

*Патрик Гири*

## **ИСПОЛЬЗОВАНИЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ В ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЫ**

Историки религии раннего средневековья, работающие как с письменными источниками, так и преимущественно с археологическим материалом, сталкиваются с серьезными концептуальными и методологическими проблемами при попытках реконструкции средневековой религиозной культуры<sup>1</sup>. Обе названные группы ученых подвергают коренному пересмотру представления, сформированные прежними исследованиями по религии Европы раннего средневековья. Для археологии XIX и начала XX в. характерна тенденция усматривать религиозный смысл в каждом факте, выявлявшемся в ходе раскопок раннесредневековых объектов, особенно захоронений. Расположение и ориентация тел в могилах по отношению к странам света, так называемая освященная земля, принесенная в могилы из далеко отстоящих от них мест, идентифицированные в качестве таковых "ритуальные костры" - все это рассматривалось как элементы разнообразных религиозных обрядов, причем в некоторых из них обнаруживали следование тысячелетним традициям. Подобным же образом уложенные в могилы драгоценности и украшения толковались как свидетельство примитивно-материалистических представлений о загробной жизни, в которой необходимы оружие и утварь, чтобы обеспечить престиж и удобства покойного. Иконография украшений и гравированные изображения на оружии интерпретировались как свидетельство веры в племенные тотемы или отражение мифологических реалий, базирующихся на Эдде или сагах. Все эти элементы рассматривались учеными в их совокупности с целью реконструировать религиозные представления изучаемого народа таким образом, чтобы их затем можно было сравнивать с христианством как единой и особой системой, которая расценивалась в качестве фактора, обусловившего исчезновение всякой "языческой" практики. Если такие же явления обнаруживались в захоронениях более поздних периодов, они толковались как пережитки язычества, представляющие интерес лишь для фольклористов или для ученых<sup>2</sup>, изучающих элементы языческих суеверий в средневековой церкви<sup>3</sup>.

Современные археологические изыскания отражают процесс прогрессирующей демистификации археологических находок<sup>3</sup>. В определенной мере это стало результатом более строгой научной методологии: тщательного учета стратиграфического соотношения находок, проблем, связанных с возможным нарушением целостности погребений или с последующими наслоениями, а также строгого разграничения между органической эрозией и уничтожением элементов могил ог-

© П. Гири

© Л. С. Азарх, перевод

нем разводимых в них костров. Изменились или были опровергнуты представления об освященной земле и ритуальных сожжениях, о пространственном расположении тел и др. Кроме того, археологи колеблются и в истолковании смысла наблюдаемых фактов, таких, например, как ориентация погребений по сторонам света, присутствие в могилах предметов и раковин, характерных для германских захоронений, или сосудов, в которых, возможно, находились пища или вода. Нет уверенности в том, что все это — элементы ритуала, а не результат просто привычных, полумеханических действий. Необычные физические условия погребений, например захоронение тела в сидячем положении, объясняются ныне с большой степенью вероятности как результат окостенения (*rigor mortis*), а не свидетельство следования архаическому погребальному ритуалу. Уложенные в могилы предметы толкуются скорее с правовой точки зрения, в качестве не подлежащей наследованию собственности (*Herrengerate* - личные предметы) или просто как символы общественного положения, нежели выражение веры в возможность их использования в загробной жизни.

Быть может, наиболее важным достижением археологических исследований в Западной Европе стало уточнение хронологии германских захоронений, приведшее к бесспорному выводу, что процесс "христианизации", по крайней мере у франков, не совпадает хронологически с исчезновением так называемых языческих погребальных обычаев, таких, как ориентация захоронений с севера на юг, обновление могил, погребение с монетами и т.д. Христиане, похороненные в склепах франкских церквей, например в Кёльне и Моркене, еще и в VII в. предавались земле, как и раньше, с оружием, драгоценностями, инструментами и пищей. Можно добавить, что рядные (расположенные рядами) поля погребений (*Reihengraberfelder*) сохраняются и в еще более позднее время. Невольно возникает вопрос: имеются ли вообще основания различать "христианские" и "языческие" погребения? В связи с этим археологи все больше сомневаются в необходимости видеть за археологическими артефактами или погребальными обычаями специфику якобы стоящих за ними языческих или христианских верований. Тем менее внимания заслуживают попытки реконструировать на основе таких материалов систему религиозных верований германцев.

Историки, работающие исключительно с письменными источниками, также отказываются от однозначного, унифицирующего подхода к раннесредневековой религиозности. Средневековое христианство все в меньшей степени представляется монолитной системой артикулированных и зафиксированных в религиозных текстах верований. Следом за антропологами, изучающими традиционные культуры за пределами Европы, историки приходят к пониманию того, сколь огромны различия между доктриной или нормативными руководствами, с одной стороны, и религией как культурной системой - с другой<sup>4</sup>. Археология не в состоянии дать нам исчерпывающие представления о верованиях германцев, а письменные источники не могут снабдить нас адекватной

картиной христианства как реально существовавшей практики. Историки, которые изучают феномен "повседневной", или "народной религиозности", опираясь на письменные источники, не выработали общего мнения о природе средневековой религиозности. Традиционное представление о том, что исповедовавшаяся большинством мирян вера представляет собой вульгаризацию насаждавшихся церковью эталонов, ныне все больше подвергается критике<sup>5</sup>. Этот сложившийся ранее подход к народной религиозности был связан с представлением о том, что процесс христианизации протекал в два этапа. На первой стадии, как считалось, миссионеры добивались разрушения культовых объектов язычников и заменяли их мощами святых, совершали крещение язычников, вводили христианские обряды и навязывали христианские формы жизни населению, которое оставалось по существу языческим. И только лишь на второй стадии, в последующие столетия, представители церкви, распространяя вероучение и христианскую мораль, добивались более глубокого и последовательного внутреннего обращения населения полуязыческой Европы. Согласно этому пониманию народной религиозности, так называемые языческие элементы сохранялись лишь в форме колдовства и суеверий или принимали христианское обличье; так, например, массовые дохристианские праздники трансформировались в дни почитания святых<sup>6</sup>.

