь, библейский персонаж 86

Адам, библейский персонаж 85, 86, 177, 361

Адриан (76—138), римский император (с 117) 344

Александр Великий (356—323 до н.э.), царь Македонии (с 336) 55, 56, 248

Александр Гальский (ок. 117-1245), теолог и философ, родом из Англии 116, 124

Алипий, ученик и друг Блаженного Августина 353

Алкуин (730-804), английский монах, приближенный Карла Великого 117

Альберик из Сеттефрати (род. ок. 1100), монах монастыря Монте-Кассино 145

Альберт Великий (ок. 1193—1280), немецкий философ и теолог 116, 294, 301

Альберти, Леон Баттиста (1404—1472), итальянский ученый, архитектор, теоретик искусства 15

Альенора Аквитанская (1122—1204), жена Генриха II Плантагенета, внучка первого трубадура Гильема IX де Пуатье, герцога Аквитанского 68.

Амвросий Медиоланский (ок. 340-397), один из Отцов Церкви, христианский писатель 176, 362, 366

Андреа, Джованни (кон. XV в.), папский библиотекарь 31

Андрокл, римский раб (I в.), приручивший льва; этот эпизод упоминается в «Аттических ночах» Авла Геллия 230

Антоний (Великий) (251—356), один из первых египетских отшельников-пустынников 87, 88, 178, 350

Арбогаст (ум. в 394), франк по происхождению, римский полководец 358

Арджуна, герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата» 194

\* В указатель включены имена исторических, мифологических и библейских персонажей (за исключением Девы Марии, а также двух главных антагонистов — Бога и Дьявола), упомянутые как в основном тексте, так и в авторских примечаниях, за исключением имен авторов, названных в библиографических ссылках, а также имен, входящих в состав названий литературных произведений. Литературные персонажи приводятся только в том случае, если они предположительно соответствуют реальным историческим личностям.

## 426

Ариадна, в греческой мифологии дочь царя Миноса, дала спасительный клубок Тесею («нить Ариадны») 26 Ариосто, Лудовико (1471-1533), итальянский поэт и драматург 192, Аристотель (384-322 до н.э.), древнегреческий философ 16, 294, 328, 343, 405

