

УДК 94  
ББК 63.3(0)  
ОЕ-42

Издание основано в 1989 году

Главный редактор  
А.О. ЧУБАРЬЯН

Редакционная коллегия:

Л.М. БАТКИН, Г.В. БОНДАРЕНКО, И.Г. ГАЛКОВА,  
И.Н. ДАНИЛЕВСКИЙ, Б.С. КАГАНОВИЧ, О.Е. КОШЕЛЕВА,  
К.А. ЛЕВИНСОН, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (составитель и зам. главного редактора),  
С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, А.А. ПАНЧЕНКО, М.Ю. ПАРАМОНОВА, Л.П. РЕПИНА,  
А.В. ТОЛСТИКОВ (ответственный секретарь), П.Ю. УВАРОВ,  
Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ, А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,  
Вяч. Вс. ИВАНОВ,  
Жак Ле ГОФФ, Ж.-К. ШМИТТ,  
О.Г. ЭКСЛЕ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук И.Г. КОНОВАЛОВА,  
доктор исторических наук С.И. ДАНЧЕНКО

**Одиссей : человек в истории** / Ин-т всеобщ. истории. – М. : Наука, 1989–.

**2009** : Путешествие как историко-культурный феномен / [гл. ред. А.О. Чубарьян]. – 2010. – 000 с. – ISBN 978-5-02-037586-4.

Главная тема выпуска – феномен путешествий в разных культурах, его роль в социальной, интеллектуальной, религиозной и других сферах жизни. Представлены материалы о разных типах путешествий (паломничество, миссия, исследовательское путешествие), охватывающие период от античности до XX века. Обсуждаются вопросы межкультурных коммуникаций в ходе путешествия, статуса и образа путешественника в разных культурах, семантики и поэтики рассказов о путешествиях. Также в сборнике представлены статьи о времени в средневековых проповеднических притчах (exempla). Для историков, историков культуры, студентов, специалистов-гуманитариев и более широкого круга читателей. О средневековых представлениях о страшном суде и другие материалы. Публикуются рецензии на новые издания по истории, вышедшие в России и за рубежом.

Для историков, историков культуры, студентов, специалистов в области гуманитарного знания и более широкой аудитории.

По сети “Академкнига”

ISBN 978-5-02-037586-4

- © Институт всеобщей истории РАН, 2010
- © Лучицкая С.И., составление, 2010
- © Коллектив авторов, 2010
- © Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, оформление), 1989 (год основания, 2010)
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2010

# ПУТЕШЕСТВИЕ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

---

*А.В. Толстиков, О.Е. Кошелева*

## НОМО VIATOR

И повеле митрополит Пимен... писати сего путешествования все, како поидоша, и где что случися.

*“Хождение” Игнатия Смольнянина*

Ныне путешествуют не для того, чтобы узнать и верно описать другие земли, но чтобы иметь случай поговорить о себе.

*Н.М. Карамзин*

Едва ли есть что-нибудь в литературе скучнее “путешествий”. По крайней мере, нет более действительного средства от бессонницы, как иные записки о Париже или о берегах Рейна, с преданиями о рыцарских замках, каждому наизусть известными.

*В.Г. Белинский*

Я мог бы еще сотнями примеров доказать пользу и значение путешествий, но не хочу ломиться в открытую дверь.

*А.Т. Аверченко*

Казалось бы, каждый знает, что такое путешествие. Но, как это часто бывает с привычными и активно используемыми понятиями, достаточно попробовать дать его определение, чтобы почувствовать, насколько оно неоднозначно, изменчиво, многогранно. Отличается ли путешествие от поездки, странствия, похода, паломничества, экскурсии, экспедиции, или все это различные ипостаси одного и того же явления? Обязательно ли путешествие должно быть дальним и долгим? Если да, то что тогда понимать под дальностью и длительностью? Насколько значимы другие критерии, например факт возвращения путешественника домой или наличие трудностей, которые ему пришлось преодолеть, чтобы достичь своей цели? Не будем спешить с ответом: у читателя, решившего изучить материалы представляемого раздела, есть возможность познакомиться с разными видами путешествований и поразмышлять над определением самостоятельно.

И как практика, и как идея, образ путешествия занимает важное место в культуре. По-видимому, во все эпохи люди пускались в путь с самыми разнообразными целями, а затем в той или иной форме рассказывали о том, что они увидели, узнали и испытали. Человечество за свою историю накопило невероятное количество таких рассказов – от путевых заметок до романов. Кроме того, мотив преодоления пути можно обнаружить в самых разных мифопоэтических и религиозных традициях, а примерам использования путешествия в качестве аллегории в философии, богословии, литературе, искусстве несть числа. Универсальность путешествия как явления и многообразие связываемых с ним культурных смыслов делает его привлекательной и многообещающей темой для обсуждения в кругу гуманитариев. Именно поэтому мы избрали его центральной темой очередного выпуска “Одиссея” (и возможно, учитывая название альманаха, нам давно следовало сделать это). Авторы публикуемых в настоящем разделе статей придерживаются разных подходов и по-разному трактуют понятие путешествия. Но при этом они – каждый по-своему – затрагивают принципиально важные аспекты интересующего нас феномена.

“Путешествовать” означает, как минимум, “перемещаться в пространстве”. Пространство же является одной из фундаментальных категорий культуры. И потому рассуждения о путешествии в таком контексте невозможны вне исследовательской традиции, занимающейся историей пространственных представлений<sup>1</sup>. Где перемещение в пространстве – там и пересечение границ. Не только географических или политических, но также (и может быть, в первую очередь) культурных. А это уже проблематика “образа Другого”: статус путешественника располагает и иногда даже вынуждает к вынесению суждений об увиденном (какой же ты путешественник, если тебе нечего рассказать о своих впечатлениях?). На характер этих суждений может влиять множество разных факторов, в том числе “домашние” установки автора и нередко встречающаяся склонность преподнести инцидент, свидетелем которого случайно оказался путешественник, как прецедент. Симптоматично, что путешествие запускает механизм рефлексии путешественника по поводу его собственной идентичности (в частности, национальной или цивилизационной/культурной)<sup>2</sup>. Надо столкнуться с незнакомыми реалиями чужой жизни для того, чтобы по-новому взглянуть на себя. С другой стороны, разные люди, повстречавшись в пути, становятся “попутчиками”, все они на какое-то время идентифицируют себя как “находящихся в пути”, “путешествующих”, и дорога их всех объединяет, помогает преодолеть культурные границы.

В разные эпохи существовали разные представления о “типичном путешествии”. Например, древние греки как “каноническое и основополагающее” (Ф. Артог) путешествие рассматривали возвращение Одиссея домой. Именно возвращение было для них одним из главных признаков путешествия вообще<sup>3</sup>. Для большинства средневековых сочинений о путешествиях характерно предпочтение ссылок на авторитеты повествованию о собственных впечатлениях автора. Средневековые путешественники стремились поразить читателя экзотикой, рассказами о чудесах далеких стран<sup>4</sup>. В раннее Новое время географические открытия и невиданное расширение границ мира способствовали превращению путешествия в важнейшее средство познания и образования. Путешествовать с познавательными целями стало просто необходимо (по крайней мере, для представителей благородного сословия: юноши отправлялись под присмотром губернаторов в заграничную поездку для завершения образования). Значение практики путешествия в эту эпоху подчеркивается между прочим появлением *ars apodemica*, “искусства путешествия”, для приверженцев которого важнее всего были полнота и систематичность изложения объективных сведений<sup>5</sup>. В XVIII столетии характерной фигурой стал путешественник-литератор. Его записки были ценны именно благодаря субъективной позиции автора. Объективное же знание сосредоточивалось в дневниках исследователей и отчетах о научных экспедициях<sup>6</sup>. Для литературы о путешествиях XIX в. был типичен пафос исследования, открытия, заполнения “белых пятен” на карте и, конечно, приключения. Одновременно происходил и процесс коммерциализации путешествия. Оно постепенно превращалось в туризм, одна из характерных черт которого – массовость. Вероятно, именно туризм стоит рассматривать как наиболее типичную для нашего времени форму путешествия<sup>7</sup>.

Можно ли привести к общему знаменателю столь непохожие друг на друга и по-разному трактовавшиеся практики “перемещения в пространстве”? И стоит ли пытаться? Как бы то ни было, один более или менее универсальный критерий все же можно себе представить. Речь идет об изменении привычной, “домашней” реальности на реальность пути – незнакомую, необычную, возможно – манящую, а возможно – пугающую. Погружение в нее изменяет восприятие действительности, поскольку перестают работать многие “привычки сознания” (по словам М. Пришвина, путешествие есть “передвижение своего тела в новую среду”). Это может быть как субъективное ощущение путешественника, так и “эффект описания”, вызываемый у читателя (слушателя) авто-

ром в процессе повествования о путешествии. Но даже в первом случае, т.е. в случае субъективного ощущения, это последнее может быть донесено до других людей исключительно посредством рассказа о путешествии. Следовательно, путешествие в конечном итоге есть то, что субъективно переживается либо описывается именно как таковое. Что для одного рутина, обычная поездка, для другого – событие, новый опыт, новые впечатления, т.е. – путешествие.

Путешествие создает эффект отстраненного наблюдателя. Взгляд путешественника – всегда взгляд чужака, который способен увидеть то, что слишком привычно для аборигенов и потому не замечается ими самими. С другой стороны, он свободнее в своих оценках (хотя, разумеется, свобода оценок не означает беспристрастности) и может позволить себе быть нелিপеприятным. Поэтому образ внимательного и вдумчивого путешественника является весьма подходящей маской для критически настроенного автора. Описываемое путешествие отнюдь не должно совершаться в реальности, и рассказ о нем легко превращается в литературный прием, позволяющий вести полемику, излагать собственные взгляды, высмеивать язвы общества, к которому принадлежит автор (хрестоматийные примеры – Свифт, Радищев), и т.п.

Между прочим, похоже, именно отстранение в пространстве было первоначальной (если угодно, наиболее естественной) формой отстранения культурного и идеологического (утопия). С этой точки зрения, рассказ о путешествии генетически связан не только с сочинениями, критикующими нравственные и иные установления в обществе, но и, например, с научной фантастикой. Причем связь здесь очень глубокая: по словам литературоведа, специалиста по фантастике, Е.М. Неёлова, “самый популярный научно-фантастический мотив путешествия в неведомое пришел из волшебной сказки, которая тоже строится как путешествие героя в неизвестный чудесный мир”<sup>8</sup>.

Прием рассказа о путешествии может использоваться и во вполне утилитарных целях. Так, в форме виртуального путешествия очень удобно представлять информацию, особенно страноведческого характера (известно, например, что “Удивительное путешествие Нильса Хольгерссона с дикими гусями по Швеции” было создано Сельмой Лагерлеф как школьное пособие по географии). Подобного рода популярные географо-этнографические описания в виде воображаемого путешествия по стране стали в XIX в. широко распространенным способом национальной репрезентации<sup>9</sup>.

Вообще, цели, с которыми создавались рассказы о путешествиях, могли быть самыми разными и притом отличными от целей самих путешествий. Существовали цели практические (географическое и топографическое описание земель для тех, кто снова двинется по тому же пути), познавательные (описать новые земли и чужие нравы), морализаторские, информационные (предоставить политическую и страноведческую информацию), меморативные (увековечить славу похода/путешествия, рассказать о себе), учебные, развлекательные и др. В результате формировались самостоятельные жанры, рассчитанные на “своего” читателя и специфически отражающие реалии конкретных путешествий<sup>10</sup>.

Таким образом, текст о путешествии далеко не всегда совпадает с реальными событиями путешествия. Раскрытие стоящих за текстом авторских смыслов, с одной стороны, и реконструкция событий самого путешествия – с другой, – это различные, хотя и тесно связанные друг с другом задачи. В разговоре о путешествиях историку то и дело приходится в очередной раз убеждаться в том, что “предельной” реальностью является именно реальность текста, обладающего собственным измерением, отличным от измерения “непосредственного опыта” рассказчика/автора повествования о совершенном путешествии.

Однако признание невозможности непосредственного соприкосновения с внетекстовой реальностью не означает отрицания последней и отказа от ее изучения. В этом отношении наша тема тоже представляет немалый интерес. В качестве одного из важнейших аспектов здесь стоит выделить исследование “путевой повседневности”. Как обеспечивалась вся “индустрия”, связанная с паломничеством, странничеством, “туризмом” эпохи Просвещения? Это и особая пища, питье, одежда, обувь, ночлег, транспорт, информация, обеспечение безопасности, переводчики и многое другое<sup>11</sup>. Исторические практики решения этих проблем неисчерпаемы, но исследованы мало<sup>12</sup>.

Другой существенный аспект связан с рассмотрением путешествия как специфического вида социальной практики. С этой точки зрения путешествия оказываются совершенно необходимыми в религиозной сфере (странничество, паломничество, миссионерство)<sup>13</sup>, в научной (экспедиции), в образовании<sup>14</sup>, для приобретения определенного символического капитала личности, ибо до недавнего прошлого человек много путешествовавший считался как минимум интересной личностью (“Что значит у нас человек, который не путешествовал?”, – вопрошал знаменитый немецкий поэт XVII в. Пауль Флеминг).

Разумеется, публикуемые ниже тексты, разнообразные и по подходам, и по тематике, далеко не исчерпывают тему путешествий, которая оказалась весьма перспективной. Поэтому мы предполагаем продолжить обсуждение ее различных аспектов на страницах нашего альманаха и приглашаем всех желающих принять в этом участие.

<sup>1</sup> См. статью А.В. Подосинова в настоящем выпуске “Одиссея”.

<sup>2</sup> См. статьи Г.П. Мельникова, Л.А. Пименовой в настоящем выпуске “Одиссея”.

<sup>3</sup> *Артог Ф.* Возвращение Одиссея // *Одиссей. Человек в истории.* М., 1997. С. 71–95.

<sup>4</sup> *Лучицкая С.И.* Путешествие // *Словарь средневековой культуры* / Под ред. А.Я. Гуревича. 2-е изд., испр. и доп. М., 2007. С. 397–400.

<sup>5</sup> *Stagl J.* A History of Curiosity: The Theory of Travel 1550–1800. Chur, 1995. P. 49–94. См. также статью А.В. Лазарева в настоящем выпуске “Одиссея”.

<sup>6</sup> См. статью Л.А. Пименовой в настоящем выпуске “Одиссея”.

<sup>7</sup> О туризме XIX–XX вв. как феномене культуры см., например: *Багдасарян В.Э., Орлов И.Б., Шнайден Й.Й., Федюлин А.А., Мазин К.А.* Советское зазеркалье: Иностраный туризм в СССР в 1930–1980-е годы: Учебное пособие. М., 2007; *Turizm: The Russian and East European Tourist under Capitalism and Socialism* / Ed. by A.E. Gorsuch and D.P. Koenker. Ithaca, 2006; *The Business of Tourism: Place, Faith, and History* / Ed. by Ph. Scranton and J.F. Davidson. Philadelphia, 2007. О растущем интересе исследователей к этой проблематике свидетельствует также решение известного британского издательства “Routledge” начать в 2009 г. выпуск специализированного журнала по истории туризма – “Journal of Tourism History”: <http://www.tandf.co.uk/journals/1755-182X>.

<sup>8</sup> *Неёлов Е.М.* Сказка, фантастика, современность. Петрозаводск, 1987. С. 64.

<sup>9</sup> См. статью М.В. Лескинен в настоящем выпуске “Одиссея”.

<sup>10</sup> См. статьи Т.Н. Джаксон, Ф.Д. Прокофьева, О.И. Тогоевой, А.В. Толстикова и К.А. Левинсона в настоящем выпуске “Одиссея”.

<sup>11</sup> См. статью С.И. Лучицкой в настоящем выпуске “Одиссея”.

<sup>12</sup> Здесь, вероятно, будет нелишним напомнить о разделе, посвященном проблемам развития транспорта и путей сообщения в Новое время, в знаменитом труде Ф. Броделя: *Бродель Ф.* Структуры повседневности: возможное и невозможное / Пер. с фр. Л.Е. Куббея; Вступ. ст. и ред. Ю.Н. Афанасьева. М., 1986. Т. 1: Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. С. 440–457.

<sup>13</sup> Впрочем, именно в этой сфере не менее важным может быть, наоборот, отказ от путешествия (принцип *stabilitas loci*).

<sup>14</sup> См. статьи А.В. Лазарева и С.Е. Фёдорова в настоящем выпуске “Одиссея”.

*А.В. Подосинов*

ПУТЕШЕСТВИЕ ПО АНТИЧНОЙ ОЙКУМЕНЕ:  
О ПРИНЦИПАХ ОРГАНИЗАЦИИ  
ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ  
В “ХОРОГРАФИИ” ПОМПОНИЯ МЕЛЫ\*

Прежде чем приступить к анализу географического описания мира у Мелы, я хотел бы остановиться на некоторых теоретических вопросах, связанных с античными пространственными представлениями.

Мне уже приходилось писать о принципиальной некартографичности античного восприятия географического пространства в связи с особенностями ориентации в пространстве человека Античности<sup>1</sup>.

Если проблему восприятия человеком пространства взять в самом общем аспекте, то следует, по-видимому, говорить о существовании двух систем пространственной ориентации, исторически следующих одна за другой, но в различные конкретные периоды истории находящихся в довольно сложных взаимоотношениях.

Исторически первой формой ориентирования человека в пространстве можно считать ту, при которой субъект наблюдения полагает себя в центре наблюдаемого им мира, а все окружающие объекты воспринимает через призму их отношения к этой центральной точке (эгоцентрическое восприятие пространства).

Только таким, конкретно-чувственным восприятием пространства (от себя) может объясняться существование часто встречающихся в географической номенклатуре Античности и Средневековья терминов: Галлия Предальпийская и Заальпийская (*Cisalpina et Transalpina*), Испания, Азия, Индия – Ближние и Дальние (*Citerior et Ulterior*), страны по сию сторону Тавра (*citra Tauri juga*), Азия по сию сторону реки Галис, топонимические эпитеты: *trans- et cis-padanus*, *trans- et cis-montanus*, *trans- et cis-rhenanus*, *cistiberis et transtiberinus*, *transdanubianus* и многие другие<sup>2</sup>.

В этих же терминах описывает ойкумену в своей "Космографии" Равеннский аноним (VII в. н.э.), последовательно перечисляющий народы, начиная с живущих у побережья "внешнего Океана" и доводя каждый раз до Равенны по одному из направлений розы ветров (в данном случае по часовым поясам, делящим всю окружность горизонта на 24 равные дуги). Географические объек-

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 07-01-00058а.



ты располагаются здесь нередко *ad frontem* или *post terga* относительно друг друга, если смотреть на них из Равенны<sup>3</sup>.

Речь в данном случае идет о такой позиции наблюдателя, при которой место его нахождения фиксировано в одной точке, чаще всего совпадающей с общенациональным, общеполитическим или общерелигиозным центром. Естественно, что такое же пространственное восприятие сохраняется и в случае перемещения воспринимающего субъекта в пространстве, с той лишь разницей, что все объекты созерцания оцениваются теперь из подвижного центра. По-прежнему исходным пунктом наблюдения (и, соответственно, описания) остается сам человек, относительно которого располагаются все элементы пространства<sup>4</sup>.

При этом закономерны такие понятия, характеризующие локализацию географических объектов, как “дальше, спереди, вперед”, “справа, слева, позади”, “за” и т.д., понятные только, если знать направление движения авторов. В качестве примера укажу на довольно распространенное в Античности деление побережья Черного моря на левую (*laevus, sinister*) и правую (*dexter*) стороны<sup>5</sup>.левой стороной называлось западное побережье, правой – юго-восточное: правой и левой эти части оказывались для путешественников, входящих в Черное море из Босфора Фракийского.

В связи с этим одним из самых излюбленных жанров географической литературы в Античности было описание пути. Описание морского побережья (с его заливами, портами, расстояниями и прочими характеристиками), вдоль которого плыл (все равно – реальный или воображаемый) корабль путешественника, называлось “периплом” (*περίπλους*). Последовательное описание сухопутного маршрута называлось терминами “периегега”, “период”, “хорография”; на основе подобных описаний составлялись римские “дорожники” (*itineraria*).

Принцип “описания пути” оказался чрезвычайно живучим и как форма восприятия географического пространства, и как литературный жанр. Характерно, с одной стороны, бытование этой формы землеописания вплоть до позднего Средневековья, с другой – глубокое внедрение хорографического принципа в большинство географических произведений самого различного характера.

Точно охарактеризовал периплический принцип описания Страбон, сообщавший об историке и географе Эфоре, что тот «пользуется морским берегом как пунктом отправления (*μέτρον* – букв, “мерилом”) и оттуда ведет начало, считая море руководящим элементом (*ἡγεμονικὸν τι*) при описании местностей (*πρὸς*

τὰς τοπογραφίας» (*Strabo* VIII, 1, 3), поскольку “определяет сушу и дает ей форму главным образом море” (II, 4, 17). “Поэтому и нам надлежит, – продолжает Страбон – следуя природе местностей, пользоваться морем как указателем (σύμβολον)” (VIII, 1, 3). И действительно, большая часть страбоновой “Географии” построена как описание пути – морского или сухопутного.

Итак, *первичная система ориентации* человека в пространстве характеризуется его непосредственным, чувственно-конкретным восприятием, при котором человек, полагая самого себя в центре наблюдаемого мира, устанавливает местоположение наблюдаемых и описываемых им географических объектов по ориентирам окружающей ландшафтно-географической природной среды. Думается, что эта система ориентации в пространстве характерна для большинства архаических культур Евразии. Условно я назвал такое видение мира *хорографическим*<sup>7</sup>. Вслед за мной разрабатывавший эту проблему итальянский историк Пьетро Янни называет эту систему *годологической*, т.е. основывающейся на представлении о пути (от греч. ὁδός – “путь”)<sup>8</sup>.

С развитием географических познаний, с прогрессом естественнонаучных дисциплин, обеспечивших теоретико-астрономическое обоснование строения и формы Земли, а также с развитием картографической теории и практики происходило становление и развитие *вторичной системы ориентации* в своем крайнем выражении прямо противоположной первичной, но в чистом виде встречающейся довольно редко.

Такую систему ориентации я назвал *картографической* (этот термин принимает и П. Янни<sup>9</sup>). Ее характерной чертой является несвязанность с конкретно-чувственной системой отсчета, большая степень абстрагирования при рассмотрении земной поверхности от местных географических ориентиров. Если первичное восприятие пространства можно представить как ментальную “карту пути”, то здесь уже имеет место “карта-обозрение” – “одновременное единое представление системы различных пространственно размещенных и соотнесенных компонентов, образующих координированное пространственное единство”<sup>10</sup>.

Любопытно, что развитие пространственных представлений в архаических обществах четко коррелирует с тем, как ребенок осваивает окружающий его пространственный мир. Исследователи детской психологии отмечают, что если сначала детское “перцептивное пространство неоднородно, обладает определенной централизацией”, то в процессе эволюции мышления ребенка “про-

исходит переход от общего эгоцентризма к интеллектуальной децентрации”<sup>11</sup>.

По мнению психолога Ф.Н. Фримана, генетическое развитие ориентации в пространстве следует трем ступеням ориентации: 1) по отношению к самому себе как центру; 2) по отношению к другому объекту, чья локализация уже известна; 3) при помощи системы фиксированных направлений<sup>12</sup>.

Выдающийся психолог XX столетия Ж. Пиаже, много сил отдавший исследованию представлений ребенка об окружающем его мире, отмечал, что ребенок сначала воспринимает так называемое “топологическое пространство”, которое он осваивает шаг за шагом в результате познавательных операций. Следующий этап, когда ребенок может связать воедино все возможные проекции объекта, называется у Пиаже “проективным, или перспективным”. При этом Пиаже отмечает, что “переход от эгоцентрического реализма к релятивной координации играет важную роль в формировании идеи проективного пространства” и, в конечном итоге, в овладении евклидовым пространством<sup>13</sup>. Нетрудно увидеть корреляцию между терминами Пиаже (“топологическое” и “проективное” пространство) и нашими (“хорографическая”, или “годологическая”, и “картографическая” системы), отражающую корреляцию между явлениями палеопсихологии и развития детской психики<sup>14</sup>.

Для возникновения вторичной ориентационной системы нужна была, конечно, очень высокая степень развития отвлеченного географического сознания, когда наблюдатель исключает из рассмотрения место своего пребывания как исходный пункт описания, как бы паря над землей и со стороны охватывая всю ее мысленным взором.

Сходную метаморфозу, определяемую воздействием вторичной системы ориентирования, претерпевала и картография: от примитивных круглых карт (таковы древнеавилонские, древнеионийские, возможно, римские, большинство западноевропейских средневековых, некоторые арабские и другие карты мира<sup>15</sup>), как диктовала круглая линия горизонта (опять обусловленность первичной ориентацией!), с местом, где находился сам автор или был общепризнанный центр, в середине карты, ориентированных, как правило, на юг или на восток, до карт с отсутствующей фиксацией центра, повторяющих своей формой очертания населенной земли, с распределением ее в соответствии с параллелями и меридианами, установленными с помощью математико-астрономических расчетов и наблюдений. Главной особенностью вторичной ориентации является ее “картографичность”, когда земля представляет-

ся в виде лежащей (или висящей) перед наблюдателем карты, на которой нет места для самого наблюдателя.

Классическим примером воплощения такой “картографической” ориентации в структуре географического текста может служить “Географическое руководство” Клавдия Птолемея (середина II в. н.э.), крупнейшего греческого географа, суммировавшего все достижения предшествующей геокартографической науки. Его описание земли представляет не что иное, как считывание с карты ее легенды, перечисление почти лишено признаков первичной ориентации, ориентирами служат координаты данной местности по сетке параллелей и меридианов и страны света.

Итак, “некартографическое” сознание античных авторов проявлялось в том, что основным принципом восприятия и презентации пространства был путь, который представлял пространство линейно, имел начало и конец, объединял собой некоторые пункты, мог пересекаться с другими путями, обладал определенной протяженностью.

Преобладание годологического (или хорографического) пространственного сознания над картографическим проявляется даже в самих античных картах. Так, например, знаменитая Певтингерова карта, восходящая к первым векам нашей эры, имеет все атрибуты, свойственные современным картам<sup>16</sup>. Однако главное содержание карты – это римская дорожная система, заполняющая все пространство карты в той ее части, где эта система функционировала. При этом на Певтингеровой карте ландшафт и сеть дорог нередко существуют сами по себе, что приводит к выводу о декоративном характере многих линий побережий, течений рек и расположения гор<sup>17</sup>.

От Античности сохранилась еще одна карта, так называемая карта из Дура Европос середины III в. н.э. На ней приводится перечень городов, являвшихся стоянками римского флота на западном, северном и южном побережьях Черного моря. Так же как и на Певтингеровой карте, этот список совершенно не коррелирует с “картографическим” очертанием берега, зато полностью соответствует “годологическому” восприятию пространства, давая реальную последовательность станции в виде итинерария<sup>18</sup>.

Как уже говорилось, самый распространенный способ презентации географического пространства нашел свое отражение в таких жанрах античной географической литературы, как *перипл*, *парапл*, *анапл*, *ора мартима*, *итинерарий* (иногда также *перизгеза* и *перид*), которые обычно относятся к страноведческому жанру). Все они представляют мир через описание пути – сухопутного, речного или морского. Популярность у древних греков перипла

(напомню: *περίπλους* означает буквально “плавание вокруг [морского побережья]”) была, несомненно, связана с ранним развитием у них мореплавания, вначале исключительно каботажного. Античный перипл строился в форме путешествия вдоль берегов Средиземного и других морей и описывал последовательно географические объекты – заливы и мысы, города и порты, горы и впадающие в море реки, а также направление морского побережья<sup>19</sup>.

Известны, хотя и не все дошли до нас, периплы Скилака, Филея Афинского, Дамаста Сигейского, карфагенян Ганнона и Гимилькона, Скимна, Неарха, Андросфена Фасосского, Патрокла, Псевдо-Скилака, Каллисфена Олинфского, Агатархида Книдского, Офела Киренского, Псевдо-Скимна, Эвдокса Родосского, Нимфодора Сиракузского, Мениппа Пергамского, Гиппала, неизвестного автора “Перипла Эритрейского моря”, Дионисия Византийского, Мнасея Патарского, Артемидора Эфесского, Филемона, Арриана, Ксенофонта Лампсакского, Зенотемиса, Аполлонида, Тимагена, Андрона Теосского, Авиена, Маркиана, Псевдо-Арриана и др. Я специально утомляю читателя пространным, хотя и далеко не полным перечнем авторов, которые сочиняли периплы, чтобы показать, насколько популярен был этот жанр в Античности<sup>20</sup>.

Простейший перипл (аналог современной лоции) представлял собой лишь обозначение станций на пути мореходов с указанием расстояний между ними. Но уже весьма рано (в эллинистический период) такой перипл развился в целый литературный жанр, в котором на сетку станций и расстояний стали накладываться другие географические данные, в том числе почерпнутые не только из аутопсии, но и из литературных источников. В некоторых случаях периплический принцип становился структурой географического описания, которое ставило целью показать всю ойкумену. Таковы, например, многие географические части “Географии” Страбона и “Естественной истории” Плиния Старшего.

Однако самым ярким примером такого литературного применения периплического принципа является “Хорография” Помпония Мелы<sup>21</sup>. “Хорография” (*De chorographia*) представляет собой первое сохранившееся на латинском языке географическое произведение, написанное в Риме в середине I в. н.э. Неизвестный из других источников автор оставил географическое описание всего мира; при этом очевидно, что сам он вовсе не совершал путешествий<sup>22</sup>, но широко пользовался литературными источниками.

В начале своего труда Мела дает самое общее краткое изложение географии ойкумены, описание трех материков, их границ

и народов, проживающих на них. Однако основное содержание “Хорографии” составляет подробный перипл всех побережий ойкумены. Начав свое повествование с Гибралтара, Мела последовательно представляет побережье Средиземного, Черного и Азовского морей (составлявших так называемое “Наше море”) против часовой стрелки (Африка, средиземноморское и черноморское побережья Азии вплоть до Азовского моря, затем побережье Европы, омываемое Нашим морем), пока не возвращается к Гибралтару. После этого идет описание “внешних” побережий ойкумены – сначала Европы начиная с Гибралтара, затем Северной, Восточной и Южной Азии, наконец, Южной Африки. Заканчивается перипл у того же Гибралтара.

Произведение Мелы рассчитано на широкую публику и носит научно-популярный характер. В самом начале автор заявляет:

Я приступаю к землеописанию<sup>23</sup> – это дело утомительное и совсем не располагающее к красноречию<sup>24</sup>, ведь состоит оно почти исключительно из названий племен и местностей и их довольно запутанного порядка перечисления, проследить который представляется скорее скучным, нежели приятным занятием. Тем не менее дело это весьма достойное изучения и уразумения, и для тех, кто его прилежно изучает, оно, если уж не благодаря таланту рассказчика, то благодаря самому рассмотрению предмета, вполне оправдывает их усилия.

Итак, с одной стороны, Мела сознает, что предмет географии – скучная материя, поскольку состоит из длинных списков географических объектов, с другой – настаивает на важности изучения географии и скромно намекает, что постарается сделать этот предмет не таким утомительным, как это может быть или бывает. В результате мы имеем риторическую обработку географии мира в жанре научно-популярной литературы. Стремление сделать описание мира увлекательным, несмотря на сложность и скучность самого предмета, приводит Мелу к широкому использованию в повествовании рассказов о местных мифологических, исторических и этнографических особенностях, а также риторических и стилистических приемов<sup>25</sup>.

Одним из таких приемов является то, что “периплическая” часть “Хорографии”, в отличие, скажем, от перипла Плиния, который регулярно пользуется теми же источниками, что и Мела, часто строится как описание путешествия, осуществляемого на корабле, движущемся вдоль побережья. Этим достигается эффект присутствия и соучастия читателя, живость повествования, иллюзия аутопсии автора.

Перед началом перипла Мела сам сообщает об этой особенности своего будущего повествования в таких выражениях:

Теперь же я собираюсь подробнее описать побережья и местности, и удобнее всего будет начать с той стороны, откуда Наше море входит в сушу, и лучше всего с тех земель, которые лежат справа от входящего моря<sup>26</sup>. Затем [я намерен] последовательно описать берега в том порядке, в котором они лежат, и, объехав все берега (*peragratisque innibus [litoribus]*), которые прилегают к этому морю, проплыть (*legere*) вдоль берегов, которые омываются океаном, до тех пор, пока путешествие (*cursus*), предпринятое в этом труде, обогнув землю изнутри и извне, не приведет туда, откуда оно началось (I, 24).

Жанр виртуального путешествия (подчеркнем, что в распоряжении Мелы были лишь периплы, состоявшие, по его словам, “почти исключительно из названий племен и местностей и их довольно запутанного порядка перечисления”) проявляется в словах и выражениях, показывающих движение вдоль побережья воображаемого корабля (таковы глаголы: *egredi, exire, ingredi, introire, legere, (in)navigare, peragraré, pergere, praegredi, praetervehi, remeare, sequi, tendere* – почти все они относятся к плаванию вдоль морских берегов). Так, в I, 25 Мела пишет, что “для входящих (*pergentibus*) в Наше море Испания находится слева, справа – Мавретания”. “На мысе находится город Кина, проплыв мимо которого, оказываешься в заливе (*quod praetervectos sinus excipit*)...” (I, 91). “Въезжающих в этом месте (путешественников – *has ingressos*) встречает (*accipit* – “принимает”) широко и далеко разлившееся озеро (= Азовское море)” (I, 113). “С правой стороны для возвращающихся (*remeantibus*) по этой реке (Танаису-Дону) к Меотиде (= Азовскому морю) находится Европа, а для входящих (*navigantium*) (в реку) она лежит по левую руку” (II, 1). “После него (мыса Тиристис) путешественников принимает второй угол (Эвксинского) Понта (*quod praetervectos alter Ponti angulus accipit*)” (II, 22). “Тот, кто плывет (*legentibus*) по этому пути и отправляется (*praevectis*) от Мастусии, сначала должен войти в залив...” (II, 27). “Если же плыть вдоль берегов (*cum litora leguntur*), то путь идет от (мыса) Сепиады через Деметрию, Халос, Птелей и Эхин к Пагасейскому заливу” (II, 44). “Направляющимся (*tendentibus*) оттуда к (мысу) Суний надо проплыть мимо следующих мест...” (II, 45). “...Плавающие в тех местах (*per ea loca navigantibus*), где встречаются обе реки (Истр и Пад), могут посреди соленого моря черпать также и пресную воду” (II, 63). “Миновавшие эти места (*haec enim praegressos*) оказываются на побережье Пицены” (II, 65). “А если плыть вдоль побережья (*at si litora legas*), то поблизости находится скала” (II, 89). “Остров Гадес, который первым встречается выплывающим (*egressis*) из (Гибралтарского) пролива” (II, 97). “Выйдя (*egressos*) сюда (из Гибралтара) и следуя (*sequentes*) дальше (вдоль берега), который находится

по правую руку для выплывающих (exeuntibus), оказываешься в Атлантическом море” (III, 3). “По правую руку для въезжающих (ad introentium dextram) (в Каспийское море) на побережье пролива живут скифы-номады” (III, 38). “Кармании расположены справа от входящих (innavigantium dextera) в этот (Персидский) залив” (III, 75; так же о входе в Аравийский залив: introentibus dextra).

Такое обилие выражений со значением движения вдоль побережья, не свойственное другим общегеографическим трудам Античности, показывает, что описание в виде путешествия было в этом произведении осознанным приемом. Надо заметить, что в периплах, которые описывали конкретные местности и были предназначены для мореходов и купцов, плывущих вдоль побережья, такие выражения естественны и оправданны, так как дают возможность лучше ориентироваться на местности. Ср. например, в “Перипле Эритрейского моря”:

1. Из указанных на Эритрейском море бухт и рынков... первой является египетская гавань Миос Гормос; *если же после нее проплыть* приблизительно 1800 стадий, то *справа* [расположена] Берника... 36. *если же проплыть мимо* этого устья (Персидского) залива, то в шести переходах лежит другой рынок Персии, называемый Омана... *Для идущих из [открытого] моря* признаком непосредственного приближения к земле возле реки являются выплывающие навстречу змеи... 40. Если *корабли, по ошибке заплывающие в его начало* (залива Барака), отойдут немного назад, [а затем] в открытое море, то они избегнут опасности, те же, что заключены в глубине Бараки, – погибают: [там] очень велика и труднопреодолима волна, море же мелководное, бурное, и с водоворотами, и бурлящими течениями” (пер. М.Д. Бухарина).

Последний пассаж хорошо показывает практическую цель упоминания кораблей и их движения в “практических” периплах, каким, несомненно, является “Перипл Эритрейского моря”<sup>27</sup>.

Иногда Мела как бы рисует пейзаж, видимый с корабля. Особенно это касается гор. Так, в перипле Италии посреди сухого перечня прибрежных городов Кампании (Сиррент, Геркуланум, Помпеи и Неаполь) появляется ремарка: Vesuvii montis adspectus – “вид на гору Везувий”, который, вероятно, открывался плывущим на корабле по Неаполитанскому заливу. В перипле вдоль южного побережья Африки упоминается гора Теон Охема, “которая полыхает постоянным огнем. За горой на большом расстоянии зеленеет холм, окруженный протяженными берегами, откуда видны (visuntur) равнины, тянущиеся гораздо дальше, чем можно увидеть (perspicī possint)” (III, 94–95). Живые зарисовки прибрежного ландшафта представляют также описания Корикской пещеры, расположенной на высокой горе в Малой Азии (I, 73–76), и горы Атлас в Западной Африке (III, 101).



Воображаемое плавание оживляется и постоянно рисуемым Мелой образом взаимоотношений и даже борьбы суши и моря, которые наступают друг на друга, оттесняют, раздвигают, отодвигают, проникают внутрь, врываются, отступают, сужаются и т.д., создавая причудливую линию побережья. Так, Средиземное море, “сначала будучи узким (*angustum*) – не более десяти миль в ширину – раздвигает сушу и входит в нее (*aperit atque intrat*). Затем, разлившись (*diffusim*) в ширь и даль, оно раздвигает (*abigit*) далеко отступающие (*cedentia*) берега, а когда те, в свою очередь, почти сходятся (*coeuntibus*), оно становится таким узким, что ширина его оказывается меньше одной мили. Потом оно снова расширяется (*laxat*), но только умеренно, и снова сужается, становясь уже, чем было” (I, 6). Залив Сирт на побережье Африки имеет “в ширину около ста миль там, где он, открываясь, принимает (*accipit*) море” (I, 35); Передняя Азия “принимает (*accipit*) в себя большой (Иссейский) залив” (I, 68). Начиная с города Дардании в Малой Азии, “море становится узким и уже не омывает (*adluit*) земли, а, снова разделяя их, пробивает (*findit*) противолежащий берег узким проливом Геллеспонта и делает так, что земли, мимо которых он течет, снова становятся его боками” (I, 96).

Отступление и наступление моря образуют полуострова, заливы и мысы: “Затем море наступает на сушу (*subit tum ripam mare*) и, постоянно следуя (*subsequens*) за отступающими (*refugientia*) берегами, доходит до места, откуда до Меотиды пять миль, и превращает (землю), которой владеют сатархи и таврийцы, в (Крымский) полуостров” (II, 4). “Сильно отступающий берег (*magno recessu litorum*) принимает (*accertum*) в себя это (Адриатическое) море” (II, 55). “Лузитания... в том месте, где она обращена к Атлантическому морю, сначала резко уходит (*abit*) в открытое море, затем останавливается (*resistit*) и втягивается в себя (*se abducit*)... Там, где она выдается (*prominet*) (в море), она разделяется им, дважды в нее вторгающимся (*in semet recepto*), на три мыса” (III, 6–7). См. сходные выражения в III, 14 (*orae recedunt; spatia Hispaniae contrahunt*); 16 (*ora progressa in altum; in pelagus excedens; retro abscedit*); 23 (*terra procurrens in pelagus*); 31 (*mare accipitur gremio litorum*); 72 (*recedentes orae; mare impellit, it interius, inrumpit*); 73 (*terrae cedentes*); 75 (*sinus init penitus*).

Принцип перипла, примененный к описанию всей ойкумены, имел и свои недостатки: описание преимущественно побережий приводило у Мелы к тому, что география срединных земель оказалась отраженной или довольно поверхностно, или вообще никак. Иногда наоборот – одна страна описывалась дважды, поскольку выходит своими сторонами к двум отдельно описываемым морям

(см., например, описание Галлии в II, 74–84 – со стороны Средиземного моря и III, 16–23 – со стороны Атлантического океана). Страна Сарматия (она же Скифия), которая находилась в Северном Причерноморье и при этом, по представлениям древних географов, простиралась до Северного океана (= Балтийского моря), также описывается дважды, сначала со стороны черноморского побережья (I, 112–117; II, 1–15), затем – со стороны Северного океана (III, 25, 33–37).

Таким образом, в произведении Мелы географическое описание в виде презентации пути, свойственное любой периплической литературе, приобретает черты виртуального путешествия, достигая тем самым высокой степени образности и занимательности. Недаром немецкий издатель и переводчик “Хорографии” Кай Бродерзен (1994) назвал ее “*Kreuzfahrt durch die alte Welt*” (“Круиз по античному миру”).

<sup>1</sup> Подосинов А.В. Картографический принцип в структуре географических описаний древности (постановка проблемы) // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М., 1978. С. 22–45; *Он же*. Ориентация по странам света в древних культурах как объект историко-антропологического исследования // Одиссей. Человек в истории: Картина мира в народном и ученом сознании. 1994. М., 1994. С. 37–53; *Он же*. Античная картография (факты и проблемы) // Вопросы истории. 1998. 8. С. 61–70; *Он же*. EX ORIENTE LUX! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 595–618; ср. сходное понимание проблемы в работах: *Janni P.* La mappa e il periplo: Cartografia antica e spazio odologico. Roma, 1984 (Università di Macerata. Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia; Vol. 19); *Brodersen K.* Terra Cognita. Studien zur römischen Raumerfassung. Hildesheim; Zürich; N.Y., 1995 (Spudasmata; 59).

<sup>2</sup> См. об “orientation relative” в греческой и римской культурах: *Nielsen K.* Remarques sur les noms Grecs et Latins des vents et des régions du ciel // *Classica et Mediaevalia*. Copenhagen, 1945. Т. 7. P. 65–72.

<sup>3</sup> Подосинов А.В. “Космография” Равеннского Анонима // Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1995. Т. II. (VII–IX вв.). С. 401–405; *Он же*. Восточная Европа в римской картографической традиции. Тексты, перевод, комментарий. М., 2002. С. 168–169.

<sup>4</sup> Ср. точку зрения А. Леруа-Гурана, резко различающего эти два способа восприятия пространства: *динамический* – обход некоторой территории – и *статический* – человек в центре концентрического пространства, см.: *Leroi-Gourhan A.* Préhistoire de l’art occidental. P., 1965. P. 155; см. попытку распределить два этих способа ориентации в пространстве исторически: *Антонова Е.В.* Очерки культуры ранних земледельцев Передней и Средней Азии: Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984. С. 60–62.

<sup>5</sup> *Ярмоленко А.В.* Роль речи в отражении пространства // Проблемы восприятия пространства и пространственных представлений. М., 1961. С. 69–70.

- <sup>6</sup> См., например: *Strabo* I, 3, 21; II, 5, 22; VI, 2, 14; VII, 1, 1; VII, 3, 15; XII, 3, 2; *Ovid. Trist.* I, 2, 84; 8, 36; II, 197; IV, 1, 60; 8, 42; 10, 98; V, 10, 14; *Ep. ex Pon.* II, 2, 2; IV, 9, 119; *Dionys. Perieg.* 541.
- <sup>7</sup> См.: *Подосинов А.В.* Картографический принцип... С. 34.
- <sup>8</sup> *Janni P.* Op. cit. P. 79–84.
- <sup>9</sup> *Ibid.* P. 85.
- <sup>10</sup> *Ярмоленко А.В.* Указ. соч. С. 69.
- <sup>11</sup> *Ахундов М.Д.* Концепции пространства и времени: Истоки, эволюция, перспективы. М., 1982. С. 29; *Голд Дж.* Психология и география: Основы поведенческой географии. М., 1990. С. 90–93; ср. с. 90: “Осознание принципов организации эвклидова пространства начинается с четырех лет и занимает почти десять лет жизни. Постепенно ребенок научается различать метрические характеристики пространства, включая систему прямоугольных координат, определение расстояний, а также измерение меняющихся с удалением пропорций предметов. К концу периода формально-операционных действий ребенок полностью овладевает системой пространственной ориентации”.
- <sup>12</sup> *Freeman F.N.* Psychology of the Common Branches. Boston, 1916. P. 164.
- <sup>13</sup> The Essential Piaget // Ed. H.E. Gruber, J.J. Vonèche. L., 1977. P. 625–627.
- <sup>14</sup> Ср. также: *Lord F.E.* A Study of Spatial Orientation of Children // Journal of Educational Research. Bloomington, 1941. Vol. 34. P. 481f.
- <sup>15</sup> См., например: *Bagrow L.* History of Cartography / Revised and enlarged by R.A. Skelton. Chicago, 1985. P. 41–43.
- <sup>16</sup> См. ее репродукцию и исследование: *Подосинов А.В.* Восточная Европа... С. 287–378.
- <sup>17</sup> См., например: *Brodersen K.* Op. cit. S. 187; ср.: *Talbert R.* Reutinger’s Roman Map: the Physical Landscape Framework // Wahrnehmung und Erfassung geographischer Räume in der Antike / Hrsg. von M. Rathmann. Mainz, 2007. S. 221–241.
- <sup>18</sup> Подробнее см.: *Подосинов А.В.* Восточная Европа... С. 82–85; 90–98; *Salway B.* Roman Itinerary Literature // Space in the Roman World: Its Perception and Presentation / Ed. R. Talbert, K. Brodersen. Münster, 2004. P. 92–95.
- <sup>19</sup> Эти принципы были унаследованы в Средние века портоланами, в Новое время – лотциями.
- <sup>20</sup> См. о нем подробнее: *Nordenskiöld N.A.E.* Periplus. An Essay on the Early History of Charts and Sailing-Directions. Stockholm, 1897; *Gisinger F.* Periplus // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1937. Hlbd. 37. Col. 841–850; *Günther R.* Die Küstenbeschreibung in der griechischen Literatur. Münster, 1950 (Orbis Antiquus; Bd. 4).
- <sup>21</sup> Текст см.: *Pomponius Mela.* Chorographie / Texte établi, traduit et annoté par A. Silberman. P., 1988 (Collection Budé).
- <sup>22</sup> Об этом свидетельствуют многочисленные ошибки в описании географических объектов, невозможные при личном знакомстве, а также устанавливаемые исследователями заимствования из предшествующей литературы.
- <sup>23</sup> Предмет своего исследования Мела обозначил как orbis situs (букв. расположение круга [земель]), что соответствует понятию chorographia (букв. “описание земель”); ср. orbis situs в таком же значении у Плиния (*Plin.* NH, VI, 141) и Солина (*Solin.* Praef. 3).
- <sup>24</sup> Сетование на трудность литературной (= риторической) обработки научных материалов – обычный locus communis в популярной и дидактической литературе (ср. *Plin.* NH, Praef. 12; *Cicer.* Att. II, 6, 1; *Solin.* Praef. 2–4; *Amm. Marc.* XV, 9, 7; XXII, 15, 25; подробнее см.: *Podossinov A.V.* Die antiken Geographen über

sich selbst und ihre Schriften // Antike Fachschriftsteller: Literarischer Diskurs und sozialer Kontext / Hrsg. von M. Horster, Chr. Reitz. Stuttgart, 2003. S. 88–104).

<sup>25</sup> См. о стиле Мелы: *Oertel H.* Über den Sprachgebrauch des Pomponius Mela. Diss. Erlangen, 1898; *Folmer H.* Stilistiska studier öfver Pomponius Mela. Diss. Uppsala, 1920; *Gisinger F.* Pomponius Mela // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1952. Bd. 21, t. 2. С. 2407–2409.

<sup>26</sup> Такой порядок описания Средиземноморских стран и мира (начиная от Гибралтара сначала вдоль берегов Африки) был широко распространен в античной географии; так описывали мир Гекатей Милетский, Эфор, Псевдо-Скилак, Псевдо-Скимн, Страбон и др.

<sup>27</sup> См. также: *Arrian.* Periplus Ponti Euxini, 32: “Почти против этого устья (Дуная), если плыть прямо в море с ветром апарктием, лежит остров, который одни называют островом Ахилла, а другие – Бегом Ахилла, а третьи – по цвету – Белым” (пер. П.И. Прозорова), где образ плывущего корабля необходим для ориентации в пространстве.

*Ф.Д. Прокофьев*

PEREGRINATIO В ОКЕАНЕ:  
АЛЛЕГОРИЯ И РЕАЛЬНОСТЬ  
В “ПЛАВАНИИ СВЯТОГО БРЕНДАНА”

Эрнест Ренан, назвавший “Плавание святого Брендана” “необычайнейшим плодом сочетания кельтского натурализма и христианского спиритуализма” (“le produit le plus singulier de cette combinaison du naturalisme celtique avec le spiritualisme chrétien”)<sup>1</sup>, был далеко не единственным, кто обратил внимание на ювелирное сочетание кажущегося правдоподобия морского плавания и несколько утрированных описаний в религиозных фрагментах текста.

На протяжении довольно долгого времени “Плавание святого Брендана” воспринималось в качестве некой иносказательной головоломки, представляющей собой литературное искажение исторического путешествия или нескольких путешествий. Исследователей занимало, что могло бы стоять за теми или иными явлениями, с которыми столкнулись Брендан и его спутники, к каким источникам информации мог прибегать анонимный автор этой истории и где именно в Атлантическом океане располагаются упомянутые в ней острова. Самые разные эпизоды (с различной степенью убедительности) последовательно локализованы от Шотландии до Фарер, Исландии и Гренландии. В таком прочтении Остров Овец и Птичий Рай становятся Фарерами, Остров Кузнецов приравнен к Исландии, кристаллическая колонна – к айсбергу, а загустевшее море – к северному паковому льду, в то время как встречаемые Бренданом и его спутниками морские чудовища превращаются в китов, дельфинов, тюленей и так далее<sup>2</sup>. Версия о документальном характере текста, которая, по сути, восходит к средневековым картам, локализирующим остров Брендана в разных районах Атлантики<sup>3</sup>, в 1976 г. была подкреплена научно-исследовательским путешествием Тима Северина. Вместе с тремя своими товарищами на восстановленном по описанию “Плавания” кожаном судне, куррахе, он сумел достичь острова Ньюфаундленд и посетить Шотландию, Оркнейские, Шетландские, Фарерские острова, Исландию и Гренландию<sup>4</sup>.

Восприятие “Плавания” как источника, отражающего конкретные исторические события, естественно, не случайно. Текст содержит целый ряд деталей, тесно увязываемых с реалиями так называемого золотого века святых. Прежде всего, в его основе лежит практика peregrinatio pro Dei amore, характерного исключительно для Ирландии аскетического переосмысления пенитен-

циальной традиции изгнания<sup>5</sup>. Ряд черт вполне типичен для подобных “странствий ради Христа”: это и непереносимое разрешение настоятеля монастыря, и подробное описание строительства курраха, кожаного судна, ассоциирующегося в литературной традиции с покаянными плаваниями<sup>6</sup>, и тщательная подготовка к путешествию. Кроме того, описания некоторых островов (например, Овечьего острова и Птичьего Рая, а также монашеских поселений на островах) действительно носят весьма реалистичный характер и напоминают отрывки из труда “*De Mensura Orbis Terrae*” ирландского географа Дикуила (VII, § 11–14)<sup>7</sup>, на основе которого мы можем утверждать, что в VII–VIII вв. ирландские монахи основывали постоянные или сезонные поселения на Фарерских островах и в Исландии<sup>8</sup>. Наконец, географическое пространство текста, как кажется, вполне соответствует ирландской средневековой картине мира, построенной на восходящей к Библии Т-образной карте и понимании океана как безграничной бездны<sup>9</sup>, где (к западу от Ирландии) располагаются разнообразные острова (так называемые “антиподы” Вергилия Зальцбургского<sup>10</sup>).

Лишь недавно гипертрофированное внимание к историчности плавания уступило место осознанию необходимости понять религиозные и литературные функции самого текста. Общепринятой считается точка зрения, согласно которой гораздо более убедительным является аллегорическое прочтение материала “Плавания” как метафоры монашеской жизни<sup>11</sup>. Однако до сих пор не представлено всестороннее осмысление текста и не выявлено значение всех элементов. В данной работе мне хотелось бы выделить функции, которые выполняют в тексте уровни реальности и аллегории, посмотреть на средства, используемые автором для достижения эффекта многоуровневости, и понять, какую роль призваны сыграть исторические детали в общем аллегорическом контексте.

### ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА

Сам текст, датируемый приблизительно концом VIII – первой третью IX в.<sup>12</sup>, дает нам гораздо более полную информацию о нем о путешественниках, но об авторе: “*Navigatio*”. По всей видимости, он либо принадлежал к аскетическому движению “клиентов Господа” (*céili Dé*)<sup>13</sup> конца VIII – начала IX в., либо же имел некие контакты с монастырями, ставшими оплотами этого движения (например, Клонфертом<sup>14</sup>, патроном которого и был святой Брендан).

Движение “клиентов Господа” выступало против практики peregrinatio. Аскетические предпочтения в то время начинают связываться не с морскими путешествиями, характерными для VI – начала VIII столетия, но с идеей стабильности монашеской жизни, идеалами которой являлись полное отречение от мирских забот, регулярное совершение служб и соблюдение постиг “Navigatio” причудливым способом совмещает две противоположные аскетические концепции, утверждая идею “stabilitas in peregrinatione”: повествование не акцентировано на событийном ряде, а его циклическая природа скорее отражает цикличность монашеского года и религиозной жизни в целом, жизни в stabilitas. В краткой форме подобный взгляд отражает так называемая “песнь отшельника” X в.: “M’óenurán im aireclán / cen duinén im gnáis: / robad inmuin ailethrán / ré indul i ndáil mbáis”<sup>16</sup> [“Одинок я в моей маленькой келье, / Нет никого рядом со мной, / Было бы дорого такое паломничество / Моему сердцу перед встречей со смертью”]. Исходя из такого прочтения и стоит анализировать структуру текста, которая, по общему признанию, носит явный хилиастический характер.

Хотя путешествие длится семь лет, описываются только три годичных цикла – два первых и последний, – обрамленных приготовлениями Брендана и возвращением.

Первый цикл задает маршрут плавания как пространственно, так и тематически. Уже в нем проявляется эсхатологическая тематика, когда один из братьев погибает после того, как бес заставляет его украсть серебряную уздечку (§ 6)<sup>17</sup>. В этом же цикле монахи сталкиваются с усыпляющим источником. Получив предупреждение об исходящей от него опасности, они поступают по-разному: кто-то пьет один раз, кто-то два или три, и засыпают на, соответственно, один, два или три дня. Таким образом, путники начинают осознавать неумолимость смерти и понимать ответственность за свои поступки, которую не снимает с них постоянно ощущаемое покровительство Всевышнего. Ведь как говорит им Брендан: “Господь дал нам пищу, но вы нанесли себе ею вред” (Domnus dedit nobis pastum, et uos fecistis inde detrimentum) (§ 13)<sup>18</sup>. В другом важнейшем эпизоде первого цикла, когда путники оказываются в застывшем море, Брендан призывает их убрать весла и предоставить судно воле Божьей (§ 14)<sup>19</sup>, что и помогает им уйти из опасного ареала. Соответственно, монахи предчувствуют приближение Судного дня, смерти (аллегорически выраженной в форме сна) и встречи с силами зла и одновременно учатся доверять свое судно (т.е. жизнь) Господу и беспрекословно следовать советам своего наставника.

Второй цикл задает непрерывность, систематичность движения, усиливая тему монашеской жизни и стабильности.

В последнем цикле окончательно раскрывается эсхатологическая тематика “Плавания”. Перед странниками проходят картины если не Страшного суда, то некоего предчувствия оного. После стандартного начала на Острове Овец, Ясконии и в Птичьем Раю (§ 20) они пересекают прозрачное море (§ 21); видят кристаллическую колонну (§ 22), Остров Кузнецов (§ 23) и огненную гору (§ 24); встречают Иуду Искарюота (§ 25), а также отшельника Павла (§ 26), ожидающего Судного дня на своем островке. Наконец, отмечают Пасху и посещают Землю Обетованную.

Монахи пребывают в ожидании открытия им Обетованной Земли не посредством поступательного движения, но следуя литургическому году с его регулярным циклом и отмечая каждое из важнейших событий жизни Христа молитвой и церковной службой, т.е. систематическим прекращением путешествия. Временной цикл находит свое отражение и в пространственных перемещениях: все праздники отмечаются в одних и тех же местах из года в год, на одном и том же острове или же – как в случае с Ясконием – в том же самом месте в океане. Монахи придерживаются определенного маршрута из года в год, и, хотя повествование часто приводит их на незнакомые острова практически в каждом цикле, они постоянно возвращаются в те места, которые посетили в течение первого цикла и которые сами по себе стали неотъемлемой частью их праздничных служб. Рождество празднуется в монастыре святого Альбе. Великий пост они проводят на острове заботливого юноши (*procurator*), пополняющего их запасы. Пасха отмечается на спине Яскония (*Iasconius*, образовано от ирл. *iasc* “рыба”) – загадочного морского чудовища, которое в оригинале, возможно, называлось Касконием (*Casconius* – от ирл. *Casc* “Пасха”<sup>20</sup>). А период от Пасхи до Пятидесятницы монахи находятся на Острове Птиц. Литургический цикл также символизируют и рыбы, кусающие себя за хвост в 10-й и 21-й главах (§ 10, 21)<sup>21</sup>.

Фактически монахи не совершают “странствия”: они следуют обетам послушания, существуя в мире монашеской *stabilitas* и *stasis* до тех пор, пока им не разрешается достигнуть высшего мира. Сама структура произведения практически отвергает любую попытку развития повествования, циклическое повторение которого, в конце концов, прерывается. Единственное объяснение тому, что путникам понадобилось именно семь лет для достижения Обетованной Земли, звучит в ответе юноши св. Брендану: “Ты не мог ее сразу обнаружить потому, что Господь желал открыть тебе множество тайн в великом океане” (*Ideo non potuisti statim [illam]*



inuenire quia Deus uoluit tibi ostendere diuersa sua secreta in oceano magno) (§ 28)<sup>22</sup>. Странствия в океане подготавливают братьев к их предназначению: они не страдают от холодных ветров и бурного моря, но сталкиваются с моральными испытаниями и видят картины рая, ада, смерти и посмертного воздаяния, проявляющегося в образе Иуды. Циклическое повторение утверждает откровение “последних вещей” в традиции апокалипсического видения.

#### THEORIA U PRAXIS

Автор “Плавания” задумывал свое произведение для восприятия как бы на двух “уровнях”<sup>23</sup>. Легко выделить четкое разграничение между двумя типами описываемых ситуаций: с одной стороны, стандартные эпизоды обычного морского путешествия, те, что являются близкими во времени, пространстве и, в целом, действительности к аудитории, а с другой – те фрагменты, которые находятся за рамками привычного человеческого опыта, в корне отличные и незнакомые для слушателей данной истории. Исходя из этого, следует воспринимать “обычные” части как историческое повествование, прямо указывающее на реалии жизни аудитории и излагающее идеалы “praxis”, а эпизоды, связанные с “чудесными” событиями, – в аллегорическом смысле, что помогает лучше понять высший мир, осознаваемый в созерцании (“theoria”)<sup>24</sup>.

Целый ряд признаков помогает читателю отличить уровни друг от друга. Во-первых, важнейшим признаком выступает присутствие литургии, основная цель которой заключается в освящении обычного времени и деятельности. Именно литургия, всегда одновременно небесная и земная, становится звеном, объединяющим эти два мира: в важнейшие моменты литургического года миры как бы совмещаются на время празднований на чудесных островах. Тесно с литургией связана диетическая практика, и в частности монашеские посты, которые выступают в тексте не просто как часть монашеской жизни, но являются важным, если не ключевым элементом повествования, ведь в тексте мы находим более 40 обращений к еде<sup>25</sup>.

Во-вторых, заметны резкие контрасты между описаниями обыкновенных и “чудесных” частей истории. В некоторых фрагментах мы получаем точные указания, касающиеся направлений и продолжительности плавания, а события носят весьма обыденный характер. В фантастических же фрагментах странники преодолевают завесы тумана, путешествуют по кругу или вовсе теряют направление, тогда как ход времени замирает.

В-третьих, хотя библейские аллюзии и разбросаны по всему тексту, они распределены не равномерно. В “чудесных” местах – там, где необходимо использовать аллегорическое прочтение, – автор часто прибегает к реминисценциям образов и языка видений Ветхого и Нового Заветов<sup>26</sup>.

Наконец, в тех фрагментах, где герои истории сталкиваются со злом, для аллегии просто нет места, ибо нравоучение здесь используется автором непосредственно согласно канонам этического толкования.

Позволю себе вкратце проиллюстрировать сказанное на примере вводного рассказа Баринда, который образует парадигму для всего текста.

Повествование начинается с генеалогии святого, которая несет важную смысловую нагрузку. При словах “святой Брендан, сын Финдлуга, потомок Алте из рода Эгонахтов, родился в Мунстере” (*Sanctus Brendanus, filius Finlocha, nepotis Althi de genere Eogeni, stagnili Mumenensium ortus fuit*), читатель сразу же встречается со знакомыми ему персонажами и реалиями: история начинается в “настоящем” времени и пространстве. Здесь для автора важно подчеркнуть, что начальная точка истории находится где-то рядом, тогда как пункт назначения этого рассказа, как и жизни христианина, лежит далеко от этого мира. Именно в нашем мире, в Клонферте, и живет Брендан, “муж великого воздержания, известный своими чудесными делами” (*uir magne ab stinencie et in uirtutibus clarus*), с которыми многие из аудитории могли похвастаться родством (§ 1)<sup>27</sup>.

Мы узнаем родословную не только Брендана<sup>28</sup>, потомка Ниалля, аббата Друмкуллена и родственника Брендана (ум. 548–549). Кроме того, нам прекрасно известно, что они простые монахи, которые ежедневно молятся, выполняют обеты и терпят лишения ради веры, подвизаясь “*in suo certamine*” (“добрым подвигом веры”) христианина (1 Тим. 6: 12, 2 Тим. 4: 7). *Certamen* выступает важнейшей частью их жизни и свидетельствует о том, что, в отличие от многих монахов, не соблюдающих все предписания монашеских уставов, герои произведения живут так, как должно.

Именно в таком обычном монастыре монахам и открывается иной “чудесный” мир, так непохожий на окружающую их действительность. Движение к переходу из одного мира в другой, собственно, достаточно явно заложено уже в просьбе Брендана, ибо он не только хочет услышать об Океане (просто неизведанной области мира), но и о различных чудесах (*diuersis miraculis*), которые можно там увидеть, так как эти чудеса не являются частью мира

земного. Более того, также называются и причины, по которым следует рассказать об этих чудесах: во-первых, они призваны открыть монахам Слово Божие (*Indica nobis uerbum Die*) и тем самым стать средством божественного сообщения; во-вторых, их следует поведать для того, чтобы насытить души монахов (*refice animas nostras de diuersis miraculis que vidisti in oceano*) (§ 1)<sup>29</sup>. То есть удовольствие от знакомства с чудесами океана нужно отождествлять с духовным просвещением, а не просто с развлечением, которое хороший рассказ дарит слушателям. Можно подумать, что сам автор через героя таким замысловатым способом объясняет сущность своего произведения, построенного, в том числе, и на отчетливом противопоставлении насыщения духовного (*divina refectio*) (§ 11)<sup>30</sup> и физического.

Далее Баринд начинает рассказ о своем путешествии. Сначала он отправляется в один из островных монастырей, который, хотя и назван Островом Радости (*Insula deliciosa*), определенно находится в физическом мире аудитории. Сообщается, что он лежит рядом со Шлив Лиг (*iusta montem lapidis*) в графстве Донегол<sup>31</sup> и точное расстояние до него от побережья Ирландии составляет ровно три дня пути на лодке. Это еще один, как и обитель Брендана, идеальный монастырь. Важно и то, что слушатель прекрасно знает его или, возможно, даже бывал в нем. Время на острове – это то же самое земное время в каждом из ирландских монастырей: сообщается, что Баринд переночевал там (*mihi autem pernoctanti*), а так как рассказчик (сам Баринд) оглядывается назад и при этом не вносит каких-то корректив в соотношение времени на острове с привычным временем, то слушатель прекрасно понимает, сколько именно длилось пребывание героя. Кроме того, таким же способом автор показывает, что пространство острова это пространство, знакомое нам, ибо Баринд сумел обойти весь остров за то время, которое он там провел (*insulamque totam perambulanti*) (§ 1)<sup>32</sup>.

После посещения *Insula deliciosa* Баринд отправляется на запад и оказывается в пространстве, которое не следует, да и невозможно воспринимать буквально. Сразу же за знакомым островом путники попадают в туманную завесу (*ista caligo circuit illam insulam*), обозначающую границу между двумя измерениями действительности. После этого время и пространство находятся как бы вне непосредственного измерения: так, Баринд и Мернок кружат в тумане, фактически ничего не видя (*uix potuissemus rirrim aut progam nauicule aspicere* [“с трудом могли различить корму и нос корабля”]), а время перестает идти своим привычным образом, ибо продолжительность плавания составляет “как будто бы один час” (*quasi unius hora*). Преодолев туман, они оказываются

ся на острове, который не знаком аудитории из ее опыта. После того как мы покинули наш мир и очутились в другой реальности, где божественное ближе и менее скрыто, все, с чем бы мы там ни столкнулись, следует объяснять расшифровывая, т.е. воспринимая как аллегорию.

Земля, Святым Обетованная, на которой оказываются странники, удивительным образом соотносится с описанием “Нового Иерусалима, который нисходил с неба от Бога” в последнем видении Апокалипсиса (Откр. 21: 10–22: 5). Так, прежде всего, мы узнаем, что это “земля невероятно обильная травами и плодами” (*terra herbosa pomiferosaque ualde*), где путешественники, по словам Баринда, “не видели ни растений без цветов, ни деревьев без плодов” (*nihil herbe uidimus sine floribus et arborum sine fructu*). Все это очень напоминает “древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой”, т.е. также не затронутое сменой времен года (Откр. 22: 2). Затем упоминается, что “камни же там только драгоценные” (*lapides enim ipsius preciosi generis sunt*), совсем как и Новый Иерусалим, который светится подобно драгоценному камню (Откр. 21: 11) и “основания стен которого также украшены всякими драгоценными камнями” (Откр. 21: 19–21). В-третьих, в центре острова путники обнаруживают реку, пересекающую остров с востока на запад (“*Porro quintodecimo die inuenimus fluuium uergentem ab orientali parte ad occasum*” [“И вот на пятнадцатый день мы обнаружили реку, текущую с востока на запад”]) и напоминающую реку, которая протекает и через небесный город (Откр. 22: 1). В-четвертых, на острове монахи не нуждаются ни в одежде, ни в еде и питье, т.е. не испытывают всех тех потребностей, которые олицетворяют собой несовершенство и моральное разложение, последовавшие за грехом<sup>33</sup>. В небесном же городе не может быть никаких знаков несовершенства и греха, ибо “не войдет в него ничто нечистое, и никто преданный мерзости и лжи” (Откр. 21: 27). В-пятых, к Баринду на острове приближается некая ангельская фигура, “муж в грандиозном сиянии” (*uir cum magno splendore*), обратившийся к нему и к его спутникам по именам и рассказавший об особенностях этого места. Совершенно так же и в Откровении (например, 21: 9) ангел, появляющийся перед Иоанном, знает его имя и объясняет ему элементы его видения. Еще одной точкой соприкосновения между островом и небесным городом становится отсутствие какого-либо деления суток на день и ночь. На острове, который не освещается материальным светилем, нет ночи (*Dies namque est semper*), что опять повторяет Апокалипсис: “И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает

их” (Откр. 22: 5). На данном острове существующий свет подобен тому, что открывается Иоанну в городе Апокалипсиса: ему не требуется ни солнца, ни луны, ибо сам Господь (*Dominus noster Jhesus Christus lux ipsius est*) освещает его обитателей. Появление в данном случае Христа легко объяснимо, ведь оно напрямую проистекает из фразы Откровения, где Агнец освещает весь город (Откр. 21: 23).

Самой общей чертой Земли, Обетованной Святым, выступает отсутствие каких-либо ограничений. Ярче всего это проявляется в лимитациях материального пространства и времени, т.е. того пространства и времени, которые появились вместе с созданием всего сущего, как это рассказывается *historialiter* в Бытии. Пространство и время острова не соотносятся буквально с пространством и временем нашего мира. В отличие от всех других островов, именно на Обетованном Острове можно идти в течение пятнадцати дней и все же не обойти его целиком. Так же обстоит дело и с проблемой времени: Баринд и сопровождающие его монахи думают, что провели на острове только пятнадцать дней по земному времени, но вскоре им сообщают, что это время является эквивалентным земному году. Само течение времени не воспринимается адекватно, ведь на острове всегда день, а потому нет различия между светом и тьмой, днем и ночью, а кроме того, путники избавлены от всех материальных ограничений (таких, как внутреннее ощущение времени, определяемое чувствами голода и жажды). То есть этот остров познаваем не с помощью обычных физических чувств, но через высшее мистическое знание, то знание, которое поддается расшифровке только через аллегорию.

Оставив Обетованную Землю, странники опять должны преодолеть завесу тумана, отделяющего два измерения. Они снова оказываются в совершенном монастыре, но теперь уже знают о том, что очень близко к этому монастырю, т.е. к любому другому (идеальному) монастырю Ирландии, находятся врата рая (*porta paradisi*).

#### МЕТАФОРИЧЕСКОЕ И ФИЗИЧЕСКОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ

Посещение монахами Обетованной Земли описывается в первой и предпоследней (или последней, как считает Д. Орланди, называющий 29 главу поздней вставкой<sup>34</sup>) главах текста. Между этими аллегорически воспринимаемыми фрагментами, собственно, и представлено плавание Брендана. Хотя оно и является метафорическим изображением монашеской жизни, это странствие проис-

ходит в нашей реальности, в мире, который не может восприниматься иначе, как *historialiter*. Это отчетливое противопоставление просматривается при анализе апокалипсических картин. Во фрагментах, описывающих непосредственное столкновение с силами, которые олицетворяют зло и моральный грех, нет места какому-либо аллегорическому прочтению. Все шесть глав рассказывают о событиях, происходящих в нашем времени и пространстве. Происшествие с монахом, крадущим серебряную уздечку (§ 7)<sup>35</sup>, и встреча с Иудой (§ 25)<sup>36</sup> приключаются в одном и том же измерении, в котором находятся океан и острова у побережья Ирландии. Чудовища опять же изображаются существами из нашего мира или, вернее, близкого нам (по материалистичности). Точно так же и в главах, рассказывающих о встречах с демоническими силами (§ 23–24)<sup>37</sup>, ворота ада представлены как удивительная, но неотъемлемая часть сего мира. На основе текста “Плавания” создается впечатление, что между “*porta paradisi*” и адским вулканом, в котором оказывается один из спутников Брендана, нет прямой симметрии. Абстрактный вид и внешнее совершенство мест, отмеченных божественным присутствием, символизирует их духовную сущность и выделяет их на фоне фрагментов, посвященных столкновению со злом.

Тем самым, метафорическое странствие причудливым образом связывается с физическими перемещениями в мире, близком по своим характеристикам к миру аудитории, и неслучайно носит характер абсолютно достоверного (по средневековым меркам) исторического путешествия. Этот парадокс характерен не только для “Плавания святого Брендана”, но и в целом для литературной традиции ранней Ирландии, тесно ассоциирующей метафору странствования и физическое путешествие.

Эта особенность отчетливо проявляется в отношении к феномену *peregrinatio* в раннесредневековой Ирландии. Тема хрупкости человеческого бытия, вечной неустойчивости и преходящей природы земной жизни, основывающаяся на словах апостола Павла об “устранении от Господа” (*peregrinamur a Domino*) (2 Кор. 5: 1–2, 4, 6), присутствует во многих средневековых трактатах<sup>38</sup>, но, пожалуй, только в ирландской монашеской культуре она тесным образом связывается с аскетическим подвигом “странствования”. Так, один из самых известных ирландских *peregrini*, святой Колумбан, развивает этот тезис и сравнивает человеческую жизнь (*vita*) с дорогой (*via*), по которой христиане вынуждены брести в своем непрерывном странствии в качестве “гостей этого мира”: «Конец же дороги всегда был предметом надежд и желаний странников, и потому, так как все мы странники мира (*sumus*

mundi **viatores et peregrini**), мы представим, будто конец пути, то есть нашей жизни, конец нашей дороги – это и есть наша родина (de fine viae, id est, vitae nostrae semper cogitemus, viae enim finis nostrae **patria nostra** est)... А потому пусть будет у нас принцип, что живем мы на дороге как странники, гости мира (vivamus in via **ut viatores, ut peregrini, ut hospites mundi**), никакими желани-ями не преследуемые, никакими земными страстями не опутан-ные, но наполним наши души небесными и духовными формами, исполняя с мужеством и старанием “Когда отправлюсь и предста-ну перед ликом Господа моего?”<sup>39</sup>. Именно поэтому, как указы-вает Колумбан, все должны стремиться на свою настоящую роди-ну, ибо “наша отчизна там, где наш Отец” (ibi enim patria ubi Pater noster est. Patriam ergo non habemus in terra, quia Pater noster in caelis est)<sup>41</sup>, не позволяя себе утратить свой родной дом из любви к самому пути.

Важно подчеркнуть, что при всей любви к возвышенному слогу Колумбан рассуждает о peregrinatio не только абстрактно, но и напрямую соединяет этот образ со странствием, с физическим отдалением от родины – например, когда он пишет о том, что “ради Христа спасителя, нашего общего Повелителя и Господа, в тех землях странником прошел” (ac pro Christo salvatore, communi domino ac Deo nostro, in has terras peregrinus processerim)<sup>41</sup>, или призывает готовиться к физическим страданиям и невзгодам: “Да приготовим наши души не для радости, не для безопасности, как Мудрый скажет, но для соблазнов, и невзгод, для бед и трудов [на земле]”<sup>42</sup>. Также у Колумбана мы встречаем обыгрывание обоих мотивов. В одном из поучений<sup>43</sup> фраза “in alienus habitamus” совершенно определенно относится к земной peregrinatio, противопоставленной небесной patria. Однако одновременно с этим описы-ваются земли, в которых в данный момент находятся Колумбан и его ученики. Та же самая идея встречается и в житии Колумбы, другого известнейшего “странника”. Адомнан, повествуя о последних часах жизни святого, пишет: “До этого были последние слова нашего преподобного покровителя, отправляющегося из своего утомительного странствия к небесной родине (de hac terrenalium peregrinatione ad coelestem patriam transmeantis), которые зафиксиро-ваны для изложения в этом кратком тексте” (III: 23)<sup>44</sup>. В данном случае мы опять же видим, как объединяются сразу две концепции peregrinatio – как духовного и как физического странствия. Таким образом, для ирландцев “физическая peregrinatio являет собой ясное и осязаемое изображение преходящей и чужеродной природы человеческой жизни на земле”<sup>45</sup>.

Практически аналогичное прочтение мы видим и в “Плавании св. Брендана”. Нужно отметить, что сам термин *peregrinatio* в Ирландии до конца VII в. не приобретает значения религиозной практики и употребляется в более широком смысле, которое близко его изначальному значению “странствования”, “скитания”, “путешествия”, “пребывания в чужих краях” (*peregrinus* от *per*, “через” + *ager*, “страна, земля, территория, поле”), закрепленного в первых переводах Священного Писания на латынь. Складывается впечатление, что и автор “Плавания”, называя странствие Брендана *peregrinatio*, имеет в виду не “паломничество”, не *peregrinatio pro Dei amore*, но использует этот термин в значении, сопоставляющем физическое перемещение и иносказательное пребывание души вдали от небесной *patria*.

Как кажется, он намерено обыгрывает созвучие *via* и *vita* последней главе своего труда, когда говорит о предсказывающем свою скорую смерть Брендане: “Тогда блаженный муж, возрадовавшись их любви, рассказал обо всем, что случилось в пути, и обо всех удивительных чудесах, которые Господь удостоил их видеть” (*narravit omnia que accidisse recordatus est in via et quanta ei Dominus dignatus est miraculorum ostendere portenta*) (§ 29)<sup>46</sup>. Та же самая тесная связь между жизнью и путешествием Брендана, а также его “пребыванием вдали от небесной родины” и странствием, осуществляемым в тексте “Плавания”, заметна и в предшествующем этому фрагменте, где встречающий Брендана юноша предсказывает ему, что “приближается последний день твоего странствия, когда почишь ты вместе с отцами своими” (*appropinquant enim dies peregrinationis tue ut dormias cum patribus tuis*) (§ 28)<sup>47</sup>. Мы видим, как автор тонко обыгрывает популярность темы *peregrinatio pro Dei amore*, экстраполируя его на *peregrinatio* в более широком смысле, как странствие души в Новый Иерусалим. “Таким образом, подобно символической историографии... которая в событиях текущей земной истории усматривала раскрытие трансцендентного сущностного плана, божественного замысла, география этого периода также была прежде всего символической: она должна была указывать человеку путь, но путь не столько в иные страны и города, сколько духовный его путь – к спасению души. Поэтому странствие земное с легкостью превращалось в странствие в запредельных областях. ...География средневекового человека – это прежде всего топография его собственного внутреннего мира”<sup>48</sup>.



## МОНАШЕСКАЯ ОБЩИНА

В центре подобного странствия, одновременно физического и метафизического, оказывается монастырь – не какое-то определенное место, но любая монашеская община, праведный образ жизни внутри которой, “подвиг веры”, или *certamen*, и приближает “странников” к достижению небесной родины.

Весьма характерно при этом, что каждая из общин, встречаемых в тексте, словно оказывается в пограничном положении между нашим миром и миром высшим, находясь где-то неподалеку от ворот в Обетованную Землю. А законы существования на монашеских островах при всей их реальности носят отголосок божественности.

Например, автор подчеркивает, что обитатели монастыря Мернока<sup>49</sup> следуют традиционным богословским добродетелям (*erat enim habitacio eorum sparsa, sed tamen unanimiter illorum conuersacio in fide, spe et caritate*)<sup>50</sup> и соблюдают литургические часы, правила совместной трапезы (*una refectio, et ad opus Dei semper fuit coadunate*) и аскетического вегетарианского рациона (§ 1)<sup>51</sup>. Характерно, что особенное значение придается молитве, посту и литургии, а не физическому труду и ученым занятиям. “Созерцательную жизнь, приближающую человека к святости, теологи ставили выше деятельной, вследствие чего монахи занимали на лестнице восхождения к божеству более высокую ступень, чем все остальные люди”<sup>52</sup>. Последователи Альбе, изъясняющиеся жестами и использующие голос только для прославления Господа, пребывают на острове уже восемьдесят лет, но “ни старость, ни слабость не касается их членов” (*attamen senectus aut languor in membris nostris minime amplificatur*), и за это время “никто из них не пострадал от слабости плоти или духа, которые распространены среди рода человеческого” (*nullus ex nobis sustinuit infirmitatem carnis aut spirituum qui uagantur circa humanum genus*) (§ 12)<sup>53</sup>.

Совершенство монашеской жизни, которая поражает существующим распорядком и абсолютным превосходством духа, аллегорически выражается в идеальном облике местной церкви, также сопоставимой с совершенством Нового Иерусалима. “Была она квадратной, и длина ее такая же, как и ширина, и было там семь светильников: три перед алтарем, который был посередине, и по два перед двумя другими алтарями. Алтари же были сделаны из квадратного [куска] хрусталя, и также и все сосуды на них, а именно диски, потиры и чаши, и другие сосуды, которые необходимы для служения Господу, были сделаны из хрусталя. В церкви было двадцать четыре сидения, расположенных по кругу” (§ 12)<sup>54</sup>.

В данном описании проводятся весьма очевидные сопоставления с описанием города в Откровении (21: 16): “Город расположен четвероугольником, и длина его такая же, как и широта”<sup>55</sup>, с двадцатью четырьмя сидениями, расположенными по кругу (4: 4) и семью светильниками<sup>56</sup> (1: 12).

И наконец, о неземном характере физических процессов говорит очень важный эпизод, рассказывающий, как эти самые светильники зажигались и затем горели духовным огнем (*spiritale lumen*), подобным горящему кусту на Синае, который и стал предвестником достижения Земли Обетованной (§ 12)<sup>57</sup>. Этот духовный огонь отчетливо противопоставлен наделенному земными характеристиками пламени адского вулкана.

Каждый раз, оказавшись на одном из монашеских островов, Брендан и его спутники восторгаются жизнью его обитателей и выражают желание остаться там (§ 12, 17)<sup>58</sup>. Но уже изначально мы знаем, что путникам суждено вернуться домой, в свой монастырь, ведь наследник Альбе уже в 12 главе говорит: “Тебе следует возвратиться в свою землю вместе с четырнадцатью братьями. Там Господь приготовил вам места для погребения” (§ 12)<sup>59</sup>. Тем самым, достаточно очевидно утверждается мысль, что каждый монастырь, следующий утвержденным правилам и ведущий духовный образ жизни, и представляет собой земной рай, или, как утверждает в своем житии Самтанн Клонбронейская, “из любой земли можешь ты достичь небесного царства” (*ab omni enim terra perueniri potest ad regnum celorum*) (§ 24)<sup>60</sup>.

\* \* \*

Остается отметить, что “Плавание св. Брендана”, исходя из его церковного мировоззрения и доминирующего интереса к доктринам и практике аскетической жизни, в основе произведение монашеское – т.е. это история о монахах, рассказанная монахами и, по крайней мере в своем изначальном рукописном варианте, адресованная монахам. Это произведение должно рассматриваться не только как нарратив о чудесах Господа и как описание географических путешествий ирландского монашества, но прежде всего его нужно анализировать в контексте истории ирландской церкви VIII–IX вв., движения “клиентов Господа” и защищаемых ими аскетических норм. Как указывала Брэй, “история существует как на уровне *immram* (т.е. истории о заморском плавании; ирл. термин *immram* синонимичен лат. *navigatio*. – Ф.П.), так и на уровне христианской аллегории в рамках исторического контекста ирландского монашества, рисуя монашескую жизнь как способ

достижения совершенства жизни после смерти (afterlife)”<sup>61</sup>. “Плавание Брендана” несет монашеские идеалы стабильности и веры. Регулярность монашеских молитв, постов и службы спутников Брендана отражает созданный автором упорядоченный цикл монашеской жизни. А постоянное ободрение Бренданом своих учеников, его неслабеющая вера в защиту Господа против сил зла и поддержание духовного и материального существования монахов дает автору возможность нарисовать пример идеального аббата, одновременно отца и главы общины.

Можно утверждать, что присутствие исторических деталей не случайно. Замысел автора заключался в том, чтобы объединить два измерения, показав развитие одновременно в географической и литургической реальностях и представив путешествие из исторической плоскости в плоскость эсхатологическую. Эти плоскости могут быть совмещены в этом мире двумя путями: литургия и праведная жизнь. Где бы монахи ни оказались, что бы ни делали, они неизменно поют псалмы и соблюдают очередность ежегодных таинств. Сама монашеская жизнь представляет собой подготовку к следующей высшей жизни. Мораль “Плавания св. Брендана” фокусируется вокруг монастыря, не какого-то определенного места, но монастыря, представленного общиной и людьми ее составляющими: идеальный монастырь – это место, находящееся на стыке двух измерений, место, связанное с небесным миром и близкое к вратам рая. Таким образом, наличие множественных исторических деталей позволяет автору добиться изображения двухуровневой реальности и, с одной стороны, сделать свое наставление максимально предметным и однозначным, а с другой – противопоставить абстрактный мир “чудесного” миру физическому и грешному. Именно поэтому, пользуясь словами Д. Толкиена, относящимися к “Беовульфу”, можно отметить, что также и в “Плавании святого Брендана” “иллюзия исторической достоверности... в большей степени является художественным эффектом” (“the illusion of historical truth and perspective... is largely the product of art”<sup>62</sup>).

<sup>1</sup> Renan E. La poésie des races celtiques // Revue des deux mondes. 1854. Vol. 24 (2<sup>nd</sup> ser., V). P. 473–506.

<sup>2</sup> Наиболее полную библиографию подобных работ см.: Fingerhut E.F. Who First Discovered America? A Critique of Writings on Pre-Columbian Voyages. Claremont, 1984. P. 11–29; *Idem*. Explorers of Pre-Columbian America? Claremont, 1994.

<sup>3</sup> Methewson K. St Brendan’s Mythical Isle and Topogymic Drift: from Iceland to Ecuador // Atlantic Visions / Ed. J. De Courcy Ireland and D. Sheehy. Dún Laoghaire, 1989. P. 51–60; Johnson D. Phantom Isles of the Atlantic. Frederickton,

1994. P. 175–206; *Manfredi V.* Le Isole Fortunate: topografia di un mito. Roma, 1996. P. 229.
- <sup>4</sup> Экспедиция была описана в книге: *Severin T.* The Brendan Voyage. L., 1978. См. рецензию, оспаривающую “научный” характер путешествия Северина и его спутников: *O’Meara J.J.* In the Wake of the Saint // *Times Literary Supplement*. 1978. July 14<sup>th</sup>.
- <sup>5</sup> *Charles-Edwards T.M.* The Social Background to Irish *peregrinatio* // *Celtica*. 1976. Vol. 11. P. 43–59.
- <sup>6</sup> *Wooding J.M.* St Brendan’s Boat: Ded Hides and the Living Sea in Columban and Related Hagiography // *Studies in Irish Hagiography* / Ed. J. Carey, M. Herbert and P. Ó Riain. Dublin, 2000. P. 77–92.
- <sup>7</sup> См., например, сравнение с описаниями островов Дикуилом (*Diculi Liber de mensura orbis terrae* / Ed. J.J. Tierney, SLH 6. Dublin, 1967. P. 74–76), которое проделал Дж. Вудинг: *Wooding J.M.* Monastic Voyaging and the *Navigatio* // *The Otherworld Island* / Ed. J. Wooding. Dublin, 2000. P. 226–245.
- <sup>8</sup> В последние годы соответствующие исследования ведутся под руководством Барбары Кроуфорд в рамках St Andrews Papar Project (<http://www.rcahms.gov.uk/papar/introduction.html>). The Papar in the North Atlantic: Environment and History. The Proceedings of a Day Conference held on the 24<sup>th</sup> February 2001. The “Papar” Project vol. 1 / Ed. by Barbara E. Crawford ([Fife]: St Andrews, 2002) (St John’s House Papers; N 10).
- <sup>9</sup> См. например: *O’Loughlin T.* Living in the Ocean // *Studies in the Cult of Saint Columba* / Ed. C. Bourke. Dublin, 1997. P. 11–23.
- <sup>10</sup> *Carey J.* Ireland and the Antipodes: the Heterodoxy of Virgil of Salzburg // *Speculum*. 1989. Vol 64. P. 1–10.
- <sup>11</sup> Такой подход, пусть и в достаточно схематичной форме, впервые был использован в работах: *Kenney F.J.* The Legend of St Brendan // *Transactions of the Royal Society of Canada*. 3<sup>rd</sup> ser. 1920. Vol. 14. P. 51–67; *Bourgealt C.* The Monastic Archetype in the *Navigatio* of St Brendan // *Monastic Studies*. 1983. Vol. 14. P. 109–121; *Bray A.D.* A Note on the Life of St Brendan // *Cistercian Studies*. 1985. Vol. 20. P. 14–20. Более подробно плавание как метафора монашеской жизни анализируется в статьях: *Bray A.D.* Allegory in the *Navigatio Sancti Brendani* // *Viator*. 1995. Vol 26. P. 1–10; *O’Loughlin T.* Distant islands: The Topography of Holiness in the *Navigatio Sancti Brendani* // *The Medieval Mystical tradition: England, Ireland and Wales (Exeter Symposium VI)* / Ed. M. Glasscoe. Woodbridge, 1999. P. 1–20. В русской историографии подобное прочтение предлагает А.Я. Гуревич в предисловии к работе Д. Райта (*Райт Д.* Географические представления в эпоху крестовых походов. Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе. М., 1988. С. 5–6), где отмечает, что “Плавание святого Брендана” “принадлежит к распространенному в средние века жанру странствия в мир иной”.
- <sup>12</sup> Наиболее раннюю датировку (первая половина VIII в.) предлагает Д. Вудинг (*Wooding J.* The Latin Version // *The Voyage of St Brendan – Vernacular Versions in Translation* / Ed. W.R. Barron, and G.S. Burgess. Exeter, 2000. P. 18). Д. Дамвилл (*Dumville D.* Two Approaches to the Dating of *Navigatio sancti Brendani* // *Studi Medievali*. 1988. Vol. 29. P. 87–102) считает, что текст восходит к периоду до 786 г., а Д. Стифтер склоняется к времени около 825 г. (*Stifter D.* *Philologica Latino Hibernica: Navigatio Sancti Brendani*, Thesis. Wien, 1997. P. 109–110).
- <sup>13</sup> *Céli Dé* представляли собой своего рода аристократическое движение, что подчеркивалось самим названием. В традиции западноевропейской христиан-

ской духовности это было стандартное обозначение для определения членов “свиты” (dám) Господа в качестве его “клиента”. Также на духовную аристократичность образа “калди” указывает и существование сходного термина *mog Dé* (см., например, *Thesaurus Paleohibernicus* / Ed. and trans. W. Stokes and J. Strachan, 2 vols. Cambridge, 1903–1905. Vol. 1. P. 694. Vol. 2. P. 265. 5), который можно воспринимать как прямое отражение социального и экономического классифицирования внутри светского общества между благородным (sóber-chéle) и неблагородным клиентами (dóer-chéle), а также рабами (mog). Таким образом, получается, что céli Dé выступают в качестве людей, обладающих за счет святости своей аскетической жизни и духовного богатства более высоким статусом среди всех тех, кто следует за Господом (mog Dé).

- <sup>14</sup> См. *Etchingham C.* Church Organization in Ireland, A.D. 650 to 1000. Maynooth, 1999. P. 248–261. В “Tecosc Maile Ruain” (§ 37) (The Rule of Tallght / Ed. E.J. Gwynn // *Hermathena*. Dublin, 1927. Vol. 44, 2<sup>nd</sup> supplementary volume. P. 22–23) объяснение необходимости телесной чистоты изображено через взаимоотношения Маэльтуана со своими учениками, включая сюда и глав основных монастырей, среди которых присутствует глава (erenagh) Клонферта, Мурьхертах мак Олхобарь (Muirchertach mac Olcobhair).
- <sup>15</sup> Д. Вудинг развивает эту идею, подчеркивая множество общих черт между текстом “Nauigatio” и программами, перечисляемыми в “Tecosc Maile Ruain” – учении Маэльтуана (ум. 791) – и в своде правил céli Dé (*Wooding J.M.* Fasting, flesh and the body in the St Brendan dossier // *Celtic Hagiography and Saints’s Cults* / Ed. J. Cartwright. Cardiff, 2003. P. 161–176).
- <sup>16</sup> *Murphy G.* Early Irish Lyrics. Oxford, 1956. P. 18.
- <sup>17</sup> *Nauigatio Sancti Brendani Abbatis* / Ed. C. Selmer. Notre Dame, 1959. P. 12–15. Для удобства я оперирую нумерацией, предусмотренной изданием Зелмера. В более ранних манускриптах деление на главы отсутствовало. Существует также русский перевод “Плавания”: Плавание святого Брендана. Средневековые предания о путешествиях, вечных странниках и появлении обитателей иных миров / Пер. Н. Горелова. СПб., 2002.
- <sup>18</sup> *Nauigatio*. P. 30.
- <sup>19</sup> *Ibid.* P. 39.
- <sup>20</sup> См. подробнее о различиях между несколькими группами рукописей в: *Bieler L.* Casconius, the Monster of the *Navigatio Brendani* // *Éigse*. 1945–1947. Vol. 5. P. 139–140.
- <sup>21</sup> *Nauigatio*. P. 21, 58.
- <sup>22</sup> *Ibid.* P. 80.
- <sup>23</sup> Наиболее развернутое объяснение такого видения представлено в работе: *O’Loughlin T.* Distant Islands: The Topography of Holiness in the *Navigatio sancti Brendani* // *The Medieval Mystical Tradition: England, Ireland and Wales* (Exeter Symposium; Vol. VI) / Ed. M. Glasscoe. Woodbridge, 1999. P. 1–20.
- <sup>24</sup> Бинарное противопоставление *theoria/praxis*, повсеместно распространенное в ранней средневековой спиритуальности, иногда рассматривали как характерную ирландскую черту, и, хотя это невозможно документально доказать (см., например: *Stancliffe C.* Early “Irish” Biblical Exegesis // *Studia Patristica*. 1975. Vol. 12. P. 361–370), все же можно утверждать, что автор “Nauigatio” был знаком с этим различием и мог бы ожидать его адекватного понимания от своих слушателей.
- <sup>25</sup> Например см. таблицу, составленную Дж. Вудингом: *Wooding J.M.* Fasting, flesh and the body... P. 171.

- <sup>26</sup> См., например, примеч. 7, 10, 47, 48, 59 и 85 в издании Зелмера (Nauigatio. P. 83, 88,90).
- <sup>27</sup> Nauigatio. P. 3.
- <sup>28</sup> Существует и другое объяснение, идентифицирующее Баринда с морским божеством Мананнаном Мак Лиром; см.: *Brown A.C.L. Varintus // Revue Celtique. 1901. Vol. 22. P. 339–344.*
- <sup>29</sup> Nauigatio. P. 4.
- <sup>30</sup> Ibid. P. 25.
- <sup>31</sup> Достаточно общее место в историографии – идентификация Mons Lapidis со Шлив Лиг, см.: *The Voyage of St Brendan / Trans. J.J. O’Meara. P. XIX.*
- <sup>32</sup> Nauigatio. P. 4–5.
- <sup>33</sup> Как известно, все это воспринималось как часть наказания за грех Адама: одежда упоминается в Быт. 3: 7, 21, а необходимость трудиться для того, чтобы вырастить хлеб – Быт. 3: 18, 19.
- <sup>34</sup> *Orlandi G. Navigatio S. Brendani: I Introduzione. Milan, 1968. P. 72–73.*
- <sup>35</sup> Nauigatio. P. 15–16.
- <sup>36</sup> Ibid. P. 66–68.
- <sup>37</sup> Ibid. P. 61–65.
- <sup>38</sup> *Grégoire R. Saeculi actibus se facere alienum. Le “mépris du mondes” dans la littérature monastique latine médiévale // Rev. d’Ascétique et de Mystique. 1965. T. 41. P. 251–287.*
- <sup>39</sup> *Columbanus. Instructio. VIII. 2 // Sancti Columbani Opera / Ed. and transl. G.S.M. Walker (Scriptores Latini Hibernici; Vol. II). Dublin, 1957. P. 96.*
- <sup>40</sup> *Columbanus. Instructio. VIII. 1 // Sancti Columbani Opera... P. 94–96.*
- <sup>41</sup> *Columbanus. Epistula II. 6 // Sancti Columbani Opera... P. 16.*
- <sup>42</sup> *Columbanus. Instructio. IV. 2 // Sancti Columbani Opera... P. 80–82.*
- <sup>43</sup> *Columbanus. Instructio. X. 3 // Sancti Columbani Opera... P. 102.*
- <sup>44</sup> *Adomnan’s Life of Columba / Ed. and transl. A.O. Anderson and M.O. Anderson. L., 1961. P. 532.*
- <sup>45</sup> *Charles-Ewards T. The Social Background... P. 102f. N 38.*
- <sup>46</sup> Nauigatio. P. 81.
- <sup>47</sup> Ibid. P. 80.
- <sup>48</sup> *Гуревич А.Я. Предисловие // Райт Д. Географические представления в эпоху крестовых походов. Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе. М., 1988. С. 9.*
- <sup>49</sup> См.: *Plummer C. Some New Light on the Brendan Legend // ZCP. 1905. Vol. 3. S. 129, F. 1.*
- <sup>50</sup> Аллюзии на Фил. 3: 20 (“nostra autem conuersatio in caelis est” (“наше же жителство на небесах”) и 1 Кор. 13: 13 (“nunc autem manet fides spes caritas tria haec maior autem his est caritas” (“а теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь, но любовь из них больше”).
- <sup>51</sup> Nauigatio. P. 4–5.
- <sup>52</sup> *Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1980. С. 39.*
- <sup>53</sup> Nauigatio. P. 32.
- <sup>54</sup> Ibid.
- <sup>55</sup> Ср. Иез. 48: 16: “И вот размеры его: северная сторона четыре тысячи пятьсот и южная сторона четыре тысячи пятьсот, восточная сторона четыре тысячи пятьсот и западная сторона четыре тысячи пятьсот”.

<sup>56</sup> Ср. Исх. 25: 37: “И сделай к нему семь лампад, и поставь на него лампы его, чтобы светили на переднюю сторону его”. Числа 8: 2: “Объяви Аарону и скажи ему: когда ты будешь зажигать лампы, то на передней стороне светильника должны гореть семь лампад”.

<sup>57</sup> *Navigatio*. P. 28–37.

<sup>58</sup> *Ibid.* P. 36, 52.

<sup>59</sup> *Ibid.* P. 36.

<sup>60</sup> *Vita Samthanne // Vitae Sanctorum Hiberniae / Ed. C. Plummer. 2 vols. Oxford, 1910. Vol. 2. P. 260.*

<sup>61</sup> *Bray D.B. An Allegory in the Navigatio... P. 185–186.*

<sup>62</sup> *Tolkien J.R.R. Beowulf, the Monsters and the Critics. Oxford, 1937. P. 5.*

Т.Н. Джаксон

ХОЛЬМГАРДСФАРИ, ИЛИ ТУДА И ОБРАТНО\*

Дорога вдаль и вдаль ведет,  
Под солнцем или под луной,  
Но голос сердца позовет –  
И возвращаешься домой.

Дж.Р.Р. Толкин

Вторая часть названия этой статьи позаимствована мною у оксфордского профессора, филолога-германиста, Дж.Р.Р. Толкина, в чьем романе “Хоббит, или Туда и обратно”<sup>1</sup> рассказывается о *путешествии* хоббита Бильбо Бэггинса к пещере Одинокой горы за сокровищами гномов, захваченными драконом Смогом, и назад домой. Первая же часть названия – существительное *Hólmgarðsfari*, нередко встречающееся в исландских сагах для обозначения торговых людей (*kaupmenn*), плавающих в *Hólmgarðr* (Новгород), и даже чаще выступающее в качестве прозвища этих купцов. Так, к примеру, в “Круге земном” говорится, что скальд Сигват, интересуясь судьбой находившегося на Руси Магнуса, сына Олава Святого, “часто спрашивал, когда он встречал купцов, *хольмгардсфарри*, что они могли сказать ему о Магнусе”<sup>2</sup>, а “Сага о фарерцах” рассказывает о человеке по имени Равн, который “постоянно ездил в Хольмгард, а потому его называли *Хольмгардсфарри*”, и на корабле у которого находились купцы<sup>3</sup>.

*Hólmgarðsfari* состоит из *Hólmgarðs* (Р.п. от *Hólmgarðr*) и *fari* “путешественник” (сущ. м.р. от глагола *fara* “ехать, ездить, идти, путешествовать”)<sup>4</sup>. Мне доводилось встречать это прозвище в переводе “ездок в Хольмгард”<sup>5</sup> и “пловец в Хольмгард”<sup>6</sup>; я перевожу его как “путешественник в Хольмгард”, отдавая себе отчет в том, что ни один из этих переводов не передает в полной мере значения древнеисландского слова. Дело в том, что “путник” (равно как и “всадник”) – устаревшие значения слова *ездок*; его основное значение в современном русском языке – “умеющий ездить”, большей частью применительно к езде верхом и на велосипеде; *пловец* в нынешнем словоупотреблении – “человек, умеющий плавать, либо человек, занимающийся плаванием как спортом”; его третье значение “мореплаватель” устарело; *путешественник* – это “человек, совершающий путешествие”<sup>7</sup>, и правомерность/неправомерность использования этого последнего термина опреде-

---

\* Работа выполнена при финансовом содействии РГНФ (проект № 07-01-00058а).



ляется значением слова *путешествие*. Приведу его по словарю Д.Н. Ушакова: “поездка (реже – передвижение пешком), обычно куда-нибудь далеко за пределы родной местности, постоянного местопребывания”<sup>8</sup>. И хотя синонимами *путешествия* выступают *путь, шествие, странствие, поездка, хождение, паломничество, пилигримство, вояж, экскурсия*<sup>9</sup>, все же в нашем сегодняшнем сознании *путешествие* – нечто либо познавательное, либо развлека- тельное, но никак не торговое и не военное.

Хочу также обратить внимание на то, что *Hólmgarðsfari* – не единственный термин, построенный по модели X-fari. Известно еще несколько подобных композитов: *Jórsala-fari*, “паломник в Иерусалим”<sup>10</sup>, *Dyflinnar-fari*, “дублинский купец”<sup>11</sup>, *Englands-fari*, “английский мореход”, *Hlymreks-fari* “плававший в Лимерик”<sup>12</sup>. Перевод второго компонента в этих словах зависит от того контекста, в котором термины употребляются в сагах, а вовсе не от значения составляющей -fari, поскольку соответствующего слова, вбирающего в себя все необходимые значения, универсально как, скажем, английское *travel*, в современном русском языке просто нет.

Все это долгое предисловие неслучайно – я пытаюсь с его помощью ответить на замечание, высказанное С.Е. Федоровым по моему докладу во время Круглого стола “Путешествие как историко-культурный феномен”. Суть замечания заключалась в том, что не ко всем *перемещениям* средневековых скандинавов в *пространстве* можно, по мнению моего оппонента, применить термин “путешествие”, как его применяю я, и что, по крайней мере, викингская активность и торговая деятельность – основа жизни скандинавов в IX–XI вв. – с помощью этого термина обозначены быть не могут. Мне же представляется, что описанное выше состояние словарного состава русского языка вынуждает нас прибегать к условностям и договариваться о терминах. То, о чем пойдет речь в этой статье, удобнее всего было бы обозначить английским *travel/travelling*. Мое повторное уже упоминание английского термина связано с тем, что в последние годы эта проблематика (впервые в саговедении столь детально) разрабатывается эстонской исследовательницей Кристель Цильмер, пишущей по-английски и исследующей в исландских сагах the motive of travelling, representations of travel connections, the narrative tradition of travelogue и т.п.<sup>13</sup> Однако в русскоязычной статье я считаю возможным использовать термин “путешествие”. Я буду ниже говорить о “путешествии” в широком смысле этого слова и использовать термин как обозначение *движения, перемещения в (географическом и социальном) пространстве*.

Путешествие, в какой бы форме оно ни проходило и в какие бы дальние края ни приводило, воспринимается современным человеком как нечто само собой разумеющееся, но в Средние века оно было неизбежным (*sine qua non*) условием жизни, главной ее составляющей. Естественно, не вызывает сомнения, что было немало людей, которые родились, провели всю жизнь и умерли в одном и том же месте, однако в средневековом обществе существовали определенные группы людей, которые путешествовали и делали это весьма успешно, а порой и очень далеко. Торговцы, воины, ловцы удачи, миссионеры, послы и многие-многие другие перемещались с места на место, торгуя, воюя, выполняя разнообразные поручения. Эти люди как бы соединяли своими передвижениями отдаленные уголки мира. Путешествие в жизни средневекового скандинава могло быть вынужденным (к примеру, в результате объявления кого-то вне закона), а могло совершаться и по собственному желанию человека (скажем, исландский скальд решает отправиться ко двору норвежского конунга). Путешествие могло быть разной протяженности – это могло быть перемещение внутри одной страны (Исландии, Норвегии), могло совершаться между странами (теми же Исландией и Норвегией), а могло вести и далеко вовне (хорошо известна широта горизонтов эпохи викингов, которые плавали по всей Атлантике и достигли Америки, по Средиземному морю, по Балтийскому морю и рекам Восточной Европы). Путешествие могло быть организовано с различными целями: освоение новых земель, грабительское нападение, война, торговля, встреча, посещение кого-то или чего-то, сватовство, свадьба, необходимость разрешить конфликт, назначить встречу, узнать или передать новости и т.д., и т.п.

Исландские саги наполнены рассказами о плаваниях, поездках, военных походах, торговых предприятиях, перемещениях самого разного рода, о подготовке к этим путешествиям и об их последствиях. С одной стороны, эти рассказы выступают отражением реальной жизни, с другой – они являются следствием специфики жанра саги. Исландские саги как жанр – это признано всеми исследователями – отличается “объективностью”<sup>14</sup>. Суть этой “объективности” в том, что автор как бы ничего не знает о мыслях, чувствах, переживаниях, планах своих персонажей, он как бы регистрирует только факты. В сагах “переживания... сами по себе не были объектом изображения”<sup>15</sup>. Это мнимое отсутствие “авторского вмешательства” (*writer intrusion*) есть умышленный литературный прием<sup>16</sup>. Но в силу его автор “знает” и говорит только о том, что может быть подтверждено свидетельством очевидцев. Как следствие этого, действительность представлена в сагах сво-

им событийным планом. “Объектом изображения в сагах были всегда *те или иные события*, представлявшие интерес для людей того времени”<sup>17</sup>. Соответственно, *одно из основных событий в сагах* – движение (поездка, плавание) сагового персонажа из одного места в другое. Мотив путешествия чрезвычайно характерен и важен для саг. Путешествие – т.е. перемещение в пространстве – можно назвать составляющей саг. Ни одна сага, естественно, не задумана и не создана для того лишь, чтобы служить чьим-то персональным итинерарием (я говорю “естественно”, потому что у саг как у жанра другие задачи и цели, другие эстетические и идеологические установки), но при этом темы, связанные с путешествием, настолько многочисленны в сагах, что можно даже назвать путешествие *ключевым элементом саг*.

Отношение к путешествию в век саг – предельно уважительное. В обществе господствует представление о том, что человек *должен* путешествовать, чтобы стать человеком, чтобы приобрести знания, чтобы научиться разбираться в человеческих взаимоотношениях<sup>18</sup>. Вот, к примеру, 18-я строфа “Речей Высокого” из “Старшей Эдды”: “Знает лишь тот, / кто много земель / объездил и видел, – / коль сам он умен – / что на уме / у каждого мужа”<sup>19</sup>. (Надо отметить, что “Речи Высокого”, т.е. Одина, – это признанный свод житейской мудрости, а к тому же и древнейшая часть “Старшей Эдды”). А вот ситуация из “Саги о людях из Лососьей Долины”: Болли, сын Торлейка, объявляет, что намеревается поехать за море; Снорри Годи пытается его отговорить, на что Болли отвечает весьма примечательными словами: “Я думаю, что мало умножает свои знания тот, кто знаком только с тем, что есть здесь, в Исландии”<sup>20</sup>. Таких примеров можно встретить в сагах немало<sup>21</sup>.

С самого начала эпохи народовластия в Исландии так повелось, что сыновья богатых бондов отправлялись на службу к норвежскому конунгу. Поездка в Норвегию, а, может быть, также в Данию и в Англию, была для молодого исландца школой жизни. Нередко молодой исландец отправлялся в путешествие через Атлантику с целью посетить норвежского конунга и как бы “помериться с ним силами”. В рамках жанра саги даже сформировался особый вид текстов – “пряди о поездках из страны” – более тридцати историй, прославляющих достойных и удачливых исландцев<sup>22</sup>.

Герои саг рано отправляются в путешествия – они чувствуют в себе силы для этого и стремятся показать себя. Будущие норвежские конунги, согласно “Кругу земному”, восходят на корабль и пускаются в военные предприятия, когда им едва сравнялось двенадцать лет. “Сага о Харальде Прекрасноволосом” рассказывает

об Эйрике Харальдссоне, будущем норвежском конунге Эйрике Кровавая Секира:

Эйрик был на воспитании у херсира Торира Хроальдссона во Фьордах. Его конунг Харальд любил больше, чем остальных сыновей, и ценил его более всех. И *когда Эйрику было двенадцать лет*, дал ему конунг Харальд пять боевых кораблей, и отправился он в военный поход, сначала в Аустрвег, а затем на юг в Данмарк и во Фрисланд и Саксланд, и пробыл в этом походе четыре года. После этого отправился он на запад за море и воевал в Скотланде и Бретланде, Ирланде и Валланде, и провел там другие четыре года. После этого отправился он на север в Финнмарк и вплоть до Бьярмаланда, и была у него там большая битва, и [он] победил<sup>23</sup>.

Обратим внимание на то, что, согласно этому сообщению Снорри Стурлусона, юный Эйрик ведет боевые действия во всех четырех сторонах света. Сыновья Эйрика Кровавая Секира, о которых говорится в “Саге о Хаконе Добром”, тоже мужают очень рано:

Некоторые из сыновей Эйрика ходили в военные походы, как только они стали достаточно взрослыми, и добывали себе богатства, воевали по Аустрвегу. Они рано стали мужчинами красивыми и скорее выдающимися по силе и доблести, чем по числу лет<sup>24</sup>.

Олав Трюггвасон начал странствия то ли в утробе матери, то ли в возрасте трех лет (в источниках нет единодушия относительно того, когда матери Олава пришлось бежать из Норвегии, спасаясь от козней врагов своего убитого уже к этому времени мужа). К двенадцати годам Олав побывал в эстонском плену, попал на Русь и убил человека<sup>25</sup>. В “Саге об Олаве Трюггвасоне” монаха Одда говорится следующее:

А когда ему было 12 лет, то спрашивает он конунга, нет ли каких-нибудь городов или округов, тех, которые были под его властью и были отняты у него язычниками, присвоившими себе его владения и честь. Конунг отвечает и говорит, что, конечно, были некоторые города и деревни, те, которые принадлежали ему, а другие отвоевали от его владений и присоединили теперь к своему государству. Олав сказал тогда: “Дай мне тогда какой-нибудь отряд в распоряжение и корабли, и посмотрим, смогу ли я вернуть назад то государство, которое потеряно, потому что я очень хочу воевать и биться с теми, которые вас обесчестили; хочу я положиться в этом на ваше счастье и твою собственную удачу. И будет либо так, что я их убью, либо что они побегут от моей силы”. Конунг принял это хорошо и дал ему такой отряд, какой он просил. Вот обнаружилось то, о чем говорилось раньше, каким искусным он был во всяком рыцарском деле и военном снаряжении; и мог он так умело вести строй, как будто он всегда это делал. Вот он отправляется с этим войском, и было у него много битв, и одержал он большую победу над своими недругами. Вернул он назад все города и крепости, те которые раньше находились под властью конунга Гардов. И много иноземных народов подчинил он власти конунга Вальдамара. А осенью вернулся он назад со славной победой и прекрасной добычей...<sup>26</sup>

А вот как описывает Снорри Стурлусон первый военный поход Олава Святого:

Олаву Харальдссону было двенадцать лет, когда он впервые взшел на боевой корабль<sup>27</sup>.

Снорри недвусмысленно указывает на то, что участие конунгов в поездках является основой их успешного правления. Говоря о Харальде Прекрасноволосом, он подчеркивает, что к восьмидесяти годам тот “стал тяжел на подъем” и, соответственно, “ему стало трудно ездить по стране и править ею”<sup>28</sup>.

Путешествия в сагах не только являются частью действия, но также помогают охарактеризовать героев; демонстрируют, как они взрослеют и мужают. Мотив путешествия сам по себе является важной частью характеристики индивида, о котором идет речь. Яркий пример находим в “Саге о Магнусе Голоногом” (по “Гнилой коже”, “Красивой коже”, “Кругу земному” и “Хульде”), где в посмертной характеристике конунга Хакона Воспитанника Торира (1093–1094) без какой-либо связи с предшествующим повествованием и сюжетно неоправданно упоминается поездка конунга в *Бьярмаланд*, приведшая к сражению и одержанной в сражении победе:

Теперь был признан конунгом в Норвегии Магнус, сын конунга Олава. Он был на востоке страны. А тренды объявили конунгом Хакона, сына Магнуса Харальдссона – того, что сначала был на воспитании у Стейнки Стейнарссона на востоке в Вике, а затем у Стейгарторира. И этого Хакона звали Воспитанником Торира. Он был более других любим бондами. *Хакон ездил [однажды] в Бьярмаланд, и сражался там, и одержал победу*<sup>29</sup>.

Скорее всего, путешествие в эти отдаленные земли на берегах Белого моря расценивалось авторами саг и, вероятно, их аудиторией как проявление героизма, а потому могло выступать в сагах как элемент положительной характеристики конунга или ярла. Параллелью и подтверждением этой мысли могут служить слова исландского скальда Глума Гейрасона из его “*Gráfeldardrápa*” (975 г.), относящиеся к походу Харальда Серая Шкура против бьярмов (об этом походе уже говорилось выше): “Примиритель мужей снискал себе добрую славу в этом походе”<sup>30</sup>.

Упоминания о путешествиях помогают вводить в повествование и представлять новых персонажей. Нередко путешествия какого-то героя упоминаются в его вводной характеристике. Вот, скажем, как в “Саге о Кнютлингах” начинается рассказ об одном купце из прибалтийских земель, которого позднее Кнут Лавард отправит на Русь сватать ему в жены Мальмфрид Мстиславну:

Человека звали Видгаут; он был родом из Самланда; он был язычником в то время; он был купцом и очень богатым, и хорошо образованным во многих отношениях; он всегда был готов отправиться в торговую поездку в Аустрвег<sup>31</sup>.

Как отмечает К. Цильмер, в такого рода характеристиках участие в путешествиях, далеких плаваниях выступает как естественная часть человеческой карьеры, жизни, как нечто, определяющее личные свойства этого человека<sup>32</sup>.

Многие саговые персонажи (и их реальные прототипы) носят соответствующие прозвища. Об одной группе прозвищ, *X-fari*, речь уже выше шла. Самый яркий пример здесь – широко известное прозвище норвежского конунга Сигурда Магнуссона – *Jórsalafari*<sup>33</sup>. В рукописи *Þóðarþók* “Книги о заселении страны” о некоем Бьерне сообщается, что “он был великим путешественником [*farmaðr*] (Хольмгардсфари [*Hólmgarðsfari*]) и купцом. Он часто плавал по Восточному пути и привозил лучшую пушнину, чем многие другие купцы [*kaupmenn*]<sup>34</sup>. В двух других рукописях (*Sturlubók* и *Nauksbók*) “Книги о заселении страны” содержится предельно краткая, но очень информативная формулировка: “... Бьёрн, который прозывался Меховой Бьёрн (*Skinna-Vjörn*), так как он был Хольмгардсфари<sup>35</sup>, – тем самым поездки в Новгород и меховая торговля поставлены в прямую связь.

Купцы, плавающие на Русь, носят в сагах прозвище “Гардский” (*gerzkr*), образованное от наименования Руси *Garðar*<sup>36</sup>. В “Саге о людях из Лососьей Долины” фигурирует Гилли Гардский, которого “называли самым богатым из торговых людей<sup>37</sup>, в “Круге земном” – Гудлейк Гардский:

Одного человека звали Гудлейк Гардский. Он был родом из Агдира. Он был великим мореходом и купцом, богатым человеком, и совершал торговые поездки в разные страны. Он часто плавал на восток в Гардарики, и был он по этой причине прозван Гудлейк Гардский<sup>38</sup>.

Нередки в сагах прозвища типа *askmaðr* “Корабельщик”, *skútaðar* “Корабельщик”, *farmaðr* “Путешественник, Мореход”, *kaupmaðr* “Купец”, *viðförla* “Путешественник”. Можно упомянуть протагонистов “Саги об Ингваре Путешественнике” (*Yngvars saga víðförla*) и “Пряди о Торвальде Путешественнике” (*Þorvalds þáttr víðförla*), а также одного персонажа “Саги об Олаве Святом”:

Олав, сын Харальда из Гренланда, рос у своей матери Асты в доме своего отчима Сигурда Свиньи. У Асты служил тогда Храни Путешественник (*Hrani inn víðförla*). Он воспитывал Олава, сына Харальда<sup>39</sup>.

Весьма выразительны прозвища двух персонажей “Саги об Эгиле”:

Жили два брата по имени Сигтрюгг Быстрый Путешественник (Sigtryggr snarfari) и Халльвард Суровый Путешественник (Hallvarðr harðfari)<sup>41</sup>.

Значение этих прозвищ раскрывается в той же главе саги, где сообщается, что Сигтрюгг и Халльвард выполняли все поручения конунга Харальда как внутри страны, так и за ее пределами, как они много раз бывали в опасных поездках, убивая людей или отбирая у них имущество по приказу конунга, а также рассказывает об очередном поручении конунга, за которое братья берутся “с готовностью”: они *быстро* догоняют плывущего вдоль берега на север Торгильса и *сурово* отбирают у него корабль и все, что было куплено им во время плавания в Англию.

Из различных способов описания путешествия в сагах я хочу остановиться лишь на том, когда описание, собственно говоря, элиминировано. *Síðan fógu / riðu / sneru þeir... ok léttu eigi fyrr en þeir kómu...* “Вскоре они отправились... и не останавливались до тех пор, пока не приехали...”, – эта стереотипная формула широко распространена в сагах для описания путешествия, о котором либо нет сведений, либо сведения не представляют никакого интереса. Существует несколько иной вариант “путевой формулы”: *ok er ekki sagt frá ferð þeirra, fyrr en þeir komu...* “и ничего не говорится об их поездке, пока они не приехали...”. Можно привести бесчисленное множество примеров, но вот, скажем, небольшая ремарка из “Саги о Хрольве Пешеходе”:

После этого собрались Хрольв и его люди домой и держали путь прочь из Гардарики, и не останавливались, пока не добрались до Орхуса в Данмарке<sup>41</sup>.

Не вызывает сомнения, что плавание из Руси (даже из крайней ее точки – Ладоги, а не из Новгорода) в Орхус в Дании не могло быть безостановочным. Но для автора саги пространство между этими двумя точками ничем не заполнено. В ситуации с упомянутым выше купцом Видгаутом, всегда готовым отправиться в торговую поездку по Восточному пути (*в Аустрвез*), дело обстоит несколько иначе: в восточноприбалтийских землях “высвечивается” область – *Курланд*, земля куршей, где сагового персонажа подстерегает опасность:

Так случилось одним летом, когда он плыл с востока и направлялся домой, что он задержался [на востоке]; и когда он приплыл с востока в Курланд, окружили его куры на военных кораблях и тотчас напали на него, и хотели его убить, а добро его забрать себе. И поскольку он был на одном корабле, а у тех куров было большое войско, то понял он, что не может им противосто-

ять, и хочет он бежать [от них] и плыть домой в Самланд. А куры поплыли тотчас за ним, и прогнали его из той земли, и очень стремились лишиться его жизни и имущества<sup>42</sup>.

Следующей “точкой” на пути Видгаута оказывается та же Дания, поскольку спасают Видгаута от войска куршей люди Кнута Лаварда и привозят к нему в Данию. А вот в рассказе монаха Одда об Олаве Трюгвасоне на том же пути “с востока” обозначается другая восточноприбалтийская область, а именно земля вендов, где Олав задерживается на три года, женившись на дочери местного правителя:

И была у него тогда большая дружина, он воевал тогда с языческим народами и всегда побеждал, ездил он повсюду в Аустрвеге и подчинял там себе народ. А когда ему наскучило это занятие, то приближалась зима. Захотел он тогда вернуться домой в Гарды. И тогда подул им навстречу ветер, и сильный, и встречный, и помешало это его поездке в этот раз. Повернул он тогда к Виндланду со своим войском и поставил свои корабли на якорь<sup>43</sup>.

Я воспринимаю использование авторами саг “путевой формулы” как следствие “точечности” пространства<sup>44</sup>, причем – что очень существенно – “точечность” эта – тематическая, событийная: на каком-то отрезке пути отсутствуют события, интересующие автора и его аудиторию. В этом смысле в сагах сближаются пространство и время, поскольку нередко в них можно встретить утверждение типа: “прошло три года, за которые ничего не произошло” (см. в “Пряди об Эймунде”: “Прошли лето и зима, ничего не случилось”<sup>45</sup>; см. в “Саге о Стурлауге Трудолюбивом Ингольвссоне”: “Вот прошло время, и все было спокойно”, или “Прошла зима, и ничего не произошло”<sup>46</sup>). Я бы назвала эту прерывистость времени “временной формулой”. И в том, и в другом случае (и в пространстве, и во времени) автору просто не о чем рассказывать, просто “ничего не произошло”, не случилось ничего, достойного описания или даже упоминания. Саге далеко в этом смысле до эпоса с его “хронотопом”, до эпоса, в котором наличествуют “разные пространственно-временные единства”<sup>47</sup>, однако выделяемые нами “формулы” есть не что иное, как следствие отмечаемого исследователями промежуточного положения саги между фольклором и литературой.

Естественно в данной связи задаться вопросом, правомерно ли применение при анализе саг термина “формула”? Так сказать, в чистом виде термин этот используется для обозначения такой единицы членения в стихотворных разновидностях фольклора (в устной поэтической [!] традиции), которая определяется М. Пэрри как “группа слов, регулярно используемая в одних и тех же



метрических условиях для выражения данной основной мысли<sup>48</sup>. “Во-первых, главное свойство формулы – *полезность*: в отличие от поэта литературной традиции, сказитель устной традиции нуждается в формуле для непрерывного исполнения песни. Во-вторых, в отличие от авторской поэзии, устная традиция не стремится к оригинальности ни в плане содержания, ни даже в плане выражения. Вследствие этого формулы являются *инвентарными единицами* данной фольклорной традиции<sup>49</sup>. Саги – безусловная проза, проза, противопоставленная поэзии – тем скальдическим вкраплениям, которые присутствуют в ней и для того тоже, чтобы подчеркнуть красоту этой прозы. И в этой прозе так называемая “путевая формула” тем не менее *полезна* и вполне может восприниматься как *инвентарная единица*. Она обладает *регулярностью* (по определению Пэрри/Лорда) и постоянным *значением* (underlying meaning): это – стереотипная формула относительно безостановочного пути, которая применялась в сагах в тех случаях, когда автор не располагал сведениями о каких-либо событиях во время пути.

Приведу один пример применения “путевой формулы”. В “Пряди об Эймунде” так рассказывается о путешествии на Русь Эймунда Хрингссона и Рагнара Агнарссона:

Эймунд со своими людьми не останавливаются теперь в пути, пока не придут на восток в Хольмгард (Новгород. – *Т. Д.*) к конунгу Ярицлейву (Ярославу. – *Т. Д.*). Отправляются они сначала к конунгу Ярицлейву, как предложил Рагнар. Конунг Ярицлейв был в свойстве с Олавом, конунгом свеев. Он был женат на его дочери, Ингигерд. И когда конунг узнает об их прибытии туда в страну, посылает он мужей к ним с тем поручением, чтобы дать им мир и [пригласить их] к конунгу на хороший пир, и они охотно соглашаются<sup>50</sup>.

Мне здесь видится в тексте явное противоречие. Начинается рассказ со стереотипной формулы: þeir Eymundr létta nú eigi fyrr sinni ferð en þeir kóma austr í Hólmgarðr “Эймунд со своими людьми не останавливаются теперь в пути, пока не придут на восток в Хольмгард...”<sup>51</sup>. Но через три фразы выясняется, что остановиться путешественникам, скорее всего, пришлось, – ведь только после того как Ярослав узнал об их приезде, он послал им “мир”, т.е. право на проезд по его земле<sup>52</sup>. Похоже, что, вопреки стереотипному рассказу, в тексте отразились реальные черты – невозможность для знатных скандинавов беспрепятственно добраться до Новгорода и вероятная их остановка в Ладого. “Путевая формула” применялась, при отсутствии сведений о каких-либо событиях во время пути, регулярно и почти автоматически. Если бы автор дошедшей до нас в составе “Книги с Плоского острова” редакции “Пряди об Эймунде” сознательно вносил в сагу информацию о

“мире”, данном путешественникам Ярославом, он должен был бы, как мне кажется, опустить “путевую формулу”. Скорее, он просто не придумал значения рассказу о “мире”, который присутствовал в более раннем тексте, и потому описал маршрут Эймунда еще и традиционным образом.

Особый интерес представляет характеристика того “локуса”, в который прибывает саговый персонаж после “бессобытийного” пути. Можно, к примеру, продолжить только что процитированный фрагмент “Пряди об Эймунде”:

И когда они сидят на пиру, оба они, конунг и княгиня, *подробно расспрашивают их о новостях* из Норвегии о конунге Олаве Харальдссоне<sup>53</sup>.

А вот пример из другой королевской саги:

Бьерн [Окольников] быстро собрался в путь и взял с собой несколько человек, двигался он затем день и ночь, то на лошадях, когда это было возможно, то на корабле, если это было необходимо, и не останавливались они в своей поездке, пока не прибыли зимой на йоль в Гардарики к конунгу Олаву [Харальдссону], и был конунг очень рад, когда Бьерн его нашел. *Конунг тогда узнал многие новости с севера из Норвегии*<sup>54</sup>.

Это была королевская сага, а можно посмотреть на родовую сагу, сагу о древних временах или прядь об исландцах:

После этого Квельдульв дал Торгильсу хорошо оснащенное гребное судно, а также шатры и съестные припасы – все, что им нужно было в пути. Они отправились и не останавливались до тех пор, пока не приехали на север к Торольву. *Они рассказали ему обо всем случившемся*<sup>55</sup>.

Вот они снимаются с якоря и плывут, пока не прибывают домой, и *рассказывают Стюрлаугу, что произошло*<sup>56</sup>.

Теперь надо рассказать о том, что Торлейв отправился в обратный путь на юг, в Данию... Он нигде не останавливался, пока не прибыл к конунгу Свейну. Тот принял его с распростертыми объятьями и спросил о поездке. Тогда *Торлейв рассказал обо всем, что произошло*<sup>57</sup>.

Результат во всех разновидностях саг оказывается одним и тем же, а именно: путешествие приводит не к месту, а к человеку, к встрече, к разговору, к передаче новостей, к обмену новостями, которые, с одной стороны, воспринимаются как событие, достойное упоминания, а с другой – оказываются в конечном итоге стимулом/поводом к дальнейшим действиям и новым событиям. К. Цильмер говорит о том, что в изображении саг путешествия (travelling) и передача информации (communication) представляют собой две стороны одной монеты: первое как бы приравнивается ко второму<sup>58</sup>. У меня в сознании в этой связи возникает образ “па-

утины” маршрутов путешествий, тождественной соединяющей людей “паутине” современного Интернета.

Саги, с их бесконечными рассказами о поездках и плаваниях персонажей, можно рассматривать как собрание личных трэвелогов<sup>59</sup>, которые в совокупности подчеркивают значимость путешествий, с одной стороны, и указывают на вполне реальный факт существования в древнескандинавском обществе традиции рассказывания/записи историй о предпринятых путешествиях – с другой. В природе человека – путешествовать. И в природе человека – рассказывать об этом. Рассказ путешественников об их поездках – общее место в сагах. Можно привести многочисленные примеры из саг, где персонаж путешествует, останавливается у кого-то на постой и тут же бывает спрошен о путешествии, и рассказывает о нем. Даже если сам рассказ для нас не повторяется (не приводится), он все же является составляющим элементом трэвелога. Иначе говоря, сначала человек путешествует, а затем рассказывает о своем путешествии, чтобы о нем знали и другие (и как бы приняли в нем участие). Иногда даже саги сообщают о том, как герой саги пытается сохранить традицию о своих путешествиях – таков рассказ Асгрима в “Саге о Ньяле” о Торкеле Дерзком, который, вернувшись в Исландию, увековечил рассказ о своих поездках и подвигах:

Торкель Дерзкий уезжал из Исландии и отличился в чужих странах. Он убил разбойника на востоке, в лесу Ямтаског. Затем он отправился на восток, в Швецию, и присоединился к Сёрквиру Старику, и они ходили походом в восточные страны. А восточнее побережья Балагардсиды Торкель однажды вечером отправился за водой для своих. Там он встретил морское чудовище и долго бился с ним. Дело кончилось тем, что он убил чудовище. Оттуда он поехал на восток, в Адальсюслу. Там он убил летающего дракона. Затем он вернулся обратно в Швецию, оттуда – в Норвегию, а потом поехал в Исландию. Он велел вырезать эти подвиги над своей постелью и перед своим почетным сиденьем<sup>60</sup>.

Большое количество соответствующих примеров в саговых текстах позволяет заключить, как важны были устные рассказы о путешествиях. Для самого путешественника было важно, чтобы о его странствиях говорили. Тем самым, в связи с путешествиями в Исландии развивалась особая повествовательная культура – поначалу устная, а в более позднее время – и устная, и письменная. Зафиксированные в сагах рассказы о многочисленных плаваниях, поездках, военных походах, торговых предприятиях и проч. позволяют рассматривать путешествие (в широком смысле этого слова) не просто как ключевой элемент саг, а, вне всякого сомне-

ния, – как главную составляющую жизни средневековых скандинавов, как основу их бытия.

- <sup>1</sup> *Tolkien J.R.R. The Hobbit, or There and Back Again. L., 1937.*
- <sup>2</sup> *Snorri Sturluson. Heimskringla / Bjarni Aðalbjarnarson // Íslenzk fornrit (далее: ÍF). Reykjavík, 1951. Bd. XXVIII. Bls. 18.*
- <sup>3</sup> *Flateyjarbók / S. Nordal et al. Akranes, 1944. Bd. I. Bls. 141.*
- <sup>4</sup> “Sea-farer, voyager, traveller” (см.: *Cleasby R., Gudbrand Vigfusson. An Icelandic-English Dictionary. Oxford, 1957. P. 143–144, Zoëga G.T. A Concise Dictionary of Old Icelandic. 1910 P. 128*). Синоним существительного *fari – farmaðr*.
- <sup>5</sup> *Saga о Фарерцах // Исландские саги / Пер. с древнеисл. языка, общ. ред. и коммент. А.В. Циммерлинга. М., 2004. Т. 2. С. 150.*
- <sup>6</sup> Так переводит Г.В. Глазырина в кн.: *Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. М., 2009. Т. 5: Древнескандинавские источники. Ч. IX. Примеч. 14.*
- <sup>7</sup> *Толковый словарь русского языка. В 4 т. / Под ред. Д.Н. Ушакова. М., 1935–1940.*
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> *Переферкович Н.А. [Абрамов Н.] Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений : ок. 5 000 синоним. рядов, более 20 000 синонимов. 8-е изд., стер. М., 2006.*
- <sup>10</sup> Таково прозвище норвежского конунга Сигурда Магнуссона, или как его называют русские переводы – Сигурда Крестоносца (1103–1130).
- <sup>11</sup> Ср.: “Ярл Хакон... велел ему поехать в торговую поездку в Дублин, как многие тогда ездили” (*Snorri Sturluson. Heimskringla // ÍF. 1941. Bd. XXVI. Bls. 291*).
- <sup>12</sup> См.: *Cleasby R., Gudbrand Vigfusson. Op. cit. P. 144.*
- <sup>13</sup> См., например: *Zilmer K. ‘He drowned in Holmr’s sea – his cargo ship drifted to the sea-bottom, only three came out alive’: Records and representations of Baltic traffic in the Viking Age and the Early Middle Ages in early Nordic sources // Nordistica Tartuensia. Tartu, 2005. Bd. XII. ; Eadem. The Motive of Travelling in Saga Narrative // Dialogues with Tradition: Studying the Nordic Saga Heritage (Nordistica Tartuensia, Bd. 14). Tartu, 2005. P. 64–92.*
- <sup>14</sup> “Объективность повествовательной прозы исландских саг” – термин А.Я. Гуревича из предисловия к “Старшей Эдде”: *Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 17.*
- <sup>15</sup> *Стеблин-Каменский М.И. Мир саги. Л., 1971. С. 70.*
- <sup>16</sup> Подробнее об этом приеме см.: *Джаксон Т.Н. О творческой активности автора “Хеймскринглы” (Проблема авторского присутствия в повествовании) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1981 г. М., 1983. С. 147–174.*
- <sup>17</sup> *Стеблин-Каменский М.И. Указ. соч. С. 71 (курсив мой. – Т. Д.).*
- <sup>18</sup> См.: *Hastrup K. Culture and History in Medieval Iceland. Oxford, 1985. P. 223; Meulengracht Sørensen P. Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne. Aarhus, 1993. S. 224–226; Vésteinn Ólason. Dialogues with the Viking Age. Narration and Representation in the Sagas of the Icelanders. Reykjavík, 1998. P. 223; Zilmer K. Representations of Intercultural Communications in the sagas of Icelanders // Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of The 12th International Saga Conference. Bonn, 2003. P. 549.*

- <sup>19</sup> Старшая Эдда / Пер. А.И. Корсуна // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах... С. 191.
- <sup>20</sup> Сага о людях из Лососьей Долины / Пер. В.Г. Адмони и Т.И. Сильман // Исландские саги. СПб., 1999. Т. I. С. 395.
- <sup>21</sup> Ср. современную исландскую пословицу: *Heimskt er heima alið barn* “Глупо дитя, дома возросшее”.
- <sup>22</sup> Гуревич Е.А. Древнескандинавская новелла: поэтика “прядей об исландцах”. М., 2004.
- <sup>23</sup> *Snorri Sturluson. Heimskringla // ÍF. Bd. XXVI. Bls. 134–135.*
- <sup>24</sup> *Ibid. Bls. 162.*
- <sup>25</sup> Подробнее см.: Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г.). Тексты, перевод, комментарий. М., 1993. Гл. 5: “Сага об Олаве Трюггвасоне”.
- <sup>26</sup> *Saga Óláfs Tryggvasonar av Oddr Snorrason munkr / Finnur Jónsson. København, 1932. S. 28–29.*
- <sup>27</sup> *Snorri Sturluson. Heimskringla // ÍF. 1945. Bd. XXVII. Bls. 4.*
- <sup>28</sup> *Ibid. Bd. XXVI. Bls. 146.*
- <sup>29</sup> *Morkinskinna / Finnur Jónsson // [Skripter udgivet af] Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur (далее: SUGNL). København, 1932. Bd. LIII. S. 297 (курсив мой. – Т.Д.).*
- <sup>30</sup> *Finnur Jónsson. Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning, A – Text efter håndskrifterne. København, 1967. Bd. I: 800–1200. S. 76–77.*
- <sup>31</sup> *Knýtlinga saga // Sögur Danakonunga / C. af Petersen og E. Olson (SUGNL. Bd. XLVI). København, 1919–1925. S. 200.*
- <sup>32</sup> *Zilmer K. Icelandic Sagas and the Narrative Tradition of Travelogue // The Thirteenth International saga Conference, Durham and York, 6–12 August 2006. Pre-prints of Conference Papers. P. 5. (<http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/zilmer.htm>).*
- <sup>33</sup> См. выше примеч. 10.
- <sup>34</sup> *Landnámabók / Jakob Benediktsson // ÍF. 1968. Bd. 1. Bls. 212. Not. 2.*
- <sup>35</sup> *Ibid. Bls. 212, 213.*
- <sup>36</sup> В древнеисландском языке существовали два весьма схожих прилагательных – *gerzkr*, образованное от наименования Руси *Garðar*, т.е. “русский” и *girskr*, возникшее путем метатезы из отэтнонимического прилагательного *grikskr* “греческий” (*Cleasby R., Vigfusson G. Op. cit. P. 197, 201, 215*). В силу фонетического и графического сходства эти две формы стали восприниматься как варианты одного имени, так что словари даже фиксируют “греческий” в качестве второго значения прилагательного *gerzkr* и, соответственно, “русский” – для *girskr*. О вариативности *gerzkr/girzkr* см.: Успенский Ф.Б. Скандинавы. Варяги. Русь. Историко-филологические очерки. М., 2002. С. 317–326.
- <sup>37</sup> Сага о людях из Лососьей Долины. С. 233.
- <sup>38</sup> *ÍF. Bd. XXVII. Bls. 269.*
- <sup>39</sup> *Ibid. Bls. 3.*
- <sup>40</sup> Сага об Эгиле / Пер. С.С. Масловой-Лашанской // Исландские саги. Т. I. С. 51 (с моими уточнениями).
- <sup>41</sup> *Göngu-Hrólfs saga // Fornaldarsögur Norðurlanda / Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík, 1943. Bd. II. K. 34.*
- <sup>42</sup> *Knýtlinga saga. S. 200–203.*
- <sup>43</sup> *Saga Óláfs Tryggvasonar av Oddr Snorrason munkr. S. 30.*
- <sup>44</sup> Ср.: Д.Н. Замятин говорит о “представлении географического пространства как пространства отдельных точек (локусов)”, о «незаполненности “промежу-

- точного" пространства» (Замятин Д.Н. Феноменология географических образов // Новое литературное обозрение. 2000. № 46); Е.А. Мельникова использует термин "локусность" (Мельникова Е.А. Образ мира. Географические представления в Западной и Северной Европе. V–XIV века. М., 1998. С. 14).
- <sup>45</sup> Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (первая треть XI в.). Тексты, перевод, комментарий. М., 1994. С. 101–115.
- <sup>46</sup> Глазырина Г.В. Исландские викингские саги о Северной Руси. Тексты, перевод, комментарий. М., 1996. С. 158 сл., 160 сл.
- <sup>47</sup> См.: Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 115–135: "Хронотоп" "Песни о Нибелунгах".
- <sup>48</sup> Цит. по: Лорд А.Б. Сказитель. М., 1994. С. 42.
- <sup>49</sup> Клейнер Ю.А. Поэтический язык как язык // Мат-лы XXVIII межвуз. научно-методической конф. преподавателей и аспирантов. СПб., 1999. Вып. 16: Секция общего языкознания. Ч. 1. С. 22–25.
- <sup>50</sup> Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги... С. 93–107.
- <sup>51</sup> Традиционность формулы *þeir létu eigi fylla ferð sinni en þeir kómu...* "они не останавливались в своей поездке (они не прерывали своей поездки), пока не приехали..." отмечается в: Cleasby R., Vigfusson G. Op. cit. P. 385.
- <sup>52</sup> Подробнее об этом институте и об отражении его в сагах см.: Джаксон Т.Н. Исландские саги о роли Ладоги и Ладужской волости в осуществлении русско-скандинавских торговых и политических связей // Раннесредневековые древности Северной Руси и ее соседей. СПб., 1999. С. 20–25.
- <sup>53</sup> Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги... С. 93–107.
- <sup>54</sup> ÍF. Bd. XXVII. Bls. 338.
- <sup>55</sup> Сага об Эгиле. С. 53.
- <sup>56</sup> Глазырина Г.В. Указ. соч. С. 164 сл.
- <sup>57</sup> О Торлейве Ярловом Скальде / Пер. Е.А. Гуревич // Исландские саги. СПб., 1999. Т. 2. С. 453.
- <sup>58</sup> Zilmer K. Representations of Intercultural Communications... P. 551.
- <sup>59</sup> Zilmer K. Icelandic Sagas and the Narrative Tradition of Travelogue...
- <sup>60</sup> Сага о Ньяле / Пер. В.П. Беркова // Исландские саги... Т. 2. С. 255–256.

*С.И. Лучицкая*

ПУТЕШЕСТВИЕ В СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ  
В XII–XIII ВВ.:  
ОЧЕРК ИСТОРИИ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ

Вначале попытаюсь дать самое общее универсальное определение путешествия. Под путешествием я понимаю перемещение в географическом пространстве на значительные расстояния к еще не изведенным и малоизвестным путникам целям (странам, местностям, географическим пунктам и пр.). Путешествие – явление внеповседневное, оно означает прерывание повседневности, пресечение культурной границы, выход за пределы собственного мира и столкновение с иным и чужим.

Мотивы путешествия могут быть разные – познавательные, научные, благочестивые, практические. Речь может идти о научной экспедиции, религиозной миссии, торговой поездке, военном походе, поездке с образовательной целью или с целью отдыха и развлечений. Продолжительность путешествия может варьировать, но, безусловно, оно всегда предполагает возвращение. По мнению Ф. Артога, автора исследования о каноническом путешествии Одиссея, невозможно разделить путешествие и возвращение<sup>1</sup>.

Ниже речь пойдет прежде всего о средневековых путешествиях. В Средние века виды путешествий были самыми разнообразными: торговые поездки, военные походы, поездки средневековых правителей по своим владениям и пр., но все же наиболее популярной и уважаемой формой путешествия в то время были паломничества к христианским святыням. Главным мотивом таких путешествий было удаление от грешных мест к святым. В Средние века всякое перемещение в географическом пространстве было отмечено религиозно-нравственными представлениями. В соответствии с ними и путешествие рассматривалось как перемещение по “карте” морально-религиозных координат<sup>2</sup>. Соответственно оно могло привести к увеличению святости (в случае посещения святых мест), но могло быть и сомнительным в религиозном и моральном смысле (в случае посещения нехристианских земель) — тогда путешествие рассматривалось как своеобразное антипаломничество.

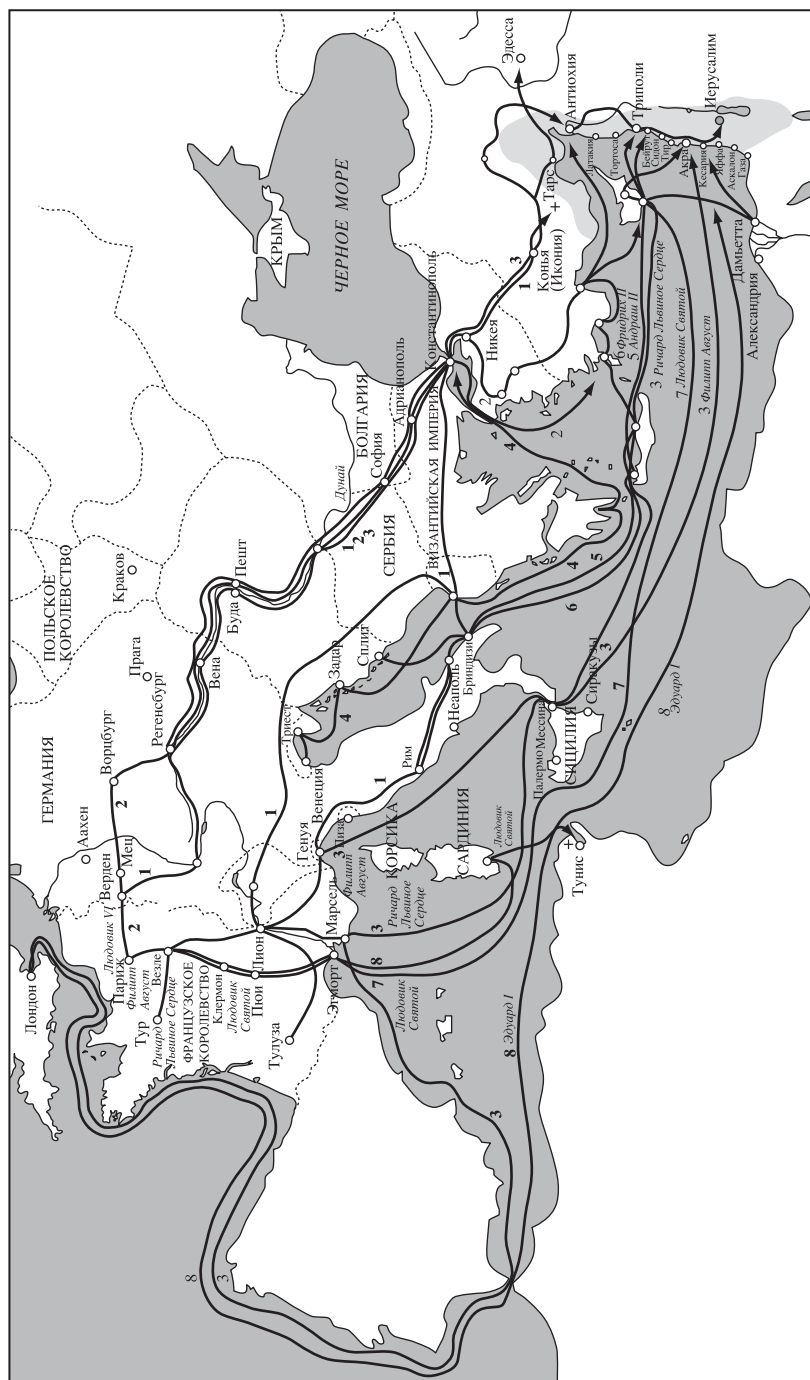
Символическое восприятие пространства разрушается и заменяется представлением о нейтральной географической протяженности лишь с течением времени. В позднее Средневековье характер путешествия определялся уже не столько спиритуальными, сколько прагматическими ценностями, а также стремлением к познанию мира, жаждой новых знаний и впечатлений<sup>3</sup>.

Изучая средневековые путешествия, я обращаюсь к истории крестовых походов, главным образом к путешествиям в Святую землю в XII–XIII вв. Как мне представляется, именно эта эпоха реализовала идею *Homo Viator*<sup>4</sup>. Во времена крестовых походов вся латинская Европа была захвачена идеей движения, перемещения. Огромное число людей выходило за границы знакомого мира, стабильное средневековое общество развивало значительную мобильность, осваивая доселе незнакомые пространства. Какие испытания и препятствия подстерегали средневековых людей на этом пути? Какие материальные трудности они испытывали во время путешествий? Как они воспринимали пространство и какими практическими способами его осваивали? — Вот те вопросы, которые предполагается рассмотреть в этой работе.

В настоящей статье я предполагаю сосредоточиться на повседневной жизни путешественников. Ведь помимо познавательного аспекта практика путешествия подразумевает и другой: во время странствий путнику приходится каждодневно налаживать свой быт, преодолевать различные препятствия, материальные и прочие трудности. Вот об этой банальной стороне средневекового путешествия мне и хотелось бы рассказать в настоящей статье.

Для освещения этой темы мы можем воспользоваться записками паломников XII–XIII вв. — Теодорика, Зевульфа, Иоанна Вюрцбургского и др, итинерариями и описаниями Святой земли<sup>5</sup>. Правда, эти источники сообщают прежде всего о морских путешествиях в Святую землю, и к тому же мы находим в них лишь перечисление географических пунктов — названия греческих островов, городов Ближнего Востока — и рассказы о центрах паломничества в Палестине — Иерусалиме, Вифлееме и Назарете — с описанием находящихся там христианских святынь<sup>6</sup>. К сожалению, среди опубликованных источников почти нет таких, в которых бы сообщалось, какими именно путями шли к Святой земле путешественники, будь то отдельные паломники или группы пилигримов. Но зато пути массовых паломничеств в Святую землю, а скорее пути вооруженных паломников, описаны достаточно подробно в хорошо известных источниках — хрониках крестовых походов<sup>7</sup>. Конечно, они не являются записками путешественников в собственном смысле слова, но все же содержат немало ценных сведений о том, как средневековые люди преодолевали пространство на пути к Гробу Господню<sup>8</sup>. Французский исследователь Э. Мартен писал о том, что хронисты в большей степени подвержены стереотипам в сравнении с путешественниками, оставившими живые и точные описания стран, через которые они проходили<sup>9</sup>. Но особенность хроник крестовых походов (и прежде всего тех, которые написаны





Илл. 1. Маршруты крестовых походов

очевидцами) как раз в том и состоит, что они находятся на грани разных жанров – хроник и описаний путешествий<sup>10</sup>. Для освещения избранной нами темы мы располагаем еще одним типом источников – так называемыми “директориями” (*directoria*), или “маршрутами”, описывающими переход через Средиземное море (*passagium*). В частности, мы можем обратиться к Псевдо-Броккару<sup>11</sup>, который путешествовал по Азии и Африке и в 1332 г. представил Филиппу Красивому проект крестового похода в трактате под названием “*Directorium ad passagium faciendum*”.

Реконструируя повседневную жизнь крестоносцев XII–XIII вв. по хроникам и запискам путешественников, мы будем иметь в виду, что их описания окрашены социо-культурными представлениями. Авторы видели и фиксировали в своих сочинениях преимущественно то, что им подсказывала их культура. Поэтому речь пойдет не столько о реалиях повседневной жизни путников, сколько о восприятии этих реалий средневековыми людьми<sup>12</sup>.

Итак, обратимся к рассказам хронистов и паломников. Благодаря им мы можем с некоторой точностью восстановить перипетии путешествия, особенно передвижения по Балканам<sup>13</sup>. Паломники идут вдоль Дуная к Константинополю, через страны Центральной Европы, и далее продолжают путь по Малой Азии – к Антиохии и Иерусалиму. Путешествие в Святую землю воспринимается ими как долгое, трудное и опасное. “Многие не выдерживали тягот пути (*labore recusato*), – рассказывает хронист Фульхерий Шартрский, – и на разных этапах – из Рима, Апулии, Венгрии, Далмации – возвращались домой; многие заболели в дороге и прощались с жизнью, и повсюду – в полях, лесах, рощах – видны были могилы наших паломников”<sup>14</sup>. Раймунд Ажилский говорит о “больших трудностях пути” (*multam difficultatem itineris*), которые крестоносцы при этом “старательно взвешивали”<sup>15</sup>. Тяготы пути отождествляются средневековыми писателями с неблагоприятными природно-климатическими условиями. Зима 1096–1097 гг., когда первые крестоносцы отправились в путь, была особенно суровой. По словам Раймунда Ажилского, крестоносцы вошли в Далмацию, “претерпев тяготы пути, главным образом, из-за зимы”<sup>16</sup>. На протяжении всего похода крестоносцы находились в непривычной для них природной среде, страдали от холода и жары, испытывали на себе действие необычных атмосферных явлений. Многие из этих явлений навсегда остались в их памяти. Восстанавливая по хроникам и устным рассказам подробности перехода паломников через Венгрию, Гийом Тирский позже написал: “Эта земля покрыта ручейками, реками и болотами, и иногда из-за этого поднимается такая влажность, облака до того

пропитываются этими испарениями, что можно задохнуться”<sup>17</sup>. В пути их часто подстерегали дожди и туманы, которые они воспринимали не без чувства паники. Во время 40-дневного марша по Далмации участников Первого крестового похода “атмосфера была проникнута такими туманами и такими почти осязаемыми потемками, – рассказывал Гийом Тирский, – что те, кто следовали по пятам, едва могли узнать следы тех, кто шел впереди, и в свою очередь не могли различить предмет в пределах расстояния броска камня”<sup>18</sup>. Очевидец похода Раймунд Ажилский сообщает, что туманы были столь густы, что путники “могли все это время дотрагиваться до них и отодвигать от себя движением рук”<sup>19</sup>. Нам не дано знать, насколько реалистичными были эти описания природных явлений. Ясно одно – природа и климат неизвестных путешественникам стран воспринимались ими субъективно и нередко вызывали страх.

В пути паломников часто застигали дожди, которые иногда превращались в настоящее бедствие. Описавший события Второго крестового похода Одо Дейльский рассказывает примечательный эпизод: немецкие рыцари, пройдя долгий путь через Болгарию и оказавшись во Фракии, решили остановиться на ночной привал в городе Сестос, на берегу пролива Дарданеллы, с тем чтобы утром переправиться на другой берег. Но ночью пошел такой сильный ливень, что мощные потоки воды снесли все их палатки вместе с содержимым и унесли к морю и утопили тысячу человек<sup>20</sup>.

Скорость передвижения войска зависела, несомненно, от состояния дорог и средств транспорта. Об этом можно найти немало рассказов в хрониках крестовых походов. Проблема транспортных средств – одна из главных трудностей, которую, судя по хроникам и запискам паломников, приходилось преодолевать путешественникам. Хороших дорог было мало, еще меньше было мостов. При переправах через реки крестоносцы испытывали недостаток в лодках и судах. Навигация была слабо развита даже на больших реках, и рыцари Христовы должны были постоянно изыскивать способы переправиться через водные потоки. Так, во время Первого крестового похода воины Готфрида Бульонского, оказавшись в Венгрии, пересекли реку Драву на плотях, которые они тут же соорудили из ивовых прутьев<sup>21</sup>. Точно так же через Саву часть рыцарей из многочисленного крестоносного войска переправилась на трех барках, найденных на берегу, остальные же вновь должны были соорудить плоты из ивовых ветвей<sup>22</sup>.

Когда крестоносцы пересекли Балканы и Болгарию и продолжили путь по Греции, они столкнулись с теми же проблемами, пересекая горные потоки. При этом трудности пути часто восприни-

мались ими символически, как наказание за проступки. По пути от Филадельфии к Деметрии, – рассказывает Одо Дейльский, – рыцарям приходилось многократно переходить вброд бурный и стремительный горный поток, который так набухал при слабейшем дожде, что “никто из нас не мог пройти ни вперед, ни назад, и каждый из нас простался с жизнью, оплакивая прежние грехи”<sup>23</sup>. Судя по многочисленным свидетельствам Одо Дейльского, горные потоки часто встречались на пути рыцарей, и если при этом выпадал дождь или снег, то “не было никакой возможности перейти их ни пешком, ни на лошадях”<sup>24</sup>.

Позже, во времена Второго крестового похода, в Венгрии благодаря заботам германского императора было построено много мостов, и тем не менее нередко паломникам приходилось переходить реки вброд, в том числе ту же самую Драву<sup>25</sup>. Во время переправы тяжеловооруженные немецкие рыцари не заметили, что один берег Дравы пологий, а другой крутой, и жестоко расплатились за свою неосмотрительность – большая часть их потонула. Последовавшие же за ними более осторожные крестоносцы из войска французского короля Людовика VII переплыли реку на своих маленьких лодках, но с трудом переправили через коварную реку лошадей<sup>26</sup>.

С другой стороны, когда в распоряжении войска оказывались мосты и средства переправы, крестоносцы становились жертвами своей алчности. Так случилось с французскими рыцарями во время Второго крестового похода. Около Регенсбурга все они перешли Дунай по прекрасному мосту и на другом берегу обнаружили большое количество судов. На них рыцари перевезли свой скарб и переправили войско к берегам Болгарии. Но некоторые, – рассказывает французский хронист Одо Дейльский, – поместили на суда повозки, запряженные двумя (биги) или четырьмя (квадриги) лошадьми, надеясь наполнить их припасами в болгарских землях и тем возместить прежние расходы. Однако их надеждам не суждено было осуществиться – в Болгарии повозки только затрудняли их продвижение вперед, они загромождали пути, часто вызывая вынужденные остановки и усиливая общую сумятицу. И все жаловались на медленность продвижения, – подытоживает Одо<sup>27</sup>.

Среди прочих трудностей хронисты отмечают недостаток провизии. Голод постоянно преследует крестоносцев, и они используют все средства для добычи пищи, не гнушаясь ни грабежом, ни мародерством. На страницах своих сочинений хронисты говорят об этом достаточно откровенно. По словам Одо Дейльского, описавшего крестовый поход Людовика VII, “многие отряды, которые шли впереди короля или следовали за ним, в изобилии добывали

себе съестное либо на рынке, либо грабежом”<sup>28</sup>. Голод и стычки с местным населением приводят к потерям в войске крестоносцев. Не случайно Раймунд Ажилский, рассказав о пути через Далмацию, со вздохом облегчения написал: “В конце концов, Божьей милостью, трудами и советами епископа так перешло войско, и никого мы там не потеряли из-за голода или стычек”<sup>29</sup>.

Хронисты крестовых походов не скрывают, что продвижение крестоносцев по Центральной Европе и Балканам действительно порой оборачивается подлинным бедствием для местных жителей. В 1096 г. воины Готье Неимущего грабят жителей Болгарии – в результате разгорается конфликт, и болгары запирают 140 крестоносцев в церкви и сжигают их: остальные спасаются бегством<sup>30</sup>. Проходившие за Готье немецкие и французские участники похода бедноты под предводительством Петра Отшельника решают отомстить за товарищей и устраивают резню венгров. Примечательно, что жертвами крестоносцев становятся братья по вере, христиане – болгары и венгры, но франки воспринимают их как язычников и своих врагов и жестоко расправляются с ними. Следующие за Петром Отшельником тевтонские рыцари под предводительством Готшалка, изрядно выпив, нападают на местных жителей, только что снабдивших их продуктами, разоряют их дома и убивают их<sup>31</sup>. Эти конфликты с местным населением, по собственному признанию хронистов, не только существенно затрудняют марш воинов, но и закрывают для следующих за ними крестоносцев уже проторенные пути. И даже лояльный по отношению к крестоносцам Гийом Тирский вынужден признать: “Самый прямой путь, который проложили те, кто первыми прошли по Венгрии, был вскоре совершенно закрыт, из-за наглости паломников и из-за всякого рода злоупотреблений, которые они несправедливо чинили местным жителям”<sup>32</sup>. И уже Готфрид Бульонский извлек из этого уроки: ступив на венгерские земли, он принял решение пойти на условия венгерского короля Коломана и даже оставил ему в заложники собственного брата Бодуэна.

Рассказы о том, какие препятствия преодолевали крестоносцы, стремясь обеспечить себя продовольствием, встречаются почти во всех хрониках. Эти описания шаблонны и не изменяются с течением времени. Они также весьма однообразны по тону и содержанию. Впрочем, некоторые из них существенно отличаются от традиционного жанра, и в них можно вычленить собственные впечатления путешественников от увиденного. Таков рассказ Альберта Ахенского о несчастном случае, имевшем место в Вифинии. Крестоносцы, — повествует хронист, — разбив палатки недалеко от Гераклеи, наслаждались видом окрестностей. Готфрид Бульонс-



Илл. 2. Первый крестовый поход. Сцена охоты

кий со своими спутниками, взяв лук и колчан и опоясав себя мечами, отправился в богатый дичью лес поохотиться<sup>33</sup>. В лесу герцог увидел огромного страшного медведя, который напал на случайно оказавшегося там паломника. Хронист весьма живо нарисовал эту сцену. Готфрид подъезжает на коне с тем, чтобы вырвать жертву из когтей зверя<sup>34</sup>. Он наносит медведю удары мечом, но разъяренный раненый зверь сбрасывает рыцаря с лошади. Готфрид тут же вскакивает на ноги и хватается мечом. Случайно мечом он ранит себе ногу, но продолжает сражаться<sup>35</sup>. Подоспевший на помощь герцогу его товарищ по оружию пронзает медведя мечом, а ослабевший от потери крови Готфрид Бульонский падает наземь. Его бережно относят в лагерь, где лучшие врачи оказывают ему помощь, а шкуру убитого медведя рыцари делят между собой<sup>36</sup>. Это лишь один небольшой эпизод из жизни путешественников, направлявшихся в Святую землю.

Описание пространства, в котором перемещаются крестоносцы, отмечено стереотипами – лес, горы, пустыни и реки упоминаются чаще всего среди препятствий, которые приходится преодолевать путешественникам. Можно даже говорить об особой риторике, к которой прибегают хронисты, рассказывая о марше крестоносцев: на их пути постоянно встречаются пустынные места (*loca deserta*), густые леса (*sylvae condensae*), крутые горы (*montes*

abrupta). Особое значение имеет такой топос, как пустыня. Речь идет о пространстве безлюдном и не отмеченном цивилизацией – пустыня была реальностью и географической, и символической одновременно. Как известно, в Средние века в качестве пустыни могли восприниматься и леса, и горы<sup>37</sup>. Все хронисты, описывая путь крестоносцев через Балканы, отмечают безлюдность, необитаемость этих краев. “Таким образом, – пишет Фульхерий Шартрский, – через *крутые горы* (здесь и далее курсив мой. – С.Л.) и довольно *пустынные места* мы прибыли в Болгарию”<sup>38</sup>. Раймунд Ажилский, рассказывая о переходе через Далмацию, замечает, что это “*земля пустынная и непроходимая*, гористая, где за три недели мы не видели ни диких зверей, ни пернатых”<sup>39</sup>. Гийом Тирский, описывая марш войск немецкого рыцаря Готшалка через Венгрию, отмечает недоступность, безлюдность и оторванность этого региона от общества и цивилизации, выделяя все те же качественные характеристики пространства: “Королевство Венгрии окружено болотами и большими реками, вследствие чего недоступно, так что если бы не некоторые проходы, и те чрезвычайно узкие, то не войти в него, не выйти”<sup>40</sup>. Все эти описания построены по принципу противопоставления культуры природе.

Другой важный топос описания путешествий в Святую землю – горы; этим топосом отмечены рассказы о марше и через Балканы, и через Малую Азию. В подобных описаниях трудно развести по разным полюсам культурно-географическую реальность и внешнюю реальность природы. Аноним и Тудебод оставили весьма живые рассказы о переходе крестоносцев через Антитавр: миновав Коксон, рыцари подошли в “*дьявольской горе*”, которая была так высока и узка, что вдоль нее пройти по узкой тропинке было невозможно. По словам хронистов, лошади кубарем летели вниз, а вьючные животные скатывались одно за другим<sup>41</sup>. При виде всех этих трудностей крестоносцы впали в отчаяние: “рыцари стояли совсем грустные, – пишет Тудебод, – и всплескивали руками от чрезмерной печали и огорчения”. Воинам пришлось продать за бесценок свои панцири, шлемы и щиты, чтобы освободиться от лишней ноши<sup>42</sup>. Облегчение они испытали только тогда, когда, по их словам, вышли “из проклятой горы” (*de execrata montanea*) к городу Мараш<sup>43</sup>.

Крестоносцам свойственно субъективное восприятие природы. Так, Одо Дейльский сообщает, что во время перехода по Южной Баварии ему казалось, что это край труднопроходимый, суровый и чрезвычайно гористый. Когда же крестоносцы продолжили путь по Дакии, Бавария в сравнении с ней показалась им равниной<sup>44</sup>. На самом деле, румынские Карпаты не более крутые, чем

баварские Альпы, но в восприятии крестоносцев происходит определенное смещение фокуса. Иногда горы действительно олицетворяют тяготы пути. Фульхерий пишет о том, как паломникам пришлось осознать предстоящие трудности, как только они увидели “верхушки гор, покрытых облаками, – гор, которые еще предстояло перейти”<sup>45</sup>.

Горы для крестоносцев – *terra incognita*, незнакомое пространство, вызывающее страх. Об этом свидетельствуют рассказы Одо Дейльского. Во время перехода по Греции, на пути к Деметрии, крестоносцы пересекали горы, покрытые скалами, столь непроходимые и крутые, что паломники, пытаясь обойти их, приближались, по словам хрониста, “то к звездам, то к аду”<sup>46</sup>. О переходе через горные кряжи неподалеку от малоазийского города Лаодикеи Одо пишет: “Гора была такая крутая и покрыта скалами, мы должны были подниматься по ней по крутому скату, ее вершина, как нам казалось, достигает небес, и поток, который протекал в глубине долины, казалось, находится по соседству с адом”<sup>47</sup>. Одо рисует картину, как люди и вьючные животные, увлекая все за собой, падают в глубину пропасти. “Скалы беспрестанно передвигались, – пишет хронист, – и люди, которые разбежались в поисках лучших дорог, рисковали свалиться в пропасть”<sup>48</sup>.

Вообще в описаниях гор, пустынь, лесов и рек хронистами мы наблюдаем постоянное колебание между географической реальностью и ее символическим значением, между образом воображаемым и реальным. Поскольку паломники в Святую землю воспринимали мир как проявление внешних опасных сил, то даже такой банальный факт, как переправа через реку, воспринимался как чудо. Так, во время марша по Фракии, как пишет Одо Дейльский, крестоносцы на пути к Пергаму перешли вброд три реки подряд, и тотчас же после этого начались непрерывные дожди, и реки так набухли, что перейти их было уже невозможно. “Было поэтому сочтено чудом (*unde habebatur pro miraculo*) и чем-то необыкновенным, что дожди и зима нас пощадили”<sup>49</sup>.

Во время перехода через Болгарию крестоносцам предстояло перейти через бурную реку Вардар, которую, как сообщают хронисты, местные жители называли “рекой Демона”. Эта стремительная бурная река, по свидетельству крестоносцев, внушала им огромный страх<sup>50</sup>. Простые солдаты попытались перейти реку вброд, но первые же путники были снесены стремительным потоком и утонули, и если бы не помощь рыцарей с их ловкими лошадьми, то эта плачевная участь постигла бы и всех остальных воинов Христовых. Много “набожных слез” было пролито по поводу этого случая, – сообщает хронист<sup>51</sup>, так что несчастный



случай побудил путников к благочестивым размышлениям. В путешествии к Святой земле паломники преодолевают внушающее страх незнакомое пространство и осмысливают свой путь в ценностных категориях.

Постепенно освоение новых территорий приводило к тому, что путешественники начинали воспринимать пространство как физическую данность и измерять его. Это происходит уже во время Первого крестового похода. Как это типично для средневековой эпохи, крестоносцы измеряют пространство при помощи времени. Вот пример. Раймунд Ажилский и Гийом Тирский фиксируют, что всего за сорок дней путники прошли через Далмацию и достигли албанского города Шкодер, а потом и Дураццо<sup>52</sup>. Фульхерий Шартрский записывает в своей хронике, что путь от Фессалоник до Филиппополя занял четыре дня<sup>53</sup>. Иногда хроники пытаются измерить протяженность территории балканских стран. Так, Гийом Тирский, стремясь пояснить читателю, сколь обширна земля Болгария, сообщает, что она занимает огромную территорию от Константинополя до Адриатики, которая в длину измеряется тридцатью днями марша, а в ширину – большее чем десятью<sup>54</sup>. Но чаще всего о размерах территории, о расстояниях между пунктами сообщает Одо Дейльский. В своем повествовании он специально отмечает, что, например, германские города – Метц, Вормс, Вюрцбург и др. – находятся всего лишь в трех днях пути друг от друга, что от Пассау до Нойбурга-на-Дунае – пять дней, а оттуда до Венгрии только один день марша<sup>55</sup>. Описывая путь по Греции, он фиксирует, что Филиппополь и Адрианополь находятся в четырех днях пути от друг друга, а от Адрианополя до Константинополя пять дней пути<sup>56</sup>. Одо Дейльский вполне сознает ценность сообщаемых им сведений и их важность для будущих паломников. “Во всем, что мы пишем, – сообщает он читателям, – мы напомним ради доброго примера славные деяния, названия городов, чтобы познакомить с маршрутом, а для сведения путешественников расскажем о состоянии регионов. Ведь никогда не оскудеет число путешественников к Гробу Господню, и они, узнав о наших делах, будут, если им угодно, более осмотрительны”<sup>57</sup>.

Возможно, для сведения будущих путешественников хронисты часто обращают внимание читателя на географические детали. В их сочинениях мы находим описания разных стран и городов<sup>58</sup>, а также рассказы о климате, рельефе и природе, но они подчас чрезвычайно утилитарны. Путники чаще всего равнодушны к тем аспектам реальности, которые лежат за пределами их непосредственного интереса и насущных проблем. Так, Петр Тудебод начинает свой рассказ о Болгарии с упоминания того факта, что крес-

тоносыцы нашли там провиант для армии – много зерна и вина<sup>59</sup>, так же и Одо Дейльский и другие хронисты обращают внимание на подобные факты<sup>60</sup>. Но все же хронисты упоминают названия городов и населенных пунктов, описывают их местоположение, рисуют сменяющие друг друга пейзажи – озера Венгрии, холмы Болгарии, скалы и горы Малой Азии, делятся своими впечатлениями от увиденного. Хронисты Первого крестового похода еще довольствуются схематичными описаниями городов и стран. Так, Гийом Тирский описал Венгрию как страну, “окруженную болотами и большими реками”<sup>61</sup>. Он же сообщил и о Дакии, упомянув, что эта страна делится на прибрежную и средиземноморскую Дакию со столицей в городе Стралица<sup>62</sup>. Подробные описания другой страны, через которую шли паломники, – Далмации, как мы уже знаем, оставили Раймунд Ажилский и Гийом Тирский; последний к тому же уточняет, что эта страна простирается на обширной территории между Венгрией и Адриатическим морем<sup>63</sup>.

Конечно, в целом сведения хронистов о народах Балканского полуострова фрагментарны и однообразны. Но тон их повествования меняется, когда речь заходит о Византии. Так, Фульхерий Шартрский в своем сочинении произносит настоящий панегирик знаменитой византийской столице: “О, какой благородный и красивый город! Сколько в нем монастырей, сколько дворцов, чудесных творений, созданных с поразительным старанием! ... Надоест перечислять, какое там изобилие богатств, а именно золота, серебра, разнообразных палиев, реликвий...”<sup>64</sup>.

Но из всех хронистов наибольшую “чувствительность” к географии проявляет, несомненно, Одо Дейльский. Его рассказ начинается с описания Германии – богатых рейнских городов<sup>65</sup>, далее следуют рассказы о Баварии с ее реками, источниками и лугами<sup>66</sup>, о Венгрии с ее полноводной рекой Дунаем<sup>67</sup>. Венгрия для него – страна озер и источников. Как рассказывает хронист, она делится рекой Дравой на две части, причем со стороны Болгарии Венгрия граничит со светлой рекой, а с другой – окружена мутными водами<sup>68</sup>. В его сочинении мы находим и не менее живые реалистичные зарисовки Болгарии – ее лесов с пастбищами, покрытой холмами равнины, орошаемой множеством очень чистых ручейков. Попутно Одо Дейльский отмечает, что земля в Болгарии чрезвычайно плодородна и пригодна для выращивания зерна и винограда, а также других культур<sup>69</sup>. Много реалистических деталей сообщает он и о территории между Западной Болгарией и Грецией: по его словам, это “плодородная и приятная равнина” (*dives et jucunda planities*), “изобилующая всякими благами” (*omnibus bonis rebundantia*), простирающаяся между горами<sup>70</sup>. Вообще по словам

Одо, этот край – “прекраснейшая и богатейшая земля, которая расстилается до самого Константинополя”<sup>71</sup>. Как и хронисты Первого крестового похода, Одо Дейльский восхищается Константинополем с его церквами, Влахернским дворцом, Софийским собором и реликвиями – он называет город “славой греков”<sup>72</sup>. Примечательно, что такое восторженное отношение к византийской столице у хронистов с откровенно враждебным в целом отношением к грекам<sup>73</sup>.

Но хронисты проявляют интерес не только к географии, рассказывая о климате, рельефе, природе разных стран, городах и их достопримечательностях, но и к этнографии; пожалуй, впервые в западноевропейской средневековой историографии в хрониках даются зарисовки образа жизни и нравов жителей Центральной Европы. Как же хронисты выстраивают образ Другого, рассказывая о народах Балкан? В этих описаниях, отразивших, как правило, сугубо прагматическое отношение крестоносцев к другим народам, противопоставляются “варварство” и “цивилизация”. Своя культура воспринимается здесь как единственно возможная, собственно культура – ей противостоит “некультура” балканских народов, их зверские обычаи, их варварский язык, их незнакомство с достижениями цивилизации. При этом латиняне, как и описывающие их походы хронисты, полностью игнорируют то обстоятельство, что жители Болгарии, Венгрии и Далмации к моменту Первого крестового похода уже были обращены в христианство. Вот пример. Раймунд Ажильский говорит о “разбойничьих нравах” жителей Далмации, подразумевая при этом их нежелание торговать с крестоносцами и обеспечивать их войско провиантом, а также их в целом враждебное отношение к рыцарям Христовым. “Жители края, – пишет хронист, – до такой степени просты и грубы (*agrestes et rudes*), что не желали ни торговать с нами, ни служить нам проводниками, но убегали из деревень и замков и убивали следующих за войском стариков и немощных”<sup>74</sup>. По его словам, рыцарям-крестоносцам было нелегко преследовать безоружных бандитов (*latrones inermes*), хорошо знавших окрестности и прятавшихся по *высоким горам и густым лесам* (*per abrupta montium et condensa sylvarum*). Все же благочестивому графу Раймунду Тулузскому удалось поймать шестерых из “варваров”, и он поступил с ними так, как и подобало человеку “цивилизованному” поступить с “дикарями”, – одним выколол глаза, другим отрубил руки и ноги<sup>75</sup>.

Для Гийома Тирского жители Далмации однозначно являются варварами. Эта страна, – пишет Гийом, – населена свирепым народом, который добывает себе пропитание грабежами и убийс-

твами. Особенности природных условий – обилие гор, лесов, рек и пастбищ – не располагают жителей к занятиям сельским хозяйством, и это также черта их варварского образа жизни<sup>76</sup>. К тому же эти жители говорят на варварском, с точки зрения Гийома, т.е. славянском, наречии. В то же время народы, населяющие Далмацию, различаются по степени варварства: так, те, кто расселены по морским берегам, отличаются, по мнению хрониста, от других по языку и нравам – они говорят по-латыни<sup>77</sup>. Знание латыни для средневекового писателя является неким критерием, позволяющим отличить “варваров” от более “цивилизованных” народов.

Описывая народы Балкан как грубых варваров, Гийом Тирский делает исключение для венгерского короля Коломана, который благосклонно принял крестоносцев. Такое гуманное отношение к латинянам хронист объясняет высокими моральными качествами венгерского правителя и называет его “христианнейшим мужем” (*vir christianissimus*)<sup>78</sup>.

Хотя описания балканских народов строятся по принципу противопоставления “варварства” и “цивилизации”, рассказы о греках, высоко цивилизованном в глазах крестоносцев народе, мало чем отличаются от описания “варваров”<sup>79</sup>. Подход хронистов к народам, населяющим Грецию, также в первую очередь утилитарен. Одо Дейльский обвиняет греков в их нежелании торговать с рыцарями и обеспечить их продовольствием, в их стремлении повысить цены на продукты, – так, греки, считает хронист, грабили обедневших вследствие “столь долгого путешествия” (*rauperes in tam longe itinere*), забирая у них все золото и серебро, оружие и одежду<sup>80</sup>. Еще больше возмутило Одо Дейльского то, что в ряде городов греки и вовсе отказывались впустить рыцарей внутрь крепостных стен и предпочитали спускать им провизию в корзинах на веревке<sup>81</sup>. Поступки византийцев, их отношение к латинянам Одо характеризует не иначе как “коварство греков” (*Graecorum fraudes*)<sup>82</sup> и считает важным рассказать о несчастьях рыцарей Христовых (*nostra infortunia*), дабы потомки знали о хитрых проделках греков (*Graecorum dolosa facinore*)<sup>83</sup>.

Как и в описаниях “варваров” – жителей Далмации и Болгарии, – главным критерием различия между греками и латинянами являются также прежде всего “язык и нравы” (*lingua et mores*). Одо Дейльский рассказывает драматичную историю, приключившуюся с немецкими рыцарями в Греции. Они выпивали в одной из таверн в пригороде Филиппополя, когда к ним присоединился фигляр (*joculator*), *не знавший их языка* (*qui licet eorum linguam ignoraret*). Изрядно выпив (*post longam ingurgitationem*), он достал из-за пазухи дрессированную змею, поставил стакан на землю,

на него посадил змею и начал показывать разные фокусы перед теми, *с чьими нравами и языком он не был знаком* (inter eos quorum mores et linguam nesciebat)<sup>84</sup>. “Диалог” разных культур закончился трагически. Немцы, приняв фокусы за колдовство, легко разъярились и, набросившись на грека, разорвали его в мелкие клочья. Вменяя вину одного всем, они сказали, что византийцы желали их отравить<sup>85</sup>. Растущее волнение перекинулось из пригорода в город, и комендант поспешил к месту происшествия с целью разрешить конфликт, явившись без оружия и лишь в сопровождении свиты. Разгоряченные вином и яростью немцы набросились в гневе на тех, кто пришел с миром, думая, что те желали отомстить за убийство своего человека. Греки поспешно ретировались, а затем, вооружившись и взяв луки, вернулись назад и очистили пригород от пьяных рыцарей<sup>86</sup>.

Так или иначе, в конфликтах и контактах с местным населением крестоносцы неизбежно знакомились с другими народами, представителями других культур и вероисповеданий, и эти встречи запечатлелись в их памяти, о чем, собственно, и свидетельствуют рассказы хронистов.

В целом можно говорить о том, что крестовые походы раздвинули интеллектуальный горизонт средневековых людей, в результате постоянных миграций и перемещений в пространстве отчасти изменилась система средневековых представлений. Конечно, стабильный средневековый мир развил еще большую мобильность, когда был освоен морской путь в Святую землю.

Итак, обратимся к описанию морских странствий путешественников.

Морской путь был в общих чертах известен уже первым паломникам в Палестину. До XI в. пилигримы, как правило, начинали свое путешествие в Святую землю из портов Южной Италии (Салерно, Тарент, Амальфи и Бари). В XII–XIII вв. путники отправлялись в Святую землю из Мессины, Марсея, Бриндизи или Барлетты. На пути в Палестину пересекали Дарданеллы, арендуя византийские суда. Другой маршрут лежал через канал Отранто (соединявший Адриатическое море с Ионическим), который паломники пересекали на норманно-сицилийских кораблях и далее плыли в Египет и Сирию<sup>87</sup>. В 1241 г. Людовик Святой основал специальный порт Эг-Морт, который стал важнейшим транзитным пунктом в морских путешествиях к Святой земле. Из Эг-Морта на кораблях переправлялись через Средиземное море. В XIV в. псевдо-Брокар, обобщая опыт средневековых путешественников, писал, что пилигримы отправлялись в морскую экспедицию чаще всего из Эг-Морта, Ниццы или Марсея. С течением време-

ни морской путь в Палестину возобладал, и произошло это благодаря крестовым походам. Неслучайно средневековые источники называют крестовый поход “*passagium ultramarinum*”, “*passagium magnum*”, и в самом названии подчеркивается морской характер путешествия.

Немногие отваживались отправиться в морское путешествие, боясь непредвиденных бурь, ненадежности транспортных средств и других опасностей, подстерегавших паломников. Действительно, путешествие по морю было связано с огромным риском. К тому же морские экспедиции были чрезвычайно длительными по времени и зависели от разных факторов: климата, вынужденных остановок в крупных портах, времени года (зимние остановки). “Нет необходимости подвергать себя опасностям моря или зависеть от милости моряков”, – писал Гильом Рубрук св. Людовику<sup>88</sup>. Морские стихии воспринимались символически, они могли быть добрыми и злыми, причем такое отношение к морю было характерно как для тех, кто постоянно с ним сталкивался – моряков или жителей приморских областей, так и для тех, кто не имел подобного эмпирического опыта. Как пишет историк-маринист М. Молла дью Журден, море было для средневекового человека и источником жизни, и юдолью смерти<sup>89</sup>. С путешествиями по морю были связаны многие суеверные страхи. Морские путешествия представлялись настолько опасными, что воспринимались иногда как покаянные паломничества, поскольку на них нередко решались люди, чья совесть былаотягощена грехами (*causa poenitentiae*). Прежде чем ступить на корабль, паломники долго молились, исповедывались в грехах, давали религиозные обеты. Биограф французского короля Людовика Святого (1226–1270) Жан де Жуанвиль, сопровождавший короля в Седьмом крестовом походе, описывая момент, когда королевский корабль пустился в открытое море, восклицает: “Я скажу вