

Ю.Е. Арнаутова

ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ СЕГОДНЯ: ВЫЗОВЫ И ШАНСЫ

УДК: 94(4).375/.1492, 930.2

После обозначившегося в середине 1990-х годов в медиевистике кризиса истории повседневности, обусловленного недостатком подходящих источников и, соответственно, ограниченностью и фрагментарностью вопросника историков, произошло переосмысление научным сообществом ее эпистемологического статуса и исследовательских задач. Из ранга самодостаточного историографического направления, претендующего на “воссоздание истории в ее целостности”, она переместилась в ранг “научного инструментария” и стала своего рода контекстом или материалом для ответа на вопросы из самых разных “традиционных” областей исторической науки. Превращение истории повседневности в интегрированную сферу исследований, а также появление новых (“экспериментальных”) форм репрезентации исторического знания открыло новые возможности для дальнейшего изучения повседневной жизни в Средние века.

Ключевые слова: история повседневности, медиевистика, социальная история, средневековая благотворительность, историческое сознание, образ Средневековья.

Keywords: History of everyday life, Medieval studies, social history, charity in the Middle Ages, historical consciousness, the image of the Middle Ages.

I

Полагаю, я не очень ошибусь, если предположу, что всякий медиевист, который негативно ответит на главный вопрос нашего круглого стола – возможно ли дальнейшее изучение истории повседневности Средних веков – аргументирует свой ответ в первую очередь недостатком источников. Действительно, чем дальше мы углубляемся в историю, тем меньше у нас письменных источников и тем сложнее наши пути поиска необходимой информации. Именно поэтому те историки, кто отвечает на данный вопрос утвердительно, сосредоточены в основном на том, чтобы “разговорить” уже имеющиеся источники, целенаправленно подбирая к ним вопросы, либо, случайно столкнувшись с какими-нибудь аспектами “повседневности” (благо она вездесуща) при работе с источниками по своим приоритетным темам, подбирают для обнаруженного материала обобщающий тезис из репертуа-

ра тех, которые, по их мнению, могут относиться к истории повседневности, как они ее понимают. Обе эти тенденции хорошо иллюстрируются прозвучавшими на нашем круглом столе докладами. Поэтому отвечая на вопрос, какими особенностями отличается изучение повседневности Средних веков, я бы отметила две: это банальный недостаток подходящих источников и весьма размытое представление о собственно предмете истории повседневности.

На недостаток источников медиевисты сетуют, как известно, всегда и вне зависимости от избранной темы. Но в данном случае обусловленные им ограничения в постановке исследовательских задач, особенно применительно к раннему Средневековью (а это без малого полтысячи лет), сделали разрабатываемую ими “историю повседневности” достаточно непохожей на ту, которой занимаются историки позднейших эпох. Глубина и степень дифференцированности вопросов, которые может поставить своим источникам медиевист, откровенно проигрывают вопроснику, например, историка раннего Нового времени. Дополнительные преимущества последний получает еще и оттого, что именно в данный период происходит специфический “слом” времени – переход от “традиции” к “модернизации”. Наблюдения над обществом, жизнь которого меняется чуть ли не на глазах, гораздо более плодотворное занятие, нежели наблюдения над временем “*la longue durée*”, когда самые мелкие единицы хронологии – столетия. Конечно, я несколько обобщаю, но в целом именно от разницы в исходных условиях для исследований происходит и разница наших позиций в методологических дискуссиях относительно содержания истории повседневности, ее эпистемологической значимости и перспектив¹.

Другая особенность истории повседневности Средних веков – довольно широкое понимание ее предмета, а лучше сказать – множественность этих предметов. Данная черта была свойственна ей изначально. Но иначе и быть не могло: само понятие “повседневность” можно толковать по-разному (что опять-таки хорошо прослеживается в сегодняшних докладах), а главное, определяется оно, как правило, лишь в контексте противопоставления. Так, повседневность можно понимать как нечто рутинное, повторяющееся – в противоположность “историческим событиям”, и как формат “частной жизни” – в противоположность “общественным” явлениям и процессам, и как обыденное, “практикуемое” – в противоположность идеально-нормативному, и как будничное, обыкновенное – в противоположность особен-

ному, праздничному. Поэтому обозначить какие-либо границы истории повседневности по образцу “традиционных” направлений историографии, например политической истории или истории религии, невозможно: объектом внимания может стать все что угодно, те же явления жизни политической или религиозной, главное, чтобы они регулярно имели место в “повседневности” (в одном из возможных вариантов интерпретации этого понятия). В этой условности границ, мне кажется, коренится главная причина того, что в итоге, как это часто бывает в жизни больших научных явлений, “история повседневности” стала использоваться как этикетка, которую можно наклеить на самый разнообразный материал². Сужу по близкой мне тематике культа святых: до 1980-х годов фиксируемые в миракулах, сообщениях о паломничествах и канонизационных процессах практики и представления, имевшие место в обыденной жизни, изучались как “история святости” или “Церкви”, а потом их изучение стали позиционировать как “историю повседневности”³. Это не хорошо и не плохо, это просто данность, которая может иметь значение разве что в рамках методологической дискуссии. Однако именно поэтому, отвечая на вопросы нашего круглого стола, я бы предпочла говорить раздельно о *возможности изучения* повседневности в Средние века и об “истории повседневности” как об *историографическом направлении*.

Несомненно, дальнейшее историческое изучение повседневной жизни Средних веков вполне возможно (его перспективам будут посвящены два следующих раздела), хотя вряд ли оно еще раз примет форму обобщающих исследований в духе известных работ Робера Фоссье, Пьера Рише или Арно Борста. Но даже если плодом его будет, перефразируя известную эстетическую концепцию, “повседневность ради повседневности”, т.е. некая сумма знаний, обладающих автономной ценностью (всегда можно сказать, что они характеризуют картину мира средневекового человека или религиозность, или что-нибудь еще), подобные исследования обогащают нашу картину средневековой истории и вполне отвечают социальной функции историка как собирателя, хранителя и интерпретатора знания о прошлом. Однако в отношении “истории повседневности” как историографического направления, т.е. специфического и самостоятельного способа (метода) познания истории, я настроена гораздо более скептически.

Позволю себе маленький историографический экскурс. Начиная с последней трети XX столетия темп жизни исторической науки существенно ускорился. Одно за другим стали появляться

новые направления, каждое из которых претендовало на то, чтобы быть альтернативой другим – совершенно новым и чуть ли не универсальным путем познания. Сегодня, по прошествии нескольких десятилетий, мы стали просто забывать (или делать вид, что забыли), сколько энтузиазма относительно перспектив исторического познания, в частности проблемы “исторического синтеза”, о которой столько писал А.Я. Гуревич, вызывало в 1980-е годы “открытие” истории повседневности. В одном из первых номеров “Одиссея” малоизвестные еще у нас студии характеризовались именно как направление – “качественно иной взгляд на историю и общество и метод их изучения”⁴. Но тогда этот энтузиазм был вполне оправдан, ведь история повседневности, практически параллельно с историей ментальностей, а лучше сказать, в симбиозе с нею (поскольку ментальности прежде всего проявляются в жизненной практике), стала первым шагом на пути обращения историков от “объективных” надындивидуальных структур и процессов к человеку, к его “формам жизни” со всей их социокультурной обусловленностью и во всей полноте их субъективного переживания. Начальный этап истории повседневности существенно обогатил и обновил историческую науку, при том что согласия между историками относительно определения предмета исследования в новом направлении так и не было достигнуто. И если историкам раннего Нового времени состояние фонда источников позволило обратиться к комплексному изучению (“плотному описанию”) так называемых малых жизненных миров (впоследствии микроистории), то медиэвистам в целом пришлось ограничиться исследованиями, принципиально фрагментарными⁵. Их предметом чаще всего был какой-нибудь аспект повседневной жизни, взятый *per se* и показанный в статике или, наоборот, в динамике изменения: о том, что и как, например, ели, или носили, или праздновали, как лечились и переживали болезнь или смерть, что отличало повседневность тех или иных социальных групп и т.д. Разумеется, подобные исследования не были банальным бытописанием: помимо выяснения разнообразных реалий речь в них неизменно шла о социальной, хозяйственной, ментальной обусловленности явлений и практик повседневной жизни, словом, главным был вопрос не “как?”, а “почему именно так?” и “как и почему это меняется?”⁶. Но и наличие теоретизирующих объясняющих моделей, т.е. способность от описания переходить на более масштабный уровень обобщения, не избавило историю повседневности Средних веков от упреков в сегментированности, означающей неизбежную ограниченность ее подходов. Когда репертуар тем, связанных с той