Аркадий Флавий (377-408), император Восточной Римской империи (с 395) 334  
 Артемидор из Далтиса (2-я пол. II в. ), греческий толкователь снов и писатель 331-333, 346,375,377, 386,387,390-393,399  
 Артемон Наталий, еретик, упоминаемый Евсевием в «Истории церкви» 349  
 Артур, легендарный король бриттов (V-VI вв.) 21, 68, 97, 189, 192, 207, 210, 223, 236, 238, 242, 244, 247, 249-251, 272, 275, 276  
 Асклепий, греческий бог врачевания 332  
 Афанасий Александрийский (ок. 295—373), богослов, автор «Жития св. Антония» 87  
 Беда Достопочтенный (673—735), англосаксонский историк и эрудит 115, 138, 162,399  
 Бедье, Жозеф Шарль Мари (1864—1938), французский филолог 223  
 Бекет, Томас (Фома Кентерберийский) (1118—1170), канцлер Англии (с 1155), архиепископ (с 1162) 34  
 Бенвенист, Эмиль (1902—1976), французский лингвист 131  
 Бенедикт (Нурсийский) (480—547), отшельник, основатель ордена бенедиктинцев и автор его устава 367, 392  
 Бенкин, лучник, убийца графа Фландрского 196  
 Бенуа де Сент-Мор (XII в.), французский поэт и историк 94, 196  
 Бернар Клервоский, (ок. 1091—1153), французский теолог-мистик 61, 93,95, 128,312  
 Бернарт Марти (сер. XII в.?), провансальский трубадур 95, 99  
 Берта (Бертрада) Большеногая (ум. в 783), жена короля франков Пи-пина Короткого, мать Карла Великого 55  
 Бертольд Регенсбургский (XIII в.), францисканский монах-проповедник 396  
 Бертран из Бара (Бар-сюр-Об) (1-я пол. XIII в.), трувер из Шампани 196  
 Беруль (XII в.), англо-нормандский трувер 195, 196, 223  
 Бодель, Жан (кон. XII в.), трувер из Арраса 154  
 Бонавентура (Джованни Фиданца) (1221—1274), итальянский философ-схоласт и мистик, глава францисканского ордена 111, 116  
 Бонифаций (Брюнон де Керфур) (ок. 974—1009), автор «Видения монаха Венлока» 138  
 Бонифаций VIII (Бенедетто Казтани) (ок. 1235-1303), римский папа (с 1294) 124  
 Босх (Бос ван Акен), Иероним (ок. 1460—1516), нидерландский живописец 55, 60  
**427**  
 Боттичелли, Сандро (Алессандро Филиппи) (1445-1510), итальянский живописец 414  
 Бозций Аниций Манлий Северин (ок. 480—524), христианский философ и римский государственный деятель 11  
 Брауншвейгские герцоги, династия, основанная в сер. XIII в. 81  
 Брейгель Старший, или Мужикский, Питер (между 1525 и 1530-1569), нидерландский живописец и рисовальщик 391  
 Брендан (Брандан) (484-577), ирландский монах 90  
 Бродель, Фернан (1902—1985), французский историк 407, 415  
 Брунгильда (534 - после 613 ), королева Австразии, бабка Тьерри II 91  
 Бруно фон Шауэнберг (2-я пол. XIII в.), епископ Оломоуцкий 107  
 Бурхардт, Якоб (1818-1897), швейцарский историк 15  
 Бурхардт (ок. 965-1025), епископ Вормсский 180  
 Бхима, герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата» 195  
 Бэкон, Роджер (1214-1249), английский философ и естествоиспытатель 14, 65  
 Валентин (годы деятельности 135-158, ум. в 161), основатель гностической школы в Риме 341  
 Валентиниан II Флавий (371—392), римский император (с 375) 358  
 Валер (2-я пол. VII в.), испанский аббат, автор «Видения монаха Бонелия» 138  
 Вас (ок. 1100 - ок. 1175), французский поэт и хронист 218  
 Вебер, Макс (1864-1920), немецкий социолог и историк 16, 178  
 Венера, римская богиня садов, любви 56  
 Вера (2-я пол. III в.), легендарная мученица-христианка 94  
 Вергилий Марон Публий (70—19 до н.э.), римский поэт 56,120,140, 328,336  
 Вернер Садовник (XIII в.), немецкий поэт 385, 386, 389, 390, 393-397  
 Вийон (Монкорбье), Франсуа (1431/2 - после 1462 или 1484?), французский поэт 386, 392  
 Видаль де Лабланш, Поль (1845-1918), французский географ 406  
 Викентий Леренский (ум. ок. 450), один из Отцов Церкви, теолог 100  
 Виллардуэн, Жоффруа де (ок. 1150 - ок. 1213), участник и историк IV крестового похода 296  
 Вильям Мальмсберийский (1090/1096 - после 1142), английский историк 139  
 Винцент из Бовэ (ум. в 1264), французский монах-доминиканец, писатель 139  
 Вольтер (Франсуа Мари Аруэ) (1694—1778), французский философ-просветитель, писатель и историк 37, 403, 406  
 Вулкан, римский бог огня 56  
 Гавриил, архангел, библейский персонаж 140  
 Гален (129-199), греческий врач 329  
 Гальберт из Брюгге, хронист 196  
 Гальфрид Монмутский (ум. в 1155), английский писатель 68, 192  
**428**  
 Гартман фон Ауэ (ок. 1170-1215), немецкий поэт 222, 228, 229, 233  
 Гарун аль Рашид (766—809), халиф из династии Аббасидов 234  
 Гвиберт Ножанский (1053-1124), французский хронист 94, 126, 139, 278,293,333,352,371  
 Гвидоне (1-я пол. XII в.), монах из монастыря Монте-Кассино 145  
 Генрих I (Боклерк) (1068—1135), английский король (с 1100) 387  
 Генрих II Плантагенет (1133-1189), английский король (с 1154) 34,67, 68, 193  
 Генрих IV (1050—1106), германский император (с 1056) 93  
 Генрих IV (1553-1610), французский король (с 1589) 34