Историческая антропология все более склонна рассматривать народную религиозность не как вульгаризацию официального христианства, а как один из аспектов единой для всего общества культурной системы<sup>7</sup>. Элементы этой системы, в рамках такого подхода, рассматриваются в качестве общих для социума в целом, с учетом, однако, того, что каждая социальная группа общества — элита и массы, миряне и духовенство — трактовала их по-своему в зависимости от характерных для нее социальных, политических и интеллектуальных условий. Разумеется, систематизированные верования интеллектуальной элиты, будь то христианская теология, германские саги или кельтские устные предания, воспроизводятся в массовом сознании не только в вульгаризованных формах. Если судить по редким, но важным свидетельствам, относящимся к более поздним периодам, европейские крестьяне были способны и к комплексному рассмотрению явлений, в рамках которого разнообразные интеллектуальные традиции могли быть объединены в оригинальную, унифицированную структуру<sup>8</sup>. Но в культуре раннего средневековья и, следовательно, в тех ее аспектах, которые мы не вполне обоснованно именуем "религиозными", физическая реальность, действия и традиции более важны, нежели вера и эксплицитные интеллектуальные построения. В этой культурной системе разграничения между религией и правом, семьей и политикой, привычкой и обрядом в значительной мере анахроничны и произвольны. Не имеет смысла и идентификация языческого элемента в его противопоставлении христианству. Вместо навешивания ярлыков исследователи должны стремиться к пониманию того, каким образом различные элементы

(т.е. действия, их объекты, практики, артикулированные представления) сливаются воедино или, напротив, сосуществуют в состоянии диссонанса. Смысл народной религиозности следует искать не в своеобразии восприятия и воспроизведения высокой культуры, равно как и не в ясивучести языческого прошлого, но в структуре взаимоотношений, соединяющей эти элементы. Таков смысл концепции Э. Мак-Уайта "patterns of significance" (параметры значения), по существу применившего к истории и археологии предложенную Л. Витгенштейном дефиницию "смысла" как категории, формирующейся в практике употребления<sup>9</sup>. Наиболее важными значениями человеческих действий являются не те, которые даны в качестве эксплицитной констатации, а те, которые прочитываются в системе методов, используемых обществом в целях организации его физических, социальных и культурных сил для достижения поставленных целей.

Таким образом, новая методология должна учитывать ряд различных "значений", которые формируются социальной структурой как на эксплицитном, так и на имплицитном уровне. Артикулированные элитарной культурой верования и представления - это один тип значений. А второй, более глубокий тип значений следует искать в системе взаимоотношений, в которой связываются объекты, жесты, обряды, представления, одним словом, в совокупности проявлений отрефлексируемого и спонтанного поведения и творчества. Не следует ожидать, что мы при этом обнаружим полное единство и согласованность: реальные противоречия и противодействия обязательно должны существовать, являясь источником "скольжений истории", процесса перемен в религиозной культуре, для которой характерна динамика, а не статика. Но и единство, и диссонансы могут быть прослежены только в системе отношений между всеми элементами системы, а не в отдельно рассмотренных ее компонентах. Всякие попытки исходить из исследования тех или иных объектов в отрыве от той религиозной системы, в которой они получают свое значение, необоснованны, что бы ни было объектом такого изучения: аварский сосуд, христианская церковь или теологический трактат.

Большие возможности для применения такой модели предоставляет изучение мощей святых в том случае, если оно предпринимается не в контексте агиографических исследований как таковых, а в целях изучения социальной роли мощей и реликвий. В социальной истории такой метод позволяет с большим успехом, чем в религиозной или интеллектуальной истории, осуществить переход от изучения текстов, объектов и жестов к исследованию объединяющих их базовых структур раннесредневекового общества. В том, как использовали мощи святых, выявляется представление об их социальной роли, зачастую отличающееся от их формально определенного значения. Например, в одной из своих работ я рассматриваю ритуал так называемого унижения мощей святых для восстановления справедливости, на который первым обратил внимание Г. Фихтенау<sup>10</sup>. Практика унижения мощей являлась

одним из инструментов, позволявших церковным институциям разрешать конфликты и проводить в жизнь нужные им решения, и потому может быть отнесена к ряду таких репрессивных практик, как отлучение от церкви, проклятие и интердикт<sup>11</sup>. Религиозные общины часто устанавливали свои важнейшие реликвии на полу церкви, покрывали их терниями или мешковиной, объявляли о прекращении надлежащего им почитания и обращались с шумными просьбами к Богу, чтобы он воздал обидчику монахов за нанесенное мощам оскорбление.