или иной сферой жизни, стал истощаться – а произошло это уже в первой половине 1990-х годов, – медиевисты первыми стали сомневаться в том, есть ли будущее у этого направления⁷. К концу десятилетия они в нем, кажется, разочаровались окончательно: за исключением публикаций в специализированной серии “*Medium aevum quotidianum*”, издаваемой в австрийском Кремсе (Institut für Realienkunde), из заглавий работ медиевистов понятие “повседневная жизнь” практически исчезает⁸.

Пока историки спорили о кризисе, история повседневности благополучно продолжала свое существование. Но она изменилась. Какой-либо комплексной теоретической рефлексии по этому поводу в историографии мне пока не встречалось (хотя это не значит, что ее не существует). Если обобщить мои собственные наблюдения, можно говорить об изменениях двоякого рода – в эпистемологическом аспекте и в прагматическом. С большой осторожностью и весьма условно я назвала бы их процессом превращения истории повседневности из “нового (*sc.* стереоскопического) взгляда на историю и общество”⁹ в эффективный инструмент исследования, не располагающий, однако, достаточными основаниями претендовать на позицию самостоятельной и специфической формы исторического познания. Собственно, сами дискуссии о кризисе истории повседневности как направления, в центре которых (при всех особенностях национальных историографий) была критика ее несостоявшихся притязаний на “воссоздание истории в ее целостности” и “тотальность”, можно рассматривать как свидетельство переосмысления научным сообществом ее эпистемологического статуса. История повседневности не стала альтернативой традиционной историографии. Как не стала и отпочковавшаяся от нее микроистория с ее претензией “отражать основные черты макроистории”, ибо не во всякой “детали” столь уж однозначно скрывается “целое”¹⁰. Так же и в ряду других антропологически ориентированных сфер исторического знания (истории ментальностей, исторической антропологии, гендерной истории и т.п.) она явила собой не столько “иной взгляд”, сколько, если воспользоваться языком физики, “иной фокус взгляда”, при том, что направление этого “взгляда” – на человека в истории – у всех них одно.

Таким образом, я разделяю мнение тех историков, кто полагает, что как *научное направление* история повседневности в том виде, как она себя позиционировала более четверти века назад (и в той историографической ситуации вполне обоснованно), уже принадлежит прошлому. Конечно, можно и дальше называть (по-

моему, сегодня все так и делают) историческое изучение реалий, практик, форм отношений и мировосприятия в обыденной жизни “историей повседневности”, не вкладывая в этот термин первоначального (“особого”) смысла: так же, как продолжают успешно существовать, например, “политическая история” или “история государства”, эпистемологические претензии которых на объяснение *всего* исторического процесса были развенчаны еще в начале XX столетия представителями немецкой исторической науки о культуре и близкими к ним по своим подходам французскими историками и социологами. Но сохранив в научном обиходе понятие, обозначавшее некогда специфический “взгляд на историю и общество”, нам следует признать, что это уже несколько другая история повседневности. Изменения, которые она претерпела в последние два десятилетия (условно я назвала их по характеру прагматическими), выразились в переосмыслении свойственных ей исследовательских задач (т.е. исторических вопросов) и произошли под влиянием, по меньшей мере, двух ключевых факторов. Во-первых, в русле так называемого поворота в сторону наук о культуре история стала рассматриваться в большей мере как “история проблем”, что в свою очередь существенно изменило вопросник историка. Во-вторых, меняются и формы репрезентации исторического знания, а это – верный признак изменений, происходящих в историческом сознании и, соответственно, в картине истории наших современников. Вкупе все эти перемены предоставляют массу новых шансов для дальнейшего изучения повседневности. Приведу два примера.

II

Начиная с середины 1990-х годов историки принципиально расширили круг вопросов, обращенных к сфере повседневной жизни. Но ею исторический интерес исследователей отнюдь не ограничивался. Это было новым. Я бы сказала, история повседневности из направления превратилась для них в большей степени в “стиль” – стиль или образ научного мышления в категориях исторических наук о культуре, предметом которых являются, по определению М. Вебера, “жизненные явления в их культурном значении”¹¹.

Говоря об истории “в стиле” истории повседневности, я далека от мысли вводить какие-либо новые дефиниции. Пусть это будет не более чем фигурой речи: под “стилем” я подразумеваю “совокупность приемов” и “общую манеру исследования”, а глав-

ное, упомянутый “фокус взгляда” на предмет исторического интереса. Ключевое слово здесь по-прежнему “повседневность”. Но ее изучение – “история” – перестало быть конечной целью исследователя, а превратилось в своего рода контекст или материал для постановки вопросов, которые следовало бы отнести к традиционным сферам исторической науки – к истории идей, политической, экономической или социальной истории. Однако без погружения в повседневную жизнь, без обращения к историческому материалу, в котором каждодневный, рутинный опыт нашел какое-либо отражение, ответ на такие вопросы был бы либо неудовлетворительным, либо вообще невозможным. Можно привести длинный ряд примеров удачных исследований такого рода, предпринятых историками разных стран. Например, работы о социальной функции платья, т.е. о том, как в манере одеваться отражается не только социальная стратификация общества, но и изменения в социально-историческом процессе, и соотношение “нормы” и “действительности”, и проблема идентичности и способов ее выражения. Или о том, как вид, количество и качество продуктов питания характеризуют экономические и социально-политические процессы в обществе и в его отдельных слоях. В отечественной историографии хороший образец таких работ дают проекты С.В. Журавлева¹².

Появление подобных исследований – знак нашего времени. Свершившийся на рубеже 90-х годов XX в. так называемый поворот в сторону наук о культуре и понимание “истории” как исторической науки о культуре¹³ раздвинули рамки традиционных гуманитарных дисциплин и тематических областей внутри них. Так открылось практически неисчерпаемое поле исследовательских проблем, формулируемых, как правило, на трансдисциплинарном уровне. В изменившейся ситуации не стало больше предметов исследования, свойственных “исключительно истории” как научной дисциплине, или “исключительно исторических” методов исследования и тем более “специфически исторических” источников с их иерархией, а значит, у историка появилась возможность конструировать себе любой предмет (“проблему”) исследования и конкретные методики его изучения, равно как и подбирать свод отвечающих задачам такого исследования источников. История повседневности, по определению “многоликой”, стала своего рода универсальным источником. Но, еще раз подчеркну, как только историки стали изучать не просто то, *что*, условно говоря, ели или *во что* одевались, а то, *как* то, что ели и *во что* одевались, отражает разные стороны исторического процесса, история повсед-

невности из ранга “направления” переместилась в ранг “научного инструментария”. Именно в этом качестве для нее открылись практически бесконечные перспективы. Следует, правда, оговориться, что подавляющая часть существующих ныне исследований на материалах из повседневной жизни относится в лучшем случае к позднему Средневековью. Но здесь, мне кажется, медиевисты еще просто недооценили этот резерв. Поделюсь подобным опытом использования материала истории повседневности для изучения вопроса, строго говоря, относящегося к сфере истории социальной, – о формах и масштабах заботы о бедных в раннее и высокое Средневековье¹⁴.