Генрих, Молодой Король (1154-1183), старший сын Генриха II 67-69  
 Геньевра (Геневера, Гвиневера), жена легендарного короля Артура 240—244, 247, 248  
 Геракл, греческий герой, сын Зевса 194  
 Гераклит (из Эфеса) (ок. 554—483 до н.э.), греческий философ 371, 384  
 Герардо (XII в.), аббат, в 1110-1123 гг. возглавлял аббатство Монте-Кассино 145  
 Герардо Старинна (1354 - между 1409 и 1413), флорентиец, автор «Фиваиды» 101  
 Гервасий и Протасий, святые братья-мученики; останки обнаружены в 386 г. в Милане св. Амвросием 362  
 Гервасий Тильберийский (Жерве из Тильбери) (XII—XIII вв.), писатель, родом из Англии 19, 20, 50, 51, 53, 58, 60, 66-69, 70, 79, 81  
 Гермес, греческий бог, покровитель странников, торговцев; вестник богов 329  
 Гермипп из Берита, современник императора Адриана 344 Геродот (490/480 - 430/424 до н.э.), греческий историк 68, 132, 393, 400 Гесиод (ок. 700 до н.э.), греческий поэт 328, 376  
 Гиббон, Эдуард (1737—1794), английский историк 14  
 Гизо, Франсуа (1787—1874), французский историк 406, 419  
 Гильгамеш, герой шумерского и аккадского эпоса 139, 202  
 Гильом II (Добрый) (1154—1189), король Сицилии (с 1166) 68  
 Гильом Белорукий (2-я пол. XII в.), архиепископ Реймский 67 Гильом Овернский (ум. в 1249), епископ Парижский (с 1228) 100, 104, 116, 117, 297-299, 301-303  
 Гильом Оранжский, герой французского эпоса, прототипом которого считается Гильом Великий (ок. 755-812), правитель Испанской марки (с. 189) 95, 258, 287, 290  
 Гиральд Уэльский (Гиральд де Барри, Гиральд Камбрейский) (1147-1216), историки этнограф 50, 51, 58, 65, 68  
 Годрик (ум. в 1170), отшельник 89  
 Гомер (приблизит. VIII в. до н.э.), легендарный греческий поэт 194, 202, 328, 343, 346, 376  
 Гораций Флакк Квинт (65-8 до н.э.), римский поэт 316  
 Готфрид Страсбургский (нач. XIII в.), немецкий поэт 223  
**429**  
 Григорий X (Тебальдо Висконти) (1210-1276), римский папа (с 1271) 107-110  
 Григорий I Великий (ок. 540-604), римский папа (с 590) 11, 22, 115, 132, 150, 161, 174, 180, 346, 363-366, 368, 392  
 Григорий Святой (Григорий Богослов) (ок. 329 - ок. 390), один из Отцов Церкви 159  
 Григорий Турский (ок. 538—594), франкский историк 345, 359, 361, 362  
 Гуго Сен-Викторский (ок. 1096-1141), теолог и философ 117, 162, 180, 317  
 Гумберт, епископ Арльский 79  
 Гунтрамн (ум. в 593), король бургундов (с 561) 91  
 Гутенберг, Иоганн (ок. 1399-1468), немецкий изобретатель книгопечатания 16  
 Гюго, Виктор Мари (1802-1885), французский писатель 6  
 Давид, царь Израильско-Иудейского государства (X в. до н.э.) 105, 283  
 Даниил, праведник, пророк-мудрец, библейский персонаж 341, 363, 367, 387, 394  
 Данте Алигьери (1265-1321), итальянский поэт 120, 127, 139, 171  
 Дебюсси, Клод (1862—1918), французский композитор 6  
 Демокрит (460—371 до н.э.), греческий философ 328, 384  
 Джеффрей Гаймар, англо-нормандский автор «Истории англвов» (хроники XII в.) 196  
 Джотто (ди Бондоне) (1267- 1336), итальянский живописец 31  
 Диоген (Синопский) (ок. 412—323 до н.э.), греческий философ-киник 328  
 Дю Канж, Шарль де Фрей (1610-1688), французский лексикограф 13, 32  
 Дюркгейм, Эмиль (1858—1917), французский социолог 406  
 Ева, библейский персонаж 85, 158, 177, 200  
 Евгений Флавий (392-294), римский император (узурпатор) 358  
 Евклид (365-300 до н.э), греческий математик 123, 149  
 Еврипид (485/484 или 480 - 406 до н.э.), греческий трагедийный поэт-драматург 192, 194, 223  
 Евсевий Кесарийский (ок. 260 — ок. 340), церковный писатель и историк 349, 382  
 Елисей, библейский персонаж 144  
 Енос, сын Сифа, библейский персонаж 85  
 Енох, библейский персонаж 85  
 Жак де Витри (ок. 1175— 1240), французский проповедник и историк 122, 131, 134, 304, 306-313  
 Жан Антиохийский (ок. 1282) 82  
 Жан Бретель из Арраса 224  
 Жан де Винье ( ок. 1331) 82  
 Жан де Гарланд (1-я пол. XIII в.), поэт и грамматист 134  
 Жанна д'Арк (ок. 1412—1431), прозванная Девой, национальная героиня Франции 54  
**430**  
 Жерар из Фраше, автор «Vita Fratrum» 127  
 Жирар де Вьенн, герой французского эпоса, прототипом которого считается граф Вьеннский (819—877) 196  
 Жирар Руссильонский, герой одноименной эпической поэмы, имеет двух прототипов: графа Ги де Вьенна (Дофине) и графа Барселонского Гуифре Волосатого (оба — XI в.) 95  
 Жоффруа ле Гро (Толстый) (нач. XII в.), автор «Жития святого Бернара Тиронского» 93  
 Жоффруа Осерский, цистерцианский монах 225  
 Иавал, библейский персонаж 85, 86  
 Иаков, патриарх, библейский персонаж 142, 325  
 Ибсен, Генрик (1828-1906), норвежский драматург 82  
 Иезекииль (после 587 до н.э.), пророк 367  
 Иеремия (630 — после 587 до н.э.), пророк 326  
 Иероним (ок. 347-419/420), церковный писатель 87, 89, 90, 179, 230, 323, 361  
 Измаил, библейский персонаж 96