Анализируя формулы и элементы этого обряда, я обнаружил противоречие между подразумеваемым и явно выраженным смыслами. Что касается внешней стороны ритуала, то монахи или каноники физически демонстрировали то унижение, в которое святые были ввергнуты своими чванливыми врагами: монахи ложились на пол около рас-постертых мощей и обращали к Богу молитву, основанную главным образом на языке псалмов, прося Господа поразить возгордившихся и возвысить своих святых и их посланников до достойного положения. Но я обнаружил, что наряду с этой внешне ортодоксальной, пусть и не вполне обычной, литургией имело место и подспудное порицание святых за то, что они не защищали свои церкви должным образом. Обращение с образами святых, описание случаев применения упомянутого ритуала на практике, а также специфические детали сообщений о достижении им благоприятных результатов - все это свидетельствует о том, что святого считали ответственным за доброе имя общины, и если этому имени был нанесен ущерб, то святого принуждали восстановить репутацию общины, унижая его самого. Если формальная интерпретация ритуала лежала в русле ортодоксальной христианской традиции, то на уровне скрытого смысла он был аналогичен широко распространенной народной практике порчи сакральных объектов в расчете на достижение желаемого результата. Во время таких ритуальных действий, которые были связаны с обвинением святого в том, что он не в состоянии выполнять свои обязанности покровительства в отношении верующих, либо наносились удары по мощам или образам святых, либо они подвергались оскорблениям. Унижение мощей в практике физического наказания за неспособность защитить общину считалось средством понудить святого выполнять возложенные на него функции.

Данные выводы могут лечь в основу модели интерпретации и сопоставления письменных и археологических источников. Следует строго отличать систему физических действий и жестов, выявляемую археологическими и письменными источниками, от канонических толкований этих действий клерикальной элитой. Эта элита - одновременно и носительница, и — в определенном смысле - пленница письменной духовной традиции, лишь отчасти сопрягаемой с поведением не только масс, но зачастую и самой элиты. Наличие сложностей в объяснении заметно при решении двух историко-археологических проблем: 1) воздействовало ли принятие христианства на представления об отношениях живых и мертвых; 2) почему продолжалась практика погребений,

ведущая начало со времен цивилизации "рядных" захоронений (Reihengraberzivilisation): традиция, которая пересекалась со средневековым культом святых.

Связь между живыми и мертвыми членами рода долгое время рассматривалась как характерная черта раннесредневекового общества. Мертвые составляли своего рода возрастной слой, сохранявший свою роль и пользовавшийся определенными правами в обществе. Археологи полагают, что наличие богатых предметов в могилах рядных захоронений на исходе V и VI в. является свидетельством такого отношения к мертвым, которое отводит предкам роль посредников между кланами и племенами (Stamme), с одной стороны, и богами - с другой. По мнению К. Бонера и других исследователей, в эпоху Меровингов христианство оказало фундаментальное воздействие на оценку роли усопших членов общества: "Глубокое изменение, внесенное в жизнь христианством, наиболее явно выказывается в отношении к мертвым. Если когда-то мертвые в качестве племенных предков продолжали свое сосуществование со своими родами и были объектом поклонения как боги или кумиры, то теперь они удалялись в бесконечную вечность Христову"<sup>12</sup>. Как свидетельство этой существеннейшей трансформации во взаимоотношениях между поколением живых и его предками, Бонер приводит знаменитый пассаж из Vita S. Vulframni: фризский герцог Рад-бод, предполагая креститься, спрашивает Вульфрамна, епископа Санс-ского, много ли фризских королей и правителей находятся на небе либо в аду. Вульфрамн отвечает: поскольку эти предки не были крещены, они, несомненно, в аду<sup>13</sup>. Услышав такой ответ, герцог решил отказаться от крещения, заметив, что не может обойтись без общества своих предшественников. Впрочем, это свидетельство, важность которого для исторической этнографии подчеркнул Г. Вольфрамм<sup>14</sup>, кажется противоречит другим - археологическим — данным, которые, как мы увидим, вызывают сомнение в правильности интерпретации Бонером как процесса христианизации, так и приведенного отрывка из Vita S. Vulframni.

Радбод умер в 710 г. и, как можно полагать, присоединился к своим подвергшимся проклятию предшественникам. Приблизительно в это же время или незадолго до него франкская знать возвела в Рейнской области, а именно в городе Альцай<sup>15</sup>, надгробную часовню, служившую сохранению памяти о языческих предках, а также для их посмертной христианизации. Эта церковь называлась Флонгейм (Flonheim), и тщательное археологическое исследование Г. Аментом соответствующего участка земли позволяет предположить, что упомянутый ответ на вопрос Радбода, обоснованный теологически, лишь частично соответствует реалиям VIII в.<sup>16</sup>

29 сентября 1876 г. приходская церковь Флонгейм была уничтожена пожаром. Во время ее восстановления в 1883-1885 гг. было обнаружено, что церковь стоит на фундаменте гораздо более древнего здания, пределах которого были найдены десять франкских погребений.