В медиевистике тема социальной помощи отнюдь не нова. Она обсуждается уже почти столетие, но плоды этого обсуждения долгое время были более чем скромными. Принято считать, что институциональная организация помощи нуждающимся – заслуга раннего Нового времени. Известно, правда, что в голодные годы епископы и монастыри кормили население, при кафедрах и в монастырях существовали госпитали (*hospitale pauperum*), где нуждающиеся могли получить какую-то помощь. Но в целом, как считалось, в Средние века она была преимущественно частным делом и, соответственно, никак не регламентировалась, а осуществлялась исключительно под знаком христианской любви к ближнему – *caritas*, которая представлялась главным двигателем благотворительности. Тем более невозможно было сделать какие-либо определенные выводы, например, о ее масштабах – мешала все та же проблема источников. Ведь сообщения о “тысячах облагодетельствованных бедняков” в житиях или хрониках проверить никак нельзя.

Однако вся картина изменилась, как только вопрос о призрении бедных переместился в контекст истории повседневных практик. Произошло это довольно случайно, когда в поле зрения историков (прежде всего немецких) попадает повседневная поминальная практика религиозных общин, так называемая *memoria*¹⁵.

Поминовение усопших – неотъемлемая часть жизни средневекового общества. Ведь в поминовении нуждался каждый: вплоть до XII столетия оно считалось единственным условием спасения души, возможностью продолжить на земле искупление грехов – покаяние. Теологически покаяние предусматривает так называемые добрые дела (*bonae opera*), прежде всего молитву и милостыню (*oratio et eleemosyna*). Поэтому средневековая *memoria* всегда имела две одинаково важные стороны – собственно литургическую (*commemoratio*) и социальную, а именно, пожертвования

нуждающимся как акт жертвы Господу (ср.: Мф. 25:40). Обычно они осуществлялись в форме так называемого кормления бедных – *refectio pauperum*, иногда также предусматривавшего раздачу им платья, продуктов, денег. Совместить литургическую и социальную стороны поминовения могли только религиозные общины, прежде всего монастыри и каноникаты, как мужские, так и женские. Это обстоятельство сделало их не только основным институтом поминальной практики, но и полноценным институтом призрения бедных в раннее и, особенно, в высокое Средневековье, когда реформирующееся монашество превратило заботу о душах усопших в особую, можно сказать центральную, сферу своей деятельности.

Поминовение осуществлялось в течение 30 дней после кончины (так называемый *tricentarius*) и в годовщину смерти (*dies anniversaris*), а также в дни некоторых церковных праздников. Тогда имя усопшего поминали на мессе и на часовых службах литургического дня, а бедным выделялась порция еды, равная суточному рациону монаха, – пребенда (*praebenda*). При каждом монастыре от таких пожертвований кормилась постоянная группа местных бедняков, так называемые пребендарии, существование которых документируется с VIII в. Те, кто имел временную потребность с социальной помощи, были “бедняками приходящими” (*supervenientes pauperes*).

Материальной базой для кормления бедных служили пожертвования “ради спасения души” (*pro salute animae*) клириков и мирян (причем не только знатных и богатых), уже при жизни позаботившихся о посмертной участи – своей и близких (*familiares*), “здравствующих и усопших”. Принимая от них дары, религиозная община обязывалась в качестве ответного дара совершать вечное поминовение. Иными словами, в контексте *memoria* все отношения между поминаемыми и поминающими основывались на договоре, в котором обе стороны – живые и мертвые – в равной мере были субъектами права. Более того, представление о “реальном присутствии” мертвых в жизни живых (когда, например, на литургии называют вслух имя покойного или оставляют ему место за поминальным столом), обусловленное устным характером средневековой культуры, где “быть названным” и “быть” – одно и то же, превращало их из пассивных объектов поминовения в активных субъектов покаянных действий: и после смерти они продолжали искупать свои грехи “добрыми делами”, в каком-то модусе реальности присутствуя на литургии и участвуя в раздаче милостыни. Получается, что мертвые кормили живых, перенима-

ли персональную ответственность за помощь нуждающимся. Имя дарителя включалось в поминальный список, тем самым он становился полноправным членом монашеской общины, “братом” или “сестрой” (*frater noster, soror nostra*), а значит, ему полагалось какое-то довольствие, та самая пребенда, которую в день его поминаения жертвовали бедным. Так закладывались юридические основы всей монашеской благотворительности. *Memoria* учреждала связь мертвых членов общины и живых бедняков, которые, получая их пребенду, как бы подменяли собой усопших. Данное обстоятельство важно для понимания сути и масштабов призрения бедных в ту эпоху: правовые отношения гораздо лучше, нежели абстрактная идея любви к ближнему, обосновывают обязательный (“договорной”) характер помощи бедным – ею нельзя было пренебречь.

Источников, отвечающих на вопрос, как и в каком объеме осуществлялась социальная помощь, вполне достаточно. Когда, чем, в каком количестве кормили бедных и что еще им жертвовали, кто к ним относился, скольких полагалось кормить за одного поминаемого и т.п., предписывал монастырский “обычай” (*consuetudo*), т.е. дополняющий устав текст, который регулирует повседневную жизнь в обителях, в том числе и сферу поминовения усопших. Поскольку между объемом поминальной практики, которую ведет община, и объемом ее каритативной деятельности существует прямая связь, можно с большей или меньшей точностью установить, какое количество бедных ежегодно получало воспомоществование. Источником здесь служат списки поминаемых, так называемые *libri memoriales*, организованные по датам смерти (*necrologii*) или по дням литургического года (*calendarii*). Они велись с особой тщательностью, в течение многих десятилетий. Большое их количество сохранилось и отчасти даже издано. Такой источник гораздо более надежен, нежели жития или хроники: его нельзя заподозрить в склонности к “благочестивым преувеличениям”, так называемая это всего лишь длинные столбцы имен. В среднем *libri memoriales* включают от 5 000 до 25 000 имен (некролог клюнийской конгрегации – 48 000), среди которых – не только монахи данной обители и тех монастырей и каноников, с которыми она заключила договор о взаимном поминовении (т.н. *fraternitas*), но и многочисленные миряне разного социального статуса и обоих полов. Нетрудно подсчитать: если, например, одна община в год поминала около 10 000 человек (это пример аббатства Клюни начала XII в.), это означало, что от имени каждого из этих 10 000 поминаемых нужно было накормить хотя бы

одного нуждающегося. Ключниции, согласно “обычаю”, кормили троих, т.е. 30 000 человек. Получается, что в течение года при обители, где жило всего около 300 монахов, могли кормиться чуть ли не 100 человек в день¹⁶. И это только по данной статье расходов на благотворительность (*dies anniversaris*), а были и другие. Разумеется, пример Ключни в известной степени случай идеальный, его история хорошо документирована и изучена. Но в целом, учитывая невысокую плотность населения до XII в. и достаточно плотную сеть религиозных общин, благотворительность в рамках повседневной поминальной практики вполне должна была удовлетворять потребности в социальной поддержке бедных. Таким образом, помимо помощи в экстраординарной ситуации, например в голодные годы (о которой всем известно), существовала регулярная, обоснованная правом и регламентируемая “обычаем”, хорошо организованная помощь бедным, которая могла охватывать не десятки, а сотни и даже тысячи человек одновременно. Открытие этого обстоятельства можно считать маленькой революцией в социальной истории Средних веков. Когда с распространением орденов как новой, предельно унифицированной формы организации монашества происходит отказ от практики индивидуального поминовения членов общины (первыми на это решились цистерцианцы), общественная благотворительность полностью меняет свой облик.