Икар, легендарный сын Дедала 393  
Иннокентий III (Лотарио Контти) (1160/1161-1216), римский папа (с 1198) 106, 370, 371  
Иннокентий IV (Синибальдо Фьески) (ок. 1195-1254), римский папа (с 1243) 109, 110, 116, 313  
Интикус, блаженный (?) 367  
Иоанн XXII (Жак Дюэз) (1245-1334), римский папа (с 1316) 121  
Иоанн Безземельный (1167—1216), английский король (с 1199) 51, 68  
Иоанн Вустерский, английский (?) хронист 387  
Иоанн Кассиан (ок. 355—ок. 435), один из Отцов Церкви, богослов 88, 89, 369  
Иоанн Креститель (Предтеча) 87, 98, 307, 316  
Иоанн Евангелист (Богослов) 173, 175, 284, 358  
Иоанна Святого праздник: Иоанн Евангелист — 27 декабря, Иоанн Креститель - 24 июня 80  
Иоанн Солсберийский (ок. 1125—1180), философ-схоласт 22  
Иов, праведник, библейский персонаж 11, 325, 370, 387  
Иона, пророк, праведник, библейский персонаж 367  
Иона (сер. VII в.), монах из Боббио, биограф св. Колумбана 91  
Иосиф, супруг Марии, библейский персонаж 364  
Иосиф (Прекрасный), библейский персонаж 364, 387  
Ипполит (170-235?), греческий христианский писатель 341  
Ириней (140-202), епископ Лионский 340  
Исаак, библейский персонаж 86  
Исаия, пророк, библейский персонаж 283, 284  
Исидор Севильский (ок. 570—636), церковный писатель 335, 346, 363, 365, 366  
Иувал, библейский персонаж 85, 86  
Иуда Искариот, библейский персонаж 340

### 431

Иуда Маккавей (ок. 200 — ок. 160 до н.э.), еврейский полководец 114  
Йотсуальд (сер. XI в.), автор «Жития Одилона» (клюнийского аббата, жившего в 962-1049) 120  
Каин, библейский персонаж 85, 86, 282  
Кантинген, св. 222  
Капетинги, королевская династия во Франции (987—1328) 414  
Карл I Добрый, граф Фландрский (1119-1127) 196  
Карл V Мудрый (1337—1380), французский король (с 1364) 405  
Карл X (1757-1836), французский король (1824-1830) 33  
Карл Великий (ок. 742-814), король франков (с 768), император (800-814), герой французского эпоса 21, 55, 75, 140, 195, 271, 359, 386, 410  
Карл Толстый (832-888), король алеманов 140  
Карпократ (Н в.), гностик, проживал в Риме 341  
Каттанео Карло (XIX в.) 13, 14  
Келлер (Целлариус), Христофор (1638-1707), немецкий историк 13  
Киприан (после 200-258), авторитетный церковный писатель 177, 338, 342, 355  
Клер, священнослужитель, ученик св. Мартина 360  
Климент Александрийский (Климент Тит Флавий из Александрии) (ок. 150 - ок. 215), христианский наставник и писатель 115, 161, 177  
Колумб Христофор (1451-1506), мореплаватель, родом из Генуи 13, 15  
Колумбан (ок. 540—615), ирландский монах и проповедник 89, 90  
Константин I (280—337), римский император (с 306) 357, 358, 382  
Кретьен де Труа (ум. ок. 1191), французский поэт 24, 69, 95—97, 99, 189, 192, 193, 195, 197, 200, 208, 213, 215, 216, 218, 223, 239, 240, 244, 250, 252, 258, 287  
Ктесий (Книдский) (ок. 400 до н.э.), придворный лекарь персидского царя Артаксеркса II, писатель 200  
Лазарь (Убогий), библейский персонаж 114  
Лактанций Целий Фирмиан (ум. после 317), христианский богослов 382  
Ламберт из Ардра, автор «Истории графов Фландрских» 311  
Ламберт Герсфельдский (ок. 1025 — ок. 1088), немецкий хронист 93  
Леви-Стросс, Клод (р. 1908), французский этнолог 97, 103, 104, 189, 215, 221, 225  
Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ и ученый 81  
Леонардо Пизанец (Фибоначчи) (ок. 1175- после 1240), итальянский математик 106  
Лузиньяны: французская династия из Пуату, правившая на Кипре (1192-1498) 50, 58, 292  
Луллий Раймунд (1235-1315), каталанский теолог, философ, поэт и алхимик 53  
Людовик VI (Толстый) (1081-1137), французский король (с 1108) 33  
Людовик VIII (сын Филиппа Августа) (1187-1226), французский король (с 1223) 51