Древнейшая церковная постройка представляла собой башню, верхняя часть которой была выполнена в готическом стиле, а нижняя - выдержана в романском духе и относилась приблизительно к 1100 г. Фундамент романской части башни, ее склеп, был еще старше. И именно под этой древнейшей частью церкви находилось особенно богатое франкское захоронение. Амент исследовал предметы, помещенные в могилу, и привлек к анализу отчет XIX в. о раскопках. Эти изыскания показали, что могилы представляют собой часть более крупного кладбища, следы которого были обнаружены в 1950-е годы в деревне поблизости. Более того, десять могил оказались захоронениями богатого клана. Сам факт, что во времена Меровингов какая-то семья соорудила часовню над погребением членов своего рода, вряд ли заслуживает особого внимания: такие примеры обычны (прежде всего для более раннего периода) в романизированных регионах Европы. Однако примечательно то, что предложенная Аментом датировка захоронений, особенно пятого, находящегося непосредственно под башней, указывает на столь раннее время, которое должно предшествовать сооружению церкви (она впервые упоминается под 764/767 гг.), а в случае с могилой 5 - крещению Хлодвига. Амент сравнивает эту могилу — на основании ее глубины (большей, чем прочие во Флонгейме) и ее соотношения с другими могилами - с погребением 319 в Лавуа (Lavoye)<sup>17</sup>. Богатые предметы из могилы 5 включают знаменитый меч с золотой рукояткой, другое оружие и украшения, формы и разнообразие которых явно свидетельствуют о периоде, близком по времени к захоронению Хильдери-ка (481 г.). Амент характеризует могилу 5 как погребение основателя рода, подобное погребению в Лавуа. Вокруг нее были похоронены в VI и начале VII в. другие представители клана. Во время сооружения часовни еще сохранялась память о значимости погребения основателя рода, а строители заключили и прочие могилы клана в пределы ее стен.

Сооружение часовни над могилами клана и особое положение, отведенное явно дохристианскому захоронению, дают серьезные основания полагать, что преемственность между дохристианскими и христианскими представителями клана не была нарушена крещением. Действительно, на физическом, структурном уровне основателю клана могила *infra ecclesia* [в пределах церкви] была предоставлена уже после смерти, что включало родоначальника в новую, христианскую традицию клана. Амент сравнивает ситуацию во Флонгейме с обстоятельствами захоронения в Арлоне (Бельгия), Шпейц-Эйнагене, Моркене и Бекуме<sup>18</sup> и полагает, что тамошние меровингские церкви над франкскими захоронениями вполне могут иметь черты сходства с церковью Флонгейма, ибо эти часовни также были возведены над более ранними погребениями.

Американский археолог Б. Янг сравнил факты осуществлявшейся явно *ex post facto* христианизации с наблюдениями Д. Элмерса над ранними шведскими кладбищами. Он полагает, что процесс контаминации

дохристианской практики почитания предков с христианским культом усопших можно проследить и там<sup>19</sup>. В Швеции с началом христианизации церкви, как правило, строились вблизи существовавших ранее погребений знатных семей. В некоторых случаях языческие останки перемещались в места христианских кладбищ. Самым знаменитым христианским перезахоронением на Севере является расположенная в Йеллинге могила Горма и Тиры, языческих родителей датчанина Гарольда Синезубого. Гарольд сначала похоронил своих родителей в деревянном помещении, крытом большим курганом, который был окружен по периметру, напоминающему своими очертаниями корабль, каменными столпами. Это было традиционное языческое погребение, однако после принятия христианства ок. 960 г. Гарольд перенес останки своих родителей в пределы церкви. Раскопки современной тому периоду каменной церкви (построенной ок. 1100 г.) обнаружили следы трех предшествующих каменных церквей и большую, расположенную в центре могилу, где покоятся расчлененные останки мужчины и женщины, очевидно, перезахороненные здесь уже после разложения скелетов. Установленный Гарольдом надгробный камень с рунической надписью не оставляет сомнений в том, что созданные им памятные сооружения были посвящены "его отцу Горму и его матери Тире", хотя далее сказано, что Гарольд "сделал датчан христианами"<sup>20</sup>.

Археологические свидетельства о франкской и скандинавской традициях, кажется, противоречат недвусмысленному высказыванию Вульфрама. Как же следует историку относиться к этому противоречию? Я полагаю, что здесь необходимо учитывать два обстоятельства. Во-первых, отмеченное уже выше *различие* между интеллектуальной артикуляцией веры церковной элитой, с одной стороны, и реальной общественной практикой - с другой, т.е. различие между мирянами и клириками. Во-вторых, специфические обстоятельства поспешного отказа Радбода от обращения в христианство; текст жития придает как вопросу, так и ответу характер дискуссии о спасении души, перенесенной в систему религиозных понятий того времени, между тем как в действительности речь шла о проблемах этнического самосознания и политической гегемонии, лежавших в основе франкской политики VIII в.

В случае с Флонгеймом и другими подобными погребениями смысл сооружения христианской церкви над языческими могилами легко объясним: почитание предков включалось в новую религиозную практику, подобно тому как он входил в традиционную языческую культовую систему. Обращение в данном случае является не индивидуальным, а коллективным актом, распространяющимся на весь клан, да и племя в целом. Этот факт давно признан в отношении двух групп франков - поколения Хлодвига и его потомков. Но в силу своего коллективного характера обращение затрагивало и третью группу франков - предшественников двух названных. Хотя галло-римские авторы, такие, как Григорий Турский, особенно подчеркивали факт обращения в христианство Хлодвига, это еще не значит, что франки потеряли уважение и



интерес к своим дохристианским предкам. Можно привлечь в качестве свидетельства источники по генеалогии франкских Меровингов, прежде всего Liber historia Francorum<sup>21</sup> и другие тексты. О посмертном крещении здесь не говорится открыто, и это понятно: его было бы трудно совместить с ортодоксальным христианством<sup>22</sup>. Но в структуре символов и обрядов, утверждавших и фиксировавших ценности франко-христианской цивилизации, нашлось место и для упомянутых прещественников поколения Хлодвига. Здесь, как и в ритуальном унижении святых, сопряжение реалий порождало (в духе формулы Витгенштейна) вполне определенный смысл, который был созвучен системе представлений и светских основателей церкви во Флонгейме, и ее клира. Быть может, даже и монахи Лорша, которым церковь была передана в 760-е годы, улавливали это значение, хотя мы и не можем судить о том, в какой мере они были осведомлены об обстоятельствах возведения часовни.

Таким образом франки Флонгейма, как язычники, так и христиане, могли существовать в потустороннем мире совместно; но это, видимо, не представлялось возможным для Радбода и его языческих предков. Заманчиво было бы объяснить это различие с точки зрения указанной выше концепции двух этапов обращения: на первом из них происходит максимальное приспособление христианства к языческим традициям, а на втором (и это был бы случай с Радбодом) - возникает настоятельное требование укоренить истинные идеи христианства. В данном случае такой подход вряд ли имеет смысл. В начале VIII в. Фризия едва ли находилась на втором этапе христианизации; процесс обращения в новую веру, который будет продолжаться в течение жизни ряда поколений, находился в самом начале своего развития. Скорее следует учитывать тот специфический *контекст*, в котором предпринимались усилия христианизировать Радбода и его фризов. Контакты Вульфрамна с герцогом были частью усилий, направленных на покорение фризов; усилий, предполагавших обращение в христианство франкского образца. После того, как в 694 г. Пипин II нанес Радбоду поражение, он послал Виллиброрда, чтобы обратить в христианство Радбода и его народ. Действия Вульфрамна были частью этой миссии<sup>23</sup>. Намерение Пипина состояло прежде всего в том, чтобы создать франкскую политическую и культурную базу для покорения региона. Принятие крещения именно из рук франкского епископа означало бы одновременно и принятие фризами специфически франкского этнического самосознания, и отказ от собственных фризовских традиций в политике и культуре. Радбод в этом случае действительно отделил бы себя от своих предков, и притом не только тем, что получал доступ к небесам, тогда как они томились бы в аду, а тем, что вообще стал бы франком в полном смысле слова. Такого же разрыва с предками в течение VIII в. потребовали и от саксов. Вряд ли случайно то что, самые ранние проклятия против мест традиционных германских погребений, равно как и призывы к захоронениям на церковных кладбищах, были адресованы именно вновь

обращенным саксам: "Мы приказываем, чтобы тела христианских саксов погребались на церковных кладбищах, а не в языческих курганах"<sup>24</sup>. Знаменитый *Indiculus superstitionum* также был направлен именно против этих совершавшихся саксами "кошунственных действий при захоронении усопших"<sup>25</sup>. В обоих случаях - как с фризями, так и с саксами - узы, объединявшие покоренные народы с их независимыми предками, подлежали разрыву, поскольку они представляли собой источник антифранкского этнического и политического самосознания, а не только потому, что олицетворяли язычество в узкорелигиозном смысле. Напротив, в безусловно франкских Флонгейме, Арлоне, Шпейц-Эйнагене и Моркене христианизация не означала отказа от культурной и политической традиции. Наоборот, она предполагала лишь ее укрепление путем перехода под защиту нового и более могущественного покровителя и гаранта военных побед - Христа. Преимущества перехода в новую веру в данном случае можно было распространить как на поколения предшественников, так и потомков.

У франков традиционные места захоронений никогда не подвергались проклятию, да и вообще ни одно франкское церковное или правовое установление не было направлено на то, чтобы всерьез контролировать погребальные обряды, которые - подобно обрядам свадебным - оставались в сущности частным делом семьи. Тем не менее начиная с первых лет VIII в. сельские кладбища постепенно забрасывались (если возле них не сооружались надгробные часовни, чтобы тем самым придать им характер церковных кладбищ), они уступали место практике погребений около церквей, а затем все чаще - освящения могил: ритуалом, который романский мир в течение долгого времени стремился ввести в похоронную практику. Это стремление быть погребенным возможно ближе к мощам святых поднимает вторую из тех проблем, которые, как представляется, толкуются по-разному на основании археологических и письменных источников. Речь идет о происхождении культа мощей и его чрезвычайной важности в западной средневековой культуре.

Телесные останки играют важную роль в таких разных культурах, как ислам, буддизм и советский ленинизм, однако сопоставление соответствующих традиций показывает, что в западном христианстве они играли более существенную роль, чем в любой другой культуре. Более того, их особое значение, по-видимому, ограничивается рамками именно Западной Европы и не распространяется на колонизированные ею Регионы. Даже в тех частях Нового Света, куда христианство пришло с Запада, не удалось воссоздать аналогичное почитание телесных останков в местной религиозной практике. Мексика, религиозную культуру которой систематически изучал антрополог В. Тёрнер<sup>26</sup>, представляет собой наиболее поразительный пример такой ситуации<sup>26</sup>. Несмотря на то что испанские миссионеры в XVI в. прилагали большие усилия по христианизации этого региона, а почитание святых имело важное значение в религиозной жизни Мексики, места, где хранились мо-

щи святых, не стали центрами интенсивного паломничества. Преобладавшая здесь практика поклонения мелким фигуркам и изображениям является скорее прямым продолжением местных доколумбовских традиций, нежели западноевропейской практики культа мощей.