К той же самой практике поминовения можно было бы поставить и другие вопросы. Например, из области церковно-политической или социально-экономической истории. До сих пор в нашей исторической литературе бытует мнение, что монастыри – это “крупные феодалы”, постоянно обогащающиеся за счет дарений. Действительно, концентрация в монастырях поминальной практики являлась основой их богатства. Они много получали, но почему бы не поразмышлять о том, сколько они при этом раздавали и какие последствия это имело для самого монашества? Вплоть до XII в. средняя численность монахов в обители далеко не всегда достигала нескольких десятков человек, а нескольких сотен – лишь в исключительных случаях. На фоне постоянного увеличения объема поминальной практики община расширялась за пределы круга тех, кто в данный момент заботится о *memoria* умерших, что автоматически вело к росту бремени материальных затрат, обители нищали. Даже Ключни при аббате Петре Достопочтенном стоял на грани разорения, монахи голодали, но бедных продолжали кормить¹⁷. Так не стала ли социальная функция монастырей как института призрения бедных причиной упадка

бенедиктинского монашества и последующей утраты им политических позиций? Этот вопрос, занимающий меня уже много лет, еще ждет своего исследователя. Так же, как и другой вопрос – о характере земельных дарений монастырям. Всегда ли такие дарения приносили им откровенную материальную выгоду? И так ли уж однозначно распространенная практика передачи мелкими собственниками земли монастырю при условии последующего пользования ею на основе прекарного договора вела, как принято считать¹⁸, к возникновению их экономической зависимости?

Еще раз подчеркну: начиная с VIII в. забота о посмертном поминовении стала повседневным явлением. Не случайно подавляющая часть монастырских владений в раннее Средневековье – это дарения на помин души, которые рассматривались как форма посмертного покаяния и мотивировались идеей спасения¹⁹. В грамотах о передаче собственности так и писали: *pro salute animae, pro redemptione animae, pro anima beatitudo, pro memoriae*. И это не пустая риторическая формула, а правовое обоснование ожиданий ответных действий монастыря – совершать положенное поминовение (*tricentarius* и *dies anniversarius*). Иными словами, такие грамоты фиксируют договор об обмене материального дара на спиритуальный. При этом часто отдельно регламентируется объем материальных затрат на пожертвования, а также условия сделки, предусматривающие определенные гарантии для загробной участи души дарителя. Так, в случае обратного выкупа владения наследниками вся (!) заплаченная сумма предназначалась на помин души (*oratio et elemosina*), равно как и те выплаты, которые монастырь получал, если земля передавалась в прекарное держание – обычно самому дарителю или его родственникам (за пределы круга кровных родственников, тем более в бенефиций, такие земли обычно не передавали). Приведу типичный пример. Согласно грамоте санкт-галленского аббата Гримальда (середина IX в.), он отдает братьям Тетхарту и Буабо в пожизненное пользование имение, которое они прежде передали монастырю в дар. Это как раз случай так называемого возвращенного прекария. За это братья будут выплачивать монастырю по 2 денара (1, 67 г серебра) в год – сумма, для возникновения “экономической зависимости” явно недостаточная²⁰. Если они пожелают выкупить имение обратно, то должны выплатить 1 солид (опять-таки сумма символическая: 12 денаров или 1/20 фунта). Как видим, договор о поминовении может быть расторгнут без ущерба для дарителя, а владение правом собственности на эту землю не приносит обители практически никакой выгоды. Если выкупить имение захочет

лишь один из братьев, то он заплатит принципиально больше – 30 фунтов серебра, которые монастырь потратит на поминание другого брата. После смерти обоих право выкупа сохраняется за их сестрой, ее сыновьями и их потомками, но сумма возрастает до 100 фунтов. Ее надлежит выплатить в течение года с целью финансировать литургическое поминание покойных и милостыню (*hoc quoque tribuatur in oratione et in elemosina pro anima eorum*) в течение 10 последующих лет. Подобные грамоты – источник серийный, и ему заданы пока не все возможные вопросы. Полагаю, что анализ и сопоставление конкретного содержания фиксируемых ими вполне рутинных договорных отношений, возникающих в контексте поминальной практики, могли бы существенно скорректировать созданную нашей медиевистикой картину “условий и предпосылок генезиса феодализма”. Приведенные примеры показывают, насколько возрастает эвристический потенциал истории повседневности, если относиться к ней не как к самодостаточной, а как к интегрированной сфере исследований.

III

Мой второй аргумент в пользу хороших перспектив дальнейшего изучения повседневности именно Средних веков и одновременно ответ на последний вопрос – о возможностях расширения исследовательского поля с помощью новых источников и методов – на первый взгляд может показаться несколько провокационным. Мы привыкли, что основная форма репрезентации нашего профессионального знания – научный текст. Создание текста (в широком смысле слова) – есть конечный результат деятельности историков: аффирмативное, научно обоснованное, научно признанное, экспертное знание, которым они обычно в своем узком кругу и обмениваются. Но как отнестись к явлению, которое мы уже не можем не замечать? Я имею в виду многочисленные вариации того, что я условно назову “игрой в Средневековье”, хотя речь идет, скорее, просто о другой форме репрезентации исторического знания. К ней я бы отнесла не столько даже “аттракционы”, наподобие “средневекового рынка”, где можно посмотреть, как изготавливают кольчуги, самому выковать гвоздь и попробовать “блюда средневековой кухни”, и даже не “рыцарский турнир”. Хотя подобные “культурные события” из года в год становятся все более серьезными (я сужу по ставшим уже интернациональными “рыцарским турнирам” в Германии). За их зрелищной стороной

скрывается большая доля вполне корректного научного знания (также и из области повседневной жизни), практических умений, аутентичных технологий; много труда вкладывается энтузиастами в поиск информации о необходимых реалиях в источниках.

Но сейчас я хотела бы привлечь внимание к крупным проектам с участием профессиональных ученых – представителей разных областей науки. Упомяну три, представляющиеся наиболее интересными²¹. Самый ранний (запущен в 1997 во Франции, в 40 км от Осера) – это строительство средневекового замка XIII в. (Guédelon) под руководством археологов и архитекторов. Затем, в Австрии – строительство бурга (Burg Freisach) со всем, что должно к нему относиться, т.е. с рядами стен, жилой башней, романской капеллой, внутренними дворовыми постройками. Это один из проектов Института истории университета в Клагенфурте. И, наконец, в Германии – строительство раннесредневекового монастыря по знаменитому санкт-галленскому плану в районе Бодензее (Meßkirch) – проект Campus Galli. О хранившейся в санкт-галленском аббатстве рукописи с планом идеального бенедиктинского монастыря известно всякому медиевисту. План этот был создан в середине IX в. на Райхенау, но никогда не был осуществлен. На нем обозначено около 50 построек с описанием их функций, начиная от храма и обычных помещений для монахов (дормиторий, рефекторий) до скриптория, кухонь, пивоварни, госпиталя для бедных, домов для паломников и новичиев, мастерских и даже латрин. После двух лет подготовительных работ проект официально стартовал летом 2013 г.

Отличительная черта упомянутых проектов – они долгосрочные (Guédelon – до 2023 г., Campus Galli рассчитан на 40 лет). Их главная цель – не заполучить в итоге замок, притягивающий многочисленных посетителей²², или монастырь, или бург, а проверить и применить на практике накопленные знания, необходимые для подобного строительства, а также обрести новые – “учась у строителей”, восстанавливая материальную культуру и бытовые реалии жизни различных социальных групп средневекового общества. И это больше не игра, а возглавляемая профессиональными учеными научная лаборатория. Совет проекта Campus Galli, например, состоит из 15 специалистов. В их числе археологи, архитекторы, историки, искусствоведы, биологи, знатоки рукописей. Основной принцип работ – максимальная аутентичность: все делать так, как делали “тогда”. Это значит, что строить нужно из местных натуральных материалов, причем начинать с ручной раскорчевки площадки от леса и транспортировки камня из каме-

ноломни на повозках (предварительно выяснив, какая из современных пород тягловых животных наиболее близка к средневековой), инструментами того времени (которые надо еще изготовить и понять, для каких работ годится каждый из них), без современных технических средств (при том, что инструкций, как, например, поднять наверх пятисоткилограммовый каменный блок, в Средние века не писали), по технологиям того времени (многие из которых надо еще “открывать заново”). Началась стройка, как и положено, с сооружения “хижин для ремесленников” (отобрано 25 волонтеров), которые, в свою очередь, будут носить “средневековое платье” из сотканых вручную тканей, есть “средневековую пищу” и вообще “жить как в IX в”. Следующий этап строительства – возведение пока еще деревянной монастырской церкви.

Характер подобных проектов можно определить как исторический эксперимент, цель которого – восстановить и, главное, применить знание, которое, как считалось, было утраченным, и таким способом “познавать прошлое”. Авторы проекта во Фрайзахе, например, называют свою стройку “исторической лабораторией”. Ключевые слова здесь – “прожить” и “понять” Средневековье. Прожить – прежде всего будучи вовлеченными в различные повседневные практики, которые сопутствуют строительству, потрудиться и пожить без привычных атрибутов современного быта, в “медленном времени”. Когда строительные работы ведутся только в теплое время года и при свете дня, когда труд – только ручной, когда весь процесс развивается постепенно и, например, выкорчевав дерево, всякий раз нужно ожидать кровельщика, который определит, можно ли его корень пустить на изготовление кровельной драни. И так в течение нескольких десятилетий.

Конечно, “прожить”, “понять”, “познать” – это разные виды когнитивного опыта (позволю себе напомнить о подводных камнях в теории В. Дильтея и о дискуссиях о познании рубежа XIX–XX вв). Но в целом эвристический потенциал подобных инициатив трудно переоценить. В создаваемом ими “пространстве опыта”, я думаю, места хватит специалистам из разных областей знания, для истории повседневности – в первую очередь. Ведь такие стройки подстегают интерес прежде всего к ней: к изучению материальной культуры, реалий, практик, обыденного мировосприятия.

Пока особое внимание уделяется поиску и восстановлению по археологическим данным современных инструментов и техноло-

гий, устройству быта. На сайте Campus Galli энтузиасты оживленно обсуждают инструкции археологов, как сделать “одноосную повозку из меровингских погребений”, землянку, носилки (кстати, весьма отличные от современных), совки и проч. Но не только “экспериментальная археология” переживет свой звездный час в рамках таких проектов. Я не сомневаюсь, что в контексте воссоздания практик и технологий будут подвергнуты пересмотру и углублены уже, казалось бы, закрытые темы из истории повседневности, т.е. те, с которых она начиналась: история питания, одежды, сна, организация труда и досуга, разные стороны быта и социальных коммуникаций. Эту ее “классическую форму” ожидает ренессанс хотя бы потому, что новая форма репрезентации знания будет куда более комплексной: в отличие от созданных ранее текстов по отдельным аспектам средневековой повседневности в “исторической лаборатории” ее “проживания” неизбежно произойдет аккумуляция знаний, прежде фрагментированных. Объединят свои усилия и знания историки разных специализаций – археологи и искусствоведы, историки костюма, музыки и музыкальных инструментов, кухни и всех мыслимых сфер повседневной жизни, прежде никак друг с другом не связанные. Может быть, это станет новым ответом на прежний вызов, обусловленный несостоявшейся претензией истории повседневности на “тотальность” исследований.

Более того, изучение реалий и другие “практические” моменты – это только один слой научной информации из истории повседневности. Я думаю, встанут новые исторические вопросы и в других ее областях. Моей фантазии хватает пока только на предположение, что это могут быть такие проблемы, как переживание времени, отношения человека и среды и, шире, разные аспекты экологии, отношение к прогрессу, стратегии межличностных коммуникаций. Словом, весь экспериментальный опыт “проживания прошлого” приведет к каким-то новым темам или к новым ракурсам взгляда на уже известные темы, о которых сейчас мы не можем даже догадываться, но они обязательно будут вставать на повестку дня по мере того, как – в процессе “проживания” – будут осмысляться отличия средневекового опыта от современного, его “инаковость”. И опять придется погружаться в том числе и в давно, казалось бы, изученные источники, чтобы искать в них ответы на новые вопросы. Но так ведь и развивается бесконечный процесс познания: от научного вопроса к гипотезе, от нее – к материалу, и каждый ответ на поставленный вопрос неизбежно будет порождать новые вопросы.

Возможно, подобный прогноз покажется несколько фантастическим. Но я хотела бы возразить скептикам: мы присутствуем при рождении небывалого еще и принципиально значимого явления научной жизни, которое нельзя рассматривать как краткосрочную научную “моду”. То, что началось как “игра в Средневековье”, в одном из своих форматов обрело формы процесса научного познания, превратившись в поле экспериментальных исследований, результаты которых, в свою очередь, также имеют новую, наглядную форму репрезентации. Это – неоспоримое свидетельство происходящих буквально на глазах изменений в историческом сознании нашей эпохи (если угодно – эпохи *Postmoderne*), т.е. изменений в отношении общества к истории и к существующему в его воображении ее образу. Сейчас, похоже, в очередной раз формируется новый “образ Средневековья”. Этот процесс и его причины заслуживают детального и длительного изучения, пока же я могу говорить только о некоторых собственных впечатлениях и в самых общих чертах.

“Образ Средневековья” (или какой-либо другой эпохи: Античности, Ренессанса, Современности (*Moderne*)) – понятие из репертуара истории памяти, гипотетический конструкт. И хотя он рождается из исторического знания (а потому не является фикцией), однако включает не “все знание”, а скорее, общее представление об эпохе как о некой целостности. Инструментом отбора и интерпретации знания, которое будет составлять это “целое”, является историческое сознание: оно само решает, что для общества в настоящий момент есть “история”, что она для него значит и для чего ему нужна. Поэтому образ исторической эпохи можно определить как упрощенное толкование прошлого из перспективы настоящего, не столько рациональное, сколько ментальное. Оно тесно связано с актуальными проблемами и потребностями “толкующего” общества, с вызовами его времени, идеологическими установками, какими-то до-научными предубеждениями и опытом. Среди всех воображаемых исторических эпох Средневековье имеет для нас особое значение. “Современность” (*Moderne*) создала себе “Средневековье”, чтобы тем самым отграничиться от него, обозначить себя как принципиально другую эпоху, “новое время”. С тех пор оно стало для нее неким исходным пунктом для сравнения, средством познания самоё себя. Степень интенсивности взаимодействия Современности со Средневековьем проявляется хотя бы в том количестве “образов Средневековья”, которые рождались в исторической науке и в европейской культуре в целом в течение двух последних столетий²³. В сопоставлении