### 432

Людовик XI (1423-1483), французский король (с 1461) 34  
Людовик IX Святой (1214-1270), французский король (с 1226) 22, 182, 408, 420  
Людовик Благочестивый (778—840), франкский император (814-840), сын Карла Великого 258, 259, 261  
Лютгарда (Лиутгарда) (кон. XIII? — нач. XIV в.?), заступница за души Чистилища 122  
Макиавелли, Никколо (1469-1527), итальянский политик и историк 15  
Макробий Амвросий Феодосий (ок. 360 — после 422), чиновник, эрудит, латинский писатель 57, 334—336, 346, 393  
Максенций Аврелий (ок. 280-312), римский император (с 306) 357  
Малларме, Стефан (1842-1898), французский поэт 172  
Маль, Эмиль (1862-1954), французский историк 9  
Мария Французская (2-я пол. XII в.), французская поэтесса 55, 162, 258, 271, 272, 287, 288, 295  
Маркс, Карл (1818-1883) 35, 404, 420  
Марсилиус Падуанский (ок. 1275/1280—1343), итальянский теолог 31

Марсилий Парижский (ум. 440), епископ, легендарный победитель дракона 59  
 Марта, св., сестра Марии и Лазаря, библейский персонаж 79  
 Мартин Турский (316—397), епископ, основатель монастыря в Мар-мутье 34, 89, 359-361, 383  
 Матвей Парижский (Мэтью Пэрис) (1197-1259), английский хронист 139  
 Медичи, флорентийская династия (1251—1743), сыгравшая важную роль в истории Флоренции, Тосканы и Европы 414  
 Мельхисидек, царь, современник Авраама, библейский персонаж 283  
 Мелюзина (Мелизанда), фея, также демон-суккуб 50, 55, 58, 63, 225, 234, 272, 292  
 Мён, Жан де (Клопинельде Мён) (ок. 1250 - ок. 1315), французский писатель 7  
 Меноккио (2-я пол. XVI в.), мельник, которого итальянский историк Карло Гинзбург сделал героем своего романа «Сыр и черви» (1976, рус. пер. 2000 ) 146  
 Мерлин, средневековый поэт и провидец, историческим прообразом которого называют валлийского барда Мирддина Дикого (VI в.) 68, 192, 221  
 Мефодий (кон. III в.), епископ Олимпа Ликийского 177  
 Минерва, римская богиня искусств и талантов, отождествлялась с Афиной 56  
 Михаил VIII Палеолог (1224—1282), византийский император ПО  
 Мишле, Жюль (1798—1874), французский историк 57, 403, 406  
 Моисей, пророк, библейский персонаж 86, 144, 325, 327, 388  
 Моне, Клод (1840-1926), французский художник 6  
 Моника (ок. 331-387), мать Блаженного Августина 178, 179, 352, 353, 355  
 Монтан (160-170), фригиец, пророк христианской секты монтанистов 342

**433**

Монтень, Мишель де (1533—1592), французский философ-гуманист 202  
 Монтескьё, Шарль Луи (1689—1755), французский просветитель 14  
 Моргана, фея 191, 243  
 Навуходоносор II (ум. 562 до н.э.), царь Вавилонии (с 605 до н.э.) 324, 363, 387  
 Небридий, друг св. Августина, с которым он долго поддерживал переписку 354  
 Нергал, в шумеро-аккадской мифологии владыка подземного царства 139  
 Нерон (37-68), римский император (с 54) 258, 345  
 Никодим, св., фарисей, ставший учеником Христа 341  
 Оберон, карлик, король эльфов, сын Морганы и Юлия Цезаря 54  
 Орем, Николай (ок. 1323-1382), французский философ, математик и астроном 405  
 Ориген (ок. 185— ок. 254), аскет, христианский учитель, писатель 115, 161, 173, 337  
 Оттон IV Брауншвейгский (ок. 1174-1218), германский император (с 1198) 66, 68, 81  
 Оттон Фрейзингенский (ок. 1114—1158), немецкий хронист 278, 288  
 Павел, св. апостол (Савл, обратился в христианство ок. 30 н.э.) 63, 114, 117, 140, 172-176, 284, 294, 324, 339, 387  
 Павел Эмилий, родной отец Сципиона Младшего 335  
 Павлин (Паулин) Ноланский (353—431), епископ, христианский поэт 89  
 Павсаний ( II в.), греческий историк 68  
 Пандар, ликийец, сражается на стороне троянцев 194  
 Парки, богини судьбы у римлян 56  
 Патрик (ок. 389-461), св. апостол, покровитель Ирландии 139, 149, 162, 163  
 Педро II (1174-1213), король Арагона (с 1196) 69  
 Перепетуя, св., христианка, приняла мученичество ок. 205 г. 339, 340, 352  
 Перро, Шарль (1628—1703), французский писатель 52  
 Петр Альфонси (1-я пол. XII в.), испанский еврей, принявший в 1106 г. крещение; автор назидательных сочинений 56  
 Петр, св. апостол, упоминается в Новом Завете 140, 340, 367  
 Петр Дамиани (1007—1072), итальянский богослов, кардинал-епископ 95  
 Петр Достопочтенный (1092—1156), клюнийский аббат 64  
 Петр из Тарантеза (XIII в.), епископ Лионский 108  
 Петр Ломбардский (ум. ок. 1160), итальянский философ-схоласт 317  
 Петр Певчий 116, 317  
 Пьетро Диаконо (сер. XII в.) 139, 145  
 Пизано Андреа (ок. 1290—1349 ?), итальянский скульптор и архитектор 16  
 Пилат Понтий (I в.), наместник Иудеи (26—36 ?), персонаж Нового Завета 341, 387