Исключительная значимость мощей, т.е. телесных останков, в западной церковной традиции поразительна, особенно принимая во внимание тот факт, что невозможно со всей определенностью выяснить истоки и факторы формирования этой традиции. Агиологические поиски корней культа святых и реликвий в практике почитания героев и мучеников в иудейской, римской и эллинистической традициях не объясняют сами по себе того обстоятельства, что в своем последующем развитии эта традиция раздваивается: на Западе культовое почитание было преимущественно связано с мощами святых, между тем как в восточном христианстве объектами поклонения были не только телесные останки, но и "brandia" (предметы, находившиеся в тесном контакте со святыми), а главное — изображения святых. Следует учесть, что ни в германской, ни в кельтской религиях физические останки никогда не имели существенного значения в культовой практике, и лишь археологические находки в Антрмоне позволяют предположить существование культа головы.

Как же объяснить чрезвычайную важность мощей для всех слоев средневекового общества? Очевидно, единственного удовлетворительного объяснения нет, а поиски формальных причин здесь столь же неуместны, как и при решении любой исторической проблемы. Различия в области культуры между урбанистическим Востоком и преимущественно сельским Западом, политическое значение икон в Византии, какого не знал Запад, неоплатоническая традиция Востока, предопределившая учение о присутствии святого в его изображении, — все это следует учитывать, чтобы понять, почему на Востоке и на Западе культ мощей приобрел разную значимость<sup>27</sup>. Во всяком случае, следует заглянуть за фасад официальной доктрины культа святых (в сущности удивительно мало представленного в теологии и праве, которые акцентировали прежде всего религиозное значение святых) и рассмотреть мощи в контексте действий, прагматического использования и ритуалов, практиковавшихся в обществе. Все эти практики признавали за мощами множество возможностей и способов воздействия на действительность; мощи выполняли общественные функции широкого диапазона. Они наделялись великой силой для совершения добрых или злых дел; контакт с мощами, если он осуществлялся должным образом, приносил исцеление, а также обеспечивал защиту и помощь самого разного толка. Кошунство или насмешка, в свою очередь, могли иметь следствием серьезную травму или даже гибель<sup>28</sup>. Мощи считались собственниками имущества, получали пожертвования и признавались хозяевами тех церквей, в которых хранились. Они стояли во главе религиозных сообществ и считались ответственными за соблюдение их интересов. Сообщества, в свою очередь, были обязаны почитать святые ос-

танки, угождать им жертвоприношениями и непрерывной культовой службой<sup>29</sup>.

Замечательные аналогии выявляются при сравнении отношения к мощам (в сущности это ведь были тела мертвецов) с отношением к мертвым в цивилизации рядных погребений (Reihengraberzivilisation). Имеются свидетельства тому, что человек, тело которого помещалось в центре захоронения, вероятно, обладал при жизни особым авторитетом. На предметах, захороненных с телом, указаны права усопшего на его собственность, а некоторые могилы имеют признаки продолжительного культового почитания. Практики, связанные с погребальным обрядом — приношение в жертву пищи, обеспечение святости и неприкосновенности надгробий, почитание захороненных тел, — предвосхищают наиболее существенные моменты отношения к мощам. Оно парадигматически предвещает средневековое почитание святых - особого разряда усопших, включавшего в эпоху раннего средневековья тех прелатов, епископов и аббатов, мощам которых надлежало приносить пользу почитающему сообществу<sup>30</sup>. Только этих покойников будут, как это делалось и прежде, опускать в могилы в их облачении и со знаками их достоинства. Могилы святых, подобно более ранним захоронениям основателей кланов, станут центрами притяжения, и все прочие будут стремиться найти себе место для погребения вокруг них. Усопшие будут участвовать в принятии важных решений их "семьями", т.е. религиозными сообществами, с которыми они будут общаться через сны и чудесные вмешательства в действительность. VIII век, когда перенос и перемещение мощей стали на Западе обычной практикой, является одновременно и периодом окончательного отказа от рядных погребений.

Это сравнение двух традиций позволяет предположить, что культ мощей с его ритуальными жестами и действиями ассимилирует не систему представлений о мертвых как таковую, но главным образом признание права усопших на место в обществе, которое ушло не слишком далеко от цивилизации, связанной с традицией рядных захоронений. Следовательно, почитание святых в знатных семьях эпохи Меровингов (исследование которых является особой заслугой Ф. Принца<sup>31</sup>) - это не столько нововведение или же использование усвоенных романских форм христианства в политических целях, сколько продолжение и эволюция тех функций, которые выполняли погребения, подобные упомянутым выше могилам 5 Флонгейма или 319 Лавуа. Разумеется, нет сомнений в том, что в христианской традиции VIII в. значение могил святых и посреднической роли святых определялось иначе, чем тремя столетиями раньше относительно культовых родовых захоронений. Многие практики VIII в., например расчленение и перенос останков, а также элементы культового почитания святых сложились или трансформировались под влиянием романо-христианской традиции. Точно так же значение ритуала погребения епископов со знаками их достоинства вряд ли совпадало со смыслом подобных же франкских торжественных

захоронений. В отличие от ранней франкской традиции неприкосновенности могил тела епископов можно было эксгумировать во время официальной церемонии обретения мощей и утверждения их культа: а знаки их достоинства были подтверждением их статуса для будущих поколений. Но традиция и должна эволюционировать, чтобы сохранить широкий социальный резонанс. Значительные черты сходства в различные периоды не следует приписывать тому, что в средневековом христианстве сохранялись фольклорные или магические элементы; их нельзя рассматривать и как случайные совпадения только потому, что приписываемые им смыслы различны. Они представляют собой свидетельства культурной преемственности в понимании роли усопших как членов сообщества в качестве пусть и отделившейся, но еще не утратившей своей важности его части.

Следовательно, и археологи, и опирающиеся на тексты историки вынуждены признать, что изучение религии раннего средневековья должно основываться скорее на исследовании поведенческих форм раннесредневекового общества, чем на анализе религиозных норм, артикулированных в трудах теологов или в столь же сложной и элитарной устной германской традиции. Если заимствовать выражение, которое антропологи использовали для сравнения современных незапад-ных религий с послереформационным и контрреформационным христианством, можно сказать, что средневековая религия была "не верой, а танцем". Чтобы понять "фигуры" этого танца, археолог должен определить структурные принципы организации своего материала и смоделировать системные функциональные и репрезентативные взаимосвязи своих источников. Историк, опирающийся на тексты, должен проделать то же самое. Затем две модели следует сопоставить и скомбинировать и лишь после этого сравнить их с данными о культурных традициях элиты.

Такого рода сопоставление смыслов - подразумеваемого (скрытого) и явно выраженного - отличается сложностью и утонченностью. Адекватное исследование должно завершиться тем, что К. Гирц называет "плотным описанием", т.е. описанием столь полным, какое только возможно путем воспроизведения социального и культурного контекста<sup>32</sup>. Оно должно проследить функции элементов, не имея точкой отсчета их функционалистически сниженный смысл, как это делали английские культурные антропологи начала XX в., а рассматривая эти элементы как часть более широкой системы социальных смыслов и процессов.

Несмотря на обескураживающие ограничения и возникающие проблемы, культурно-социальная история является тем исследовательским направлением, в рамках которого может быть извлечена наибольшая польза от тесного междисциплинарного сотрудничества археологов и опирающихся на тексты историков. Историки обычно заглядывали к археологам, чтобы задать как раз те вопросы, на которые<sup>6</sup> археологи способны ответить менее всего: речь шла о подтверждений

фактами гипотез о политическом развитии выстраиваемых на оснований исследования нарративных источников. Моосбруггер-Лей, возражая против особо тесного сотрудничества археологов и историков, заметил, что "археология рассматривает в первую очередь этнический аспект жизни, а история - политический"<sup>33</sup>, но это все меньше соответствует истине. Все чаще историки вникают в структуры, в долговременные процессы, в то, что входило ранее в компетенцию этнографии и антропологии. Благодаря этому мы более ясно представляем себе пределы использования письменных источников, а также отдаем себе отчет в том, что во многих направлениях нашей работы обойтись без археологии невозможно. Пришло время, когда мы можем и должны работать совместно.

- <sup>1</sup> Настоящая статья - лекция, прочитанная сотрудникам австрийского Института исторических исследований (Institut für Österreichische Geschichtsforschung) и Института древнейшей и ранней истории (Institut für Ur- und Frühgeschichte) Венского университета. Перевод выполнен по тексту, опубликованному в: Geary P. *Leaving with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca; London 1994. P. 30-45.
- <sup>2</sup> *Salin E. La civilisation merovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire. Les croyances. P., 1959. T. 4.*
- <sup>3</sup> *Young B. Merovingian Funeral Rites and the Evolution of Christianity. A Study in the Historical Interpretation of Archaeological Material* (Диссертация. Пенсильванский университет, 1975). См. также: *Idem. Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens // Archeologie medievale. 1977. 7. P. 5-81.*
- <sup>4</sup> Великолепно освещены французские и англо-американские традиции культурной антропологии в работе: *Girtler R. Kultur-anthropologie: Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden. München, 1979.*
- <sup>5</sup> Имеется полезный обобщающий труд о традиционном взгляде на народную религиозность: *Manselli R. La religion populaire au Moyen Age. Montreal, 1975.* Обоснования современного критического пересмотра такого подхода см. в чрезвычайно остром отклике Р.К. Трекслера на работу Манселли, опубликованном в: *Saeculum. 1977. 52. P. 1019-1022.*
- <sup>6</sup> Лучшим обобщающим трудом о ступенях процесса обращения является: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century / Ed. A. Momigliano. Oxford, 1963.* Затем исследование христианизации внутри империи и вне ее пошло по другим важным направлениям. См.: *Yrrin J. The Formation of Christendom. Princeton. New York, 1987.*
- <sup>7</sup> "Историческая антропология" - термин, введенный французскими историками для обозначения нового подхода к изучению средневекового образа мышления и культуры. Ранние фундаментальные работы в этой области таковы: *Le Goff J. Pour un autre Moyen Age. P., 1977; Schmitt J.-C. The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century. Cambridge, 1983.* См. также "Введение" в вышедшем позднее собрании работ Шмитта: *Schmitt J.-C. Religione, folklore et société nell'Occidente medievale. Bari, 1988. P. 1-25.*
- <sup>8</sup> См. об этом: *Ginzburg C. The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller. Baltimore, 1980.*

- <sup>9</sup> MacWhite E. On the Interpretation of Archaeological Evidence in Historical and Sociological Terms // *Man's Imprint from the Past: Readings in the Methods of Archaeology*. Boston, 1971. P. 229-231; Wittgenstein L. Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache // *Philosophische Untersuchungen*. Oxford, 1953. Sec. 43; Hallet G. Wittgenstein's Definition of Meaning as Use. N.Y., 1967.
- <sup>10</sup> Эта тема впервые была затронута Г. Фихтенау. См.: Fichtenau H. Zum Religionwesen des frhhen Mittelalters // *Beitrage zur Mediavistik*. Stuttgart, 1975 Bd. 1. S. 108-144.
- <sup>11</sup> Little L.K. La morphologic des maledictions monastiques // *Annales: ESC*. 1979. Vol. 34. P. 43-60.
- <sup>12</sup> Bohner K. Rheinische Grabmalerei der Merowingerzeit als Zeugnisse fruhen frankischen Christentums // *Das erste Jahrtausend*. Dusseldorf, 1964, Bd. 2. S. 676. <sup>13</sup> См.: Vita Vulframni // *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* (Далее: MGH SRM). 5. P. 668.
- <sup>14</sup> Wolfram H. Geschichte der Goten. Munchen, 1979. S. 457. N 43.
- <sup>15</sup> Alzey, юго-западнее Майнца (Примеч. перев.).
- <sup>16</sup> Ament H. Frankische Adelsgraber von Flonheim in Rheinhessen // *Germanische Denkmaler der Volkerwanderungszeit*. B., 1970. Bd. 5. S. 157.
- <sup>17</sup> Jeffrey R. Le cimetiery de Lavoye: Necropole merovingienne. P., 1974. P. 95-100.
- <sup>18</sup> Beckum - город юго-восточнее Мюнстера (Примеч. перев.).
- <sup>19</sup> Ellmers D. L'orde Vikings. Bordeaux, 1969. P. 54; Young B. Paganisme... P. 55.
- <sup>20</sup> Dyggve E. The Royal Barrows at Jelling // *Antiquity*. 1948. 22. P. 190-197; *Idem*. Gorm's Temple and Harold's Stave-Church at Jelling // *Acta Archaeologica*. 1954. 25. P. 221-239. Обсуждение в контексте перехода от язычества к христианству см.: Roesdahl E. *The Northern World: The History and Heritage of Northern Europe, AD 400-1100*. N.Y., 1980. P. 157-158.
- <sup>21</sup> MGH SRM. 2. P. 241-248.
- <sup>22</sup> Но все же в более поздний период средневековья Платон и император Тра-ян считались обращенными и спасенными посмертно.
- <sup>23</sup> Veda. *Historia ecclesiastica*. 5,10; Письмо Бонифация папе Стефану II // MGH Ep. 3. P. 395-396; *Die Briefe der heiligen Bonifatius und Lullus* (S. Bonifatii et Lulli Epistolae) / Hg. M. Tangl // MGH Ep. selectae. N 235; Vita Willibrordri auctore Alcuino // MGH SRM. 7. P. 121; *Annales Xantenses* // MGH SS. 2. P. 220.
- <sup>24</sup> MGH Capit. I, 26; 22; 69: "Iubemus ut corpora christianorum Saxanorum ad cimite-ria ecclesiae deferantur et non ad tumulus paganorum".
- <sup>25</sup> *Ibid*. Capit. I. 108. P. 222-223.
- <sup>26</sup> Turner V., Turner E. *Image and Pilgrimage in Cristian Culture: Anthropological Perspectives*. N.; Y., 1978.
- <sup>27</sup> Относительно этого различия см.: Kitzinger E. *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1954. 8. P. 85-150; Pelikan J. *Imago Dei: The Byzantine J....* P. 295-343.
- <sup>28</sup> Sigal P.-A. Un aspect du culte des saints: Le chatiment divin au XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> sie-les d'apres la litterature hagiographique du Midi de la France // *La religion poP<sup>III</sup> laire en Languedoc du XIII<sup>e</sup> siecle a la moitie du XIV<sup>e</sup> siecle*. Toulouse, 197<sup>III</sup>-P. 39-59.
- <sup>29</sup> Geary P. *Furta Sacra*. P. 28<sup>III</sup>13.
- <sup>30</sup> См. диссертацию Янга и готовящуюся к печати его работу о епископских погребениях в период раннего средневековья. Специально по поводу епископов Северной Италии см.: Picard G.-C. *Le souvenir des eveques: Sepultures, listes*

- episcopates et culte des eveques en Italic du Nord des engines au X<sup>e</sup> siecle. Roma, 1988. В более общем плане: L'inhumation privilegee du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siecle en Occident: Actes du colloque tenu a Creteil les 16-18 mars 1984 / Ed. Y. Duval, J.-Ch. Picard. 1986. См. также: *Oexle O.* Memorialüberlieferung und Gebetsgeduchtnis in Fulda vom 8. bis zum 11. Jahrhundert // Die Kloostergemeinschaft von Fulda im friiheren Mittelalter. Munchen, 1978. Bd. 1. S. 137-177, особенно S. 161-164, 174-177.
- <sup>31</sup> *Prinz F.* Fruhes M6nchtum im Frankenreich: Kultur und Gessellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung. 4. - 8. Jahrhundert. Munchen, 1965. S. 493-495.
- <sup>32</sup> *Geertz C.* Interpretation of Cultures. N.Y., 1973.
- <sup>33</sup> *Moosbrugger-Leu R.* Die Schweiz zur Merowingerzeit: Die Hinterlassenschaften der Romanen, Burgunder und Alemannen. Bern, 1971. S. 14.

*Перевод с англ. Л.С. Азарха*