с ними всякий раз оценивалось и судилось быстро меняющееся “настоящее”, ибо они создавались обществом на основе актуальных в данный момент ценностных идей. Размышляя о возможном содержании нарождающегося сейчас “образа Средневековья”, нельзя не провести одну историческую параллель. В середине XIX в. в ряде европейских стран начинают достраивать незавершенные прежде готические соборы (лучший пример – Кёльнский собор (1842–1880)). Но тогда был важен сам факт достройки, поэтому об аутентичных технологиях не заботились, недостающие детали просто “додумывались”. Более того, на несколько десятилетий в архитектуре зданий с самыми разными функциями обрел популярность неоготический стиль. В этом всплеске интереса к средневековой готике историки усматривают своего рода культурный оммаж тому “воображаемому Средневековью”, каким оно виделось в контексте общественной рефлексии современников о собственной эпохе, через призму тех политических и социальных проблем, которые обозначились уже в первой трети столетия по мере декорпорации общества и эмансипации индивида, индустриализации и технического прогресса. “Средневековые” здания символизировали навсегда утраченный мир единства, целостности, общности и порядка, где каждый знал отведенное ему в божественном мироустройстве место, словом, мир духовной и социальной гармонии. Это Средневековье романтиков, наподобие К.Ф. Шинкеля или Новалиса, а потом – социолога Ф. Тённиеса или философа М. Шелера. С наступлением Нового времени они связывали распад “естественных” сообществ и атомизацию общества, превращение “культуры” в “цивилизацию”, где рационализм и непрерывный рост индивидуалистических интересов неуклонно вели к “механизации” прежде “органических” социальных связей и эскалации конфликтов. Какой мир будут символизировать нынешние стройки? И какие ценностные идеи современного общества заложены в поиске и отборе того “знания”, которое составит “целое” сегодняшнего “образа Средневековья”?

Мне не хотелось бы превращать разговор о судьбе истории повседневности в размышления об особенностях исторического сознания в наши дни. Но между ними есть, похоже, прямая связь. В эпоху Современности историческая наука развивается под знаком историзма, т.е. осознавая обусловленность своих исследовательских проблем проблемами дня сегодняшнего. Она последовательно двигалась от изучения государства и политической истории к истории идей, истории социальных структур, потом уже воз-

никли антропологически ориентированные направления – “историей” стал “человек в истории”. Обсуждаемые научные проекты, особенно Campus Galli, как видим, тяготеют к точному воспроизведению технологий и реалий. Означает ли это, что “мир технологий” становится для общества более значимым, чем “мир идей”? Отчасти да: я вижу в этом признак эпохи Postmoderne²⁴. Однако в науке интерес к “вещественной” стороне дела отнюдь не заслонил “человека в истории”. Об этом свидетельствует стремление к максимальной аутентичности не только в том, что непосредственно касается строительства, но и в организации, условно говоря, среды обитания, в которой оно функционирует: мы наблюдаем эксперимент по (вос)созданию “цельного” фрагмента “средневекового мира”. Символом “Средневековья” стали, следовательно, не столько архитектурные объекты, сколько сам *процесс* их возведения. А значит, история репрезентируется путем “проживания” связанных с ним повседневных практик. И то знание (в комплексном процессе его добывания, “проживания” и анализа), которое будет формировать нынешний “образ Средневековья”, не ограничится материальной культурой, технологиями и разными бытовыми реалиями. Это будет знание о “средневековом человеке”, но не в прежних – политическом, социальном, идеологическом – аспектах, а, наверное, такое, в котором будут значимы такие категории, как “мироощущение”, “ритм жизни”, “восприятие среды обитания” и, шире, “отношение к миру” – во времени и в пространстве. Я бы назвала этот новый “образ Средневековья” “технологическим Средневековьем под знаком гармонии со средой обитания”. Мне кажется, именно такой “образ Средневековья” должен быть актуален на фоне всех глобальных проблем XXI в., когда влияние деятельности человека на окружающую среду становится все более осязаемым и учащаются технологические катастрофы. А еще – нас гнетет проблема убыстряющегося времени. Участникам строительства (и наблюдателям) предлагается “пожить” в средневековой повседневности, а значит, выпасть из повседневности собственной, общим признаком которой можно считать постоянное давление фактора времени (необходимость “экономить время”, “успеть за временем”, “максимально эффективно использовать время”), и погрузиться в “замедленное время” средневековой повседневности. Какие плоды принесет это погружение для изучения повседневной жизни Средних веков в исторической науке и не последует ли за этим очередной (звучащий со времен Новалиса) призыв к “новому Средневековью” в общественной рефлексии – судить не берусь. Но коль скоро имен-

но знание о “повседневности” формирует структуру нынешнего “образа Средневековья”, медиевистам нужно суметь воспользоваться представившимся им шансом.

¹ Так, если почитать статью “История повседневности” в лексиконе исторических понятий, написанную едва ли не самым популярным в нашей стране классиком этого направления в Германии Альфом Людтке, выяснится, что история повседневности изучает жизнь “преимущественно рабочих”, а к Средним векам это направление никакого отношения, получается, не имеет: *Lüdtkе А. “Alltagsgeschichte” (Art.) // Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe / Hrsg. V. S. Jordan. Stuttgart, 2003. S. 21–24.*

² Здесь я имею в виду исключительно научные, вполне серьезные публикации и сознательно не касаюсь занимательных исторических работ сомнительного качества по “истории повседневности того или сего”, сочиняемых для мифического “массового читателя”, который, по моему убеждению, – всего лишь эвфемизм для характеристики уровня компетентности их авторов и научной неразборчивости издателей.

³ В качестве примеров можно упомянуть, например, следующие публикации: *Spangenberg P.-M. Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels. Frankfurt a.M., 1987; Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau, 8. Okt. 1990 / Hrsg. V. H. Wolfram. Wien, 1992; Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag: Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12.–15. Jahrhundert). Helsinki, 1994.*

⁴ *Ястребицкая А.Л. Повседневность и материальная культура Средневековья в отечественной медиевистике // Одиссей: Человек в истории. 1991. М., 1991. С. 84–102. (С. 98).*

⁵ Некоторое количество исключений вроде работ Ж. Леруа Ладюри, Г. Фихтенау, А. Борста или К. Гинзбурга, задуманных как систематические исследования исторически сложившихся “форм жизни”, общей картины не меняет.

⁶ Я напому о публикациях редколлекцией “Одиссея” рефератов таких вполне образцовых работ, как: *Монтанари М. Голод и пресыщение: история культуры питания в Европе. Рим; Бари, 1993 // Одиссей: Человек в истории. 1998. М., 1998. С. 356–370; Арнаутова Ю.Е. Проблематика сна и сновидений в Средние века в зеркале современной историографии: М.Э. Витмер-Бутш. Сон и сновидения в Средние века // История ментальностей. Историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах / Е.В. Горюнов, Е.М. Михина, С.В. Оболенская. А.Л. Ястребицкая. (Ред.) М. 1997. С. 129–141.*

⁷ Не вдаваясь в подробности этих дискуссий в разных странах, упомяну для примера обзор таковых в немецкой историографии: *Romeikat А. Hat die Alltagsgeschichte Zukunft? // Die moderne Mediävistik / Hrsg. v. Goetz H.-W. Darmstadt, 1999. S. 310–318 (с обширной библиографией).*

⁸ Это наблюдение принадлежит Х.-В. Гётцу (*Die moderne Mediävistik. S. 310*).

⁹ Нет смысла останавливаться на отдельных концепциях (от “структур повседневности” Ф. Броделя или “форм жизни” А. Борста до “истории изнутри” или “жизненных миров” у микроисториков разных школ),

обосновывавших исключительность истории повседневности как способа “тотального изучения прошлого”, – в свое время все они достаточно активно обсуждались.

- ¹⁰ Мои аргументы см.: Арнаутова Ю.Е. Между “обществом” и “культурой”: о некоторых особенностях становления исторической антропологии в Германии // Одиссей. Человек в истории. 2004. М., 2004. С. 365–377 (С. 372–374).
- ¹¹ Вебер М. “Объективность” социально-научного и социально-исторического познания // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 345–415 (С. 379).
- ¹² Имеются в виду следующие работы: Zwischen Sein und Schein. Kleidung und Identität in der ständischen Gesellschaft / Hrsg. v. N. Bulst, R. Jütte. Freiburg; München, 1993; Dirlmeier U., Fouquet G. Ernährung und Konsumgewohnheiten im spätmittelalterlichen Deutschland // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. 1993. Bd. 44. S. 505–526; Fouquet G. Das Festmal in den oberdeutschen Städten des Spätmittelalters. Zu Form, Funktion und Bedeutung des öffentlichen Konsums // Archiv für Kulturgeschichte. 1992. Bd. 74. S. 83–123; Журавлев С., Мухин М. “Крепость социализма”: Повседневность и мотивация труда на советском предприятии, 1928–1938. М., 2004; Журавлев С., Мухин М., Смирнова Т., Соколов А. Повседневность, потребление и советский человек. М., 2011.
- ¹³ Введение в эту проблематику см.: Эклс О.Г. Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре% Размышления о повороте в сторону наук о культуре // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 393 – 416.
- ¹⁴ Подробно (с соответствующей библиографией) см.: Арнаутова Ю.Е. Призрение бедных в раннее и высокое Средневековье: к вопросу о преимуществах истории в стиле истории повседневности // Sub specie historiae culturalis: Сб. памяти А.Л. Ястребицкой / Отв. ред. С. И. Лучицкая. М., 2014. С. 108–130.
- ¹⁵ О *memoria* см.: Арнаутова Ю. Memoria: “тотальный социальный феномен” и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Отв. ред.: Л.П. Репина. М., 2003. С. 19–37; Эклс О.Г. Memoria и мемориальная традиция в раннее Средневековье / Эклс О.Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 233–269.
- ¹⁶ Эти цифры Й.Воллаш приводит на основании данных из сохранившегося некролога клюнийского приората Марсиньи: Wollasch J. Gemeinschaftsbewusstsein und soziale Leistung im Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien. Münster, 1975. Bd. 9. S. 268–286 (S. 281).
- ¹⁷ Арнаутова Ю.Е. Призрение бедных в раннее и высокое Средневековье. С. 121–123.
- ¹⁸ Сошлюсь на первый попавшийся учебник: Всеобщая история / Ред. С.В. Новиков, А.С. Манькин, О.В. Дмитриева. М., 2010. (гл. 3.1. “Условия и предпосылки генезиса феодализма в Западной Европе”: <http://hi-edu.ru/e-books/xbook834/01/part-004.htm>).
- ¹⁹ О количестве подобных дарений, так же и в процентном соотношении, можно судить по данным М. Боргольте, исследовавшего грамоты VIII–IX вв. из санкт-галленского архива. Из почти 800 грамот о дарениях ок. 600 упоминают дарения “на помин души”: Borgolte M. Gedenkstiftungen in St.Galler Urkunden // Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens

im Mittelalter / Hrsg. v. K. Schmid, J. Wollasch. München, 1984. S. 578–602. Анализируемая ниже грамота процитирована на с. 589.

- ²⁰ О символическом размере подобных выплат пишет и Ж. Дюби в одной из своих ранних работ (1952) по материалам клюнийского аббатства в XI–XII вв.: *Duby G. Le budget de l' abbaye de Cluny entre 1080 et 1155 // Duby G. Hommes et structures du moyen âge. P., 1973. P. 61–82.*
- ²¹ Вся информация о них доступна на соответствующих сайтах: www.guedelon.fr; <http://www.burgbau.at>; <http://www.campus-galli.de>.
- ²² Здесь следует уточнить, что все проекты, имея некоторый стартовый капитал, рассчитаны все же на самоокупаемость именно за счет туризма; замок Геделон уже приносит необходимый для стройки доход.
- ²³ Подробнее см.: *Эксле О.Г. Сколько длится Средневековье? // Образы прошлого: Сборник памяти А.Я. Гуревича / Сост.: И.Г. Галкова, С.И. Лучицкая, К.А. Левинсон, А.В. Толстикова, Т.А. Тошндаль-Сальчева. СПб., 2011. С. 149–159.*
- ²⁴ Это особенно хорошо заметно в “игровом дискурсе”: участники “рыцарских турниров” крайне серьезно относятся к аутентичности своих костюмов, вооружения и техники боя (для этого увлечения уже появились свои индустрия и рынок), но в то же время они, например, индифферентны к тому, что в одном поединке могут сойтись “рыцари” из разных хронологических периодов Средневековья и даже раннего Нового времени, словом, об упорядочивающих знание в одно “целое” идеях тут речи не идет.

СОДЕРЖАНИЕ

К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ А.Я. ГУРЕВИЧА

М.Л. Андреев

ГУРЕВИЧ VERSUS БАТКИН: СПОР ДВУХ ЭПИСТЕМОЛОГИЙ?..... 5-11

Л.М. Баткин

ЗАМЕТКА О ДИАЛОГИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ К КУЛЬТУРНЫМ
ТЕКСТАМ 12-17

М.Ю. Парамонова

...*AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR*: МИССИЯ КАК ДОЛГ И КАК
ЛИЧНЫЙ ВЫБОР 18-65

IMITATIO CHRISTI В РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Ю.Е. Арнаутова, А.Б. Герштейн

ВВЕДЕНИЕ 66-74

Д.Б. Кейнс

IMITATIO CHRISTI И ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЙ 75-98

Ю.Е. Арнаутова

IMITATIO CHRISTI: ТЕОЛОГЕМА И ЛИТЕРАТУРНАЯ МОДЕЛЬ В
БЕНЕДИКТИНСКОЙ АГИОГРАФИИ 99-139

М.Р. Ненарокова

МОЛИТВА КАК ОДИН ИЗ СПОСОБОВ *IMITATIO CHRISTI* ДЛЯ ЧАСТ-
НОГО ЛИЦА (ПРИМЕР МЕХТИЛЬДЫ ХАКЕБОРНСКОЙ) 140-161

Мехтильда Хакеборнская

КНИГА ОСОБОЙ БЛАГОДАТИ (*пер. с лат. М.Р. Ненароковой*) 162-181

М.Г. Логутова

“ПОДРАЖАНИЕ ХРИСТУ” ФОМЫ КЕМПИЙСКОГО 182-224

А.Е. Махов

ДЬЯВОЛ – ИМИТАТОР ИЛИ АЕМУЛЯТОР БОГА? 225-238

О.И. Тогоева

ПРОРОК, МУЧЕНИЦА ИЛИ ТРИУМФАТОР? *IMITATIO CHRISTI*
В ИСТОРИИ ЖАННЫ Д’АРК (XV–XVII ВВ.) 239-257

Х. Крайсель

IMITATIO DEI В “ПУТЕВОДИТЕЛЕ РАСТЕРЯННЫХ” МАЙМОНИДА 258-309

**МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА
“ВОЗМОЖНО ЛИ ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ
ПОВСЕДНЕВНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ?”**

<i>О.Е. Кошелева</i>	
ВВЕДЕНИЕ	310-314
<i>Ю.Е. Арнаутова</i>	
ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ СЕГОДНЯ: ВЫЗОВЫ И ШАНСЫ.....	315-336
<i>П.Ш. Габдрахманов</i>	
ОБЫЧАИ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФЛАНДРИИ (ПО РОДОСЛОВНЫМ СПИСКАМ АЛТАРНЫХ ТРИБУТАРИЕВ).....	337-345
<i>Ю.П. Крылова</i>	
“УЮТ ПОВСЕДНЕВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ”, ИЛИ ОБ ОТНОШЕ- НИИ К РЕЛИГИОЗНЫМ ПРАКТИКАМ ВО ФРАНЦИИ XIV в.	346-354
<i>О.И. Тогоева</i>	
ИСТОРИЯ ПРАВА И ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ТОЧКИ ПЕРЕ- СЕЧЕНИЯ.....	355-365
<i>С.К. Цатурова</i>	
ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ВЛАСТИ: ГРУППОВЫЕ СТРАТЕГИИ И ЛИЧНЫЕ АМБИЦИИ СЛУЖИТЕЛЕЙ КОРОНЫ ФРАНЦИИ В XIII–XV вв.	366-372

**ВЕНЕЦИЯ:
ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ**

<i>П. Ланаро</i>	
ИНОЗЕМЦЫ В ГОРОДЕ ИНОЗЕМЦЕВ: ВЕНЕЦИЯ, XIV–XVIII вв.	373-386
<i>Н. Жечевич</i>	
<i>SERENISSIMA</i> МЕЖДУ ВЛАСТЬЮ И КОРРУПЦИЕЙ: СТРАТЕГИИ ПОВЕДЕНИЯ ВНЕЦИАНСКИХ ЧИНОВНИКОВ.....	387-401

ОБРАЗ “ДРУГОГО”

<i>М.Ю. Андрейчева</i>	
МУСУЛЬМАНЕ, КАТОЛИКИ И ИУДЕИ В ЛЕТОПИСНОМ РАССКАЗЕ О ВЫБОРЕ ВЕРЫ КНЯЗЕМ ВЛАДИМИРОМ: ОБРАЗЫ И СМЫСЛЫ.....	402-440

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

<i>М.Ю. Реутин</i>	
СРЕДНЕВЕКОВАЯ МИСТИКА В ГЕРМАНИИ И НИДЕРЛАНДАХ.....	
<i>Peter Dinzelsbacher. DEUTSCHE UND NIEDERLÄNDISCHE MYSTIK DES MITTELALTERS: EIN STUDIENBUCH. BERLIN; BOSTON: W. de GRUYTER, 2012. 424S.</i>	441-454

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

К 70-ЛЕТИЮ ДМИТРИЯ ЭДУАРДОВИЧА ХАРИТОНОВИЧА	455-456
---	---------

IN MEMORIAM

НЕСКОЛЬКО ПЕЧАЛЬНЫХ СООБРАЖЕНИЙ ПО СЛУЧАЮ КОНЧИНЫ БОРИСА ДУБИНИНА (31.12.1946–20.08.2014).....	457-459
О БОРИСЕ И БОРХЕСЕ	459-462
SUMMARIES.....	463-470
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	471

CONTENTS

COMMEMORATING THE 90th ANNIVERSARY OF ARON YA. GUREVITCH

Mikhail L. Andreev

GUREVITCH VERSUS BATKIN: THE CONTROVERSY OF TWO
EPISTEMOLOGIES?

Leonid M. Batkin

A NOTE ON THE DIALOGIC APPROACH TO CULTURAL TEXTS

Marina Yu. Paramonova

...*AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR*: MISSION AS A DUTY AND AS
AN INDIVIDUAL CHOICE

IMITATIO CHRISTI IN THE MEDIEVAL AND EARLY MODERN RELIGIOUS CULTURE

Yulia E. Arnautova, Anna B. Gerstein

INTRODUCTION

David B. Capes

IMITATIO CHRISTI AND THE GOSPEL GENRE

Yulia E. Arnautova

IMITATIO CHRISTI: A THEOLOGICAL CONCEPT AND A LITERARY
MODEL IN THE BENEDICTINE HAGIOGRAPHY

Maria R. Nenarokova

PRAYER AS A WAY OF *IMITATIO CHRISTI* FOR AN INDIVIDUAL (THE
CASE OF MECHTILDE OF HACKEBORN)

THE BOOK OF SPECIAL GRACE OF ST. MECHTILDE OF HACKEBORN
(*Transl. from Latin by Maria R. Nenarokova*)

Margarita G. Logutova

THE BOOK *DE IMITATIONE CHRISTI* BY THOMAS A KEMPIS

Alexander E. Makhov

IS THE DEVIL AN *IMITATOR* OR AN *AEMULATOR* OF GOD?

Olga I. Togoëva

PROPHET, MARTYR OR TRIUMPHATRIX? *IMITATIO CHRISTI* IN THE
HISTORY OF JOAN OF ARC (15th–17th CENTURIES)

Howard Kreisel

IMITATIO DEI IN *MAIMONIDES' GUIDE OF THE PERPLEXED*

**MATERIALS OF THE ROUND TABLE
'CAN THE HISTORY OF MEDIEVAL EVERYDAY LIFE
BE STUDIED?'**

Olga E. Kosheleva

INTRODUCTION

Yulia E. Arnautova

THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE TODAY: CHALLENGES AND OPPORTUNITIES

Pavel Sh. Gabdrakhmanov

PRACTICES OF NAME GIVING IN FLANDERS ACCORDING TO GENEALOGIES OF *TRIBUTARII* (12th–13th CENTURIES).....

Yulia P. Krylova

"THE COMFORT OF EVERYDAY EXISTENCE", OR ON RELIGIOUS PRACTICES IN THE 14th CENTURY FRANCE.....

Olga I. Togoeva

THE HISTORY OF LAW AND THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE: INTERSECTIONS.....

Susanna C. Tsaturova

THE EVERYDAY ROUTINE OF STATE BODIES: FRENCH ROYAL OFFICERS' GROUP STRATEGIES AND INDIVIDUAL CLAIMS IN 13th–15th CENTURIES.....

VENICE: PROBLEMS OF SOCIAL HISTORY

Paola Lanaro

STRANGERS IN THE CITY OF STRANGERS: THE VENICE OF 14th–18th CENTURIES

Nada Zečević

SERENISSIMA BETWEEN POWER AND CORRUPTION: STRATEGIES OF VENETIAN OFFICIALS' BEHAVIOUR.....

IMAGE OF THE 'OTHER'

Marianna Y. Andreycheva

MUSLIMS, CATHOLICS AND JEWS IN THE STORY OF CHOOSING THE FAITH BY PRINCE VLADIMIR IN THE *PRIMARY CHRONICLE*: IMAGES AND MEANINGS

REVIEWS

Mikhail Y. Reutin

THE MEDIEVAL MYSTICISM IN GERMANY AND IN THE NETHERLANDS.....

Peter Dinzelbacher. Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2012. 424 S.

ANNIVERSARIES

THE 70th ANNIVERSARY OF DMITRIY EDUARDOVICH KHARITONOVICH

IN MEMORIAM

A FEW SAD CONSIDERATIONS OF BORIS DUBIN'S DECEASE (31.12.1946–20.08.2014).....

ABOUT BORIS AND BORES.....

SUMMARIES.....

ABOUT THE AUTHORS.....