**434**

Пифагор (580-500 до н.э.), греческий философ и математик 328, 330  
 Плантагенеты, династия английских королей (1154—1399) 50, 51, 58, 292  
 Платон (427-347 до н.э.), греческий философ 294, 328, 330, 335  
 Плиний Старший (23/24- 79), римский историк и писатель 56, 200  
 Плотин (204—270), греческий философ, основатель неоплатонизма 332  
 По, Эдгар Аллан ( 1809-1849), американский писатель 392  
 Полибий (ок. 200—120 до н.э.), греческий историк 328  
 Поликрат (ум. в 522 до н.э.), тиран Самоса 393  
 Полифем, в греческой мифологии один из циклопов 202  
 Поло, Марко (ок. 1254-1324), итальянский путешественник 53, 61, 65  
 Порфирий (ок. 233—ок. 300), греческий философ 332, 354  
 Посидоний (ок. 135—51 до н.э.), греческий философ, географ, историк и астроном 329, 330  
 Приам, мифический царь Трои 196  
 Псевдо-Августин 335  
 Рабле Франсуа (ок. 1494-1533), французский писатель-гуманист 16, 154  
 Радульф Коггесхэйлский (? - после 1227), английский хронист 57, 68, 139

Расин, Жан (1639—1699), французский поэт и драматург 192  
 Рауль Глабер (Лысый) (до 985—до 1050), бургундский хронист 370  
 Рафаил, архангел, персонаж апокрифов 140  
 Рейналь, Гийом Томас Франсуа (1713-1796), французский историк, социолог, просветитель 406  
 Ремигий (470-540), архиепископ Реймский 34  
 Ренан Жозеф Эрнест (1823—1892), французский философ, историк религии 69, 85  
 Ренар Жан (кон. XII — нач. XIII в.), французский трувер 310  
 Рикьер (Рикариус) (ум. ок. 645), настоятель монастыря в Сантюле 139  
 Ричард I Львиное Сердце (1189-1199), английский король (с 1189) 51, 58, 68  
 Робер де Клари (кон. XII — нач. XIII в.), французский хронист, участник IV крестового похода 296  
 Робин Гуд, легендарный герой, имеет исторический прототип (ок. 1160-ок. 1247) 98  
 Роджер Вендоуэрский (ум. в 1236), бенедиктинский монах 139  
 Роланд, племянник Карла Великого, погиб в 778 г. 195  
 Ромул Августул (475-476), последний император Западной Римской империи 13  
 Ронан, легендарный ирландский святой 91  
 Рютбеф (XIII в.), парижский трувер 311  
 Сальтрей, Генри (кон. XII - нач. XIII в.), цистерцианский монах, родом из Англии 139, 163, 164  
 Самсон, герой, библейский персонаж 282  
 Самуил, пророк, библейский персонаж 387  
 Сарра, библейский персонаж 86  
 Сатур, карфагенский христианин (нач. III в.) 339, 340  
**435**  
 Секст Эмпирик (кон. II в.), греческий врач и философ 179  
 Сент-Амур, Гийом де (1202—1272), французский теолог 16  
 Сент-Бёв, Шарль Огюстен (1804—1869), французский писатель 403  
 Сеньоретто, аббат из Монте-Кассино, в 1127—1137 гг. возглавлял аббатство 145  
 Серапис (Сарапис), бог плодородия, подземного царства и здоровья 332  
 Сигеберт III (ум. в 656), король Австразии (с 631) 92  
 Симьян, Франсуа (1873—1935), французский социолог и экономист 406, 411, 415  
 Симон Волхв, самарийский чародей, библейский персонаж 340  
 Симон из Турнэ (кон. XII в.), французский теолог 116  
 Синесий из Кирены (ок. 370 — ок. 414), греческий философ 334, 346, 387  
 Сиф, персонаж Ветхого Завета 85  
 Снорри Стурлусон (1179-1241), исландский историк 96  
 Солин, Гай Юлий (III в.), римский писатель 56  
 Соломон (ок. 965 — 928 до н.э.), третий царь Израильско-Иудейского государства 283, 387  
 Стаций Публий Папиний (ок. 40—96), римский поэт и педагог 120  
 Сугерий (ок. 1081—1151), французский монах и политический деятель 94, 101  
 Сульпиций Север (ок. 400), христианский писатель родом из Аквитании 359-361  
 Сцилла, в греческой мифологии морское чудовище 107  
 Сципион Публий Корнелий Старший Африканский (ок. 235 — ок. 183 до н.э.), римский полководец 335  
 Сципион Эмилиан Младший, получивший прозвище Африканский (185—129 до н.э.), римский полководец и консул 334, 335, 380  
 Тацит Корнелий (ок. 55— ок. 120), римский историк 285  
 Тевкр, брат Аякса, участник Троянской войны 194  
 Теодорих Великий (ок. 454-526), король остготов (с 471) 357  
 Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 - ок. 222), христианский богослов и юрист 115, 177, 331, 338, 339, 342-346, 349, 351, 354, 360, 361  
 Томас из Кантимпре (1201-1270), доминиканец, проповедник 122  
 Тувалкаин, библейский персонаж 86  
 Тьерри, Огюстен (1795-1856), французский историк и писатель 406  
 Тьерри II, король Бургундии (596-613) и Австразии (612-613) 91  
 Ур-Намму, царь III династии Ура (ок. 2100 - ок. 2000 до н.э.) 139  
 Уолтер Мэл (Вальтер Мап) (до 1160 - ок. 1208), церковный деятель и писатель, родом из Англии 68  
 Фаустин, блаженный (?) 367  
 Февр, Люсьен (1878-1956), французский историк 16, 403, 406, 417  
 Феликс, св.: есть несколько святых с таким именем, в том числе и римские папы: Феликс I (269-274) и Феликс II (483-492) 89, 367  
 Фелицитата, св., христианка, приняла мученичество ок. 205 г. 339  
 Феодорит Киррский (390-466), епископ, христианский писатель 358, 383  
**436**  
 Феодосий Флавий (347—395), римский император (с 379) 358, 359, 383  
 Филипп II Август (1165—1223), французский король (с 1180) 51, 68 106, 128, 300  
 Филипп IV Красивый (1268-1314), французский король (1285-1314) 16  
 Филипп, св. апостол, персонаж Нового Завета 340, 358  
 Филиппо из Новары, автор трактата о возрастах мужчин 319  
 Филоклет, в греческой мифологии сын Пэанта, сразивший Париса 194  
 Фландрские графы, династия основана в 862 г. 106  
 Фома Аквинский (1225-1274), богослов и философ 111, 116, 117, 122 126, 149, 405  
 Франс, Анатолий (Тибо Анатолий Франсуа) (1844-1924), французский писатель 69  
 Франциск Ассизский (1182—1226), проповедник, поэт, основатель ордена францисканцев 104  
 Фрейд, Зигмунд (1856-1939), австрийский психиатр, создатель психоанализа 24, 216, 336

Фридрих I Барбаросса (ок. 1122-1190), германский император (с 1152) 278  
 Фридрих II Штауфен (1194-1250), германский император 68, 108, 411  
 Фронтин Секст Юлий (ок. 40—103), римский стратег 359  
 Фрэзер, сэр Джеймс Джордж (1854-1941), шотландский этнолог 47, 411  
 Фукидид (460—396 до н.э.), афинский историк 328, 406  
 Халкидий, философ-неоплатоник 335, 393  
 Харальд Сигурдарсон (Суровый), король Норвегии (1046—1066) 96  
 Харибда, в греческой мифологии морское чудовище 107  
 Хариульф (ок. 1060—1143), французский хронист 139  
 Хейтон, аббат, автор «Видения Веттина» 139  
 Хильдегарда Бингенская (1098-1179), родом из Германии, писательница, теолог и мистик 159, 333  
 Хинкмар (806—882), архиепископ Реймский 34  
 Хлодвиг (ок. 466—511), франкский король 34  
 Хорн Георг (сер. XVII в.), немецкий историк 13, 32  
 Хрисипп (ок. 280 — ок. 204 до н.э.), греческий философ-стоик 330  
 Цезарий (470—542), епископ Арльский (Арелатский), ярый противник арианства 76, 89, 182  
 Цезарий Гейстербахский (кон. XII — нач. XIII в.), цистерцианский монах, писатель 49, 58, 121-123, 126, 127, 159  
 Цезарь Гай Юлий (100—44 до н.э.), римский политический деятель и полководец, с его именем связано немало легенд 248  
 Цицерон Марк Туллий (106—43 до н.э.), римский политический деятель, философ и оратор 134, 294, 300, 329-331, 335, 343, 354, 379  
 Чимабуэ (Ченни ди Пепо) (ок. 1240 - ок. 1302), итальянский живописец 31  
 Шадли, Бенджедид (р. 1929), президент Алжира (с 1979) 32  
 Шарко, Жан Мартен (1825-1893), французский невропатолог и психиатр 192

**437**

Шатобриан, Франсуа Рене де (1768-1848), французский писатель-романтик 406, 419  
 Шекспир, Уильям (1564-1616), английский драматург и поэт 202  
 Задрик, убийца короля Эдмонда II 196  
 Эввар де Бретейль, виконт Шартрский (2-я пол. XI в.), в 1073 г. стал отшельником и удалился в лес 94  
 Эд де Шатору, легат папы Иннокентия IV 116  
 Эдмунд II Железнобокий (ок. 981—1017), английский король (с 1016) 196  
 Эдуард I (1272-1307), английский король (с 1265) 34  
 Эйльхарт фон Оберг (XII в.), немецкий поэт 223  
 Элевтер, св., папа римский (174—189) 367  
 Элий Аристид (ок. 117 или 129—187), греческий оратор, автор многочисленных речей 332, 333, 371, 378  
 Элинан (2-я пол. XII в. - нач. XIII в. ?), цистерцианский монах из монастыря Фруамон 158, 257  
 Эней, в античной мифологии сын троянца Анхиса и Афродиты, муж Креусы 140, 328, 392  
 Энкиду, в шумеро-аккадской мифологии дикий человек, покрытый шерстью 139, 202  
 Эпикур (342/341-272/270 до н.э.), греческий философ 343, 384  
 Эразм (Дезидерий) Роттердамский (1466/1469-1536), голландский писатель-гуманист 15  
 Этьен де Бурбон (XIII в.), доминиканский монах, проповедник 117, 123, 134  
 Эш (1-я пол. V в.), удалился в пустыню 89, 90  
 Ювенал Децим Юний (ок. 60 - после 127), римский поэт, автор сатир 367  
 Юлиан (Бриудский), св., римский солдат-христианин, претерпевший мученичество в 302 г. 362  
 Юнг, Карл Густав (1775-1961), швейцарский психолог и философ 28  
 Ямвлих (ок. 280 — ок. 330), греческий философ 332

# ОГЛАВЛЕНИЕ

1. Предисловие .....	5
2. В поддержку долгого Средневековья .....	31
<b>I. Чудесное</b>	
1. Чудесное на средневековом Западе .....	41
2. Собрание чудесных историй, случившихся в провинции Дофине в начале XIII в .....	66
<b>II. Пространство и время</b>	
1. Пустыня-лес на средневековом Западе .....	85
2. Переосмысление пространства христианского мира Римской курией и созыв в 1274 г. вселенского собора .....	105
3. Время Чистилища (III-XIII вв.) .....	114
4. Время нравоучительного «примера» (XIII в.) .....	130
5. Хождения в потусторонний мир в Средние века: версии ученые и народные .....	135
<b>III. Тело</b>	
1. Тело и идеология на средневековом Западе .....	157
2. Язык жестов Чистилища .....	161
3. Отказ от плотского .....	172
<b>IV. Литература и мир воображаемого</b>	
1. Леви-Стросс в Броселиандском лесу. Опыт анализа куртуазного романа .....	189
2. Кодексы ношения одежды и приема пищи в романе Кретьена де Труа «Эрек и Энида» .....	235
3. Рыцари-воины и горожане-победители. Образ города во французской литературе XII в .....	258
4. Урбанистическая метафора Гильома Овернского .....	297
5. Социальные реалии и идеологические установки в начале XIII в.: <i>Exemplum</i> Жака де Витри о турнирах .....	304
<b>V. Сновидения</b>	
1. Христианство и сновидения (II—VII вв.) .....	323
2. Несколько слов о сновидениях Гельмбрехта-отца .....	385
<b>439</b>	
<b>VI. К формированию политической антропологии</b>	
1. Является ли политическая история по-прежнему становым хребтом истории? .....	403
<b>Именной указатель .....</b>	<b>425</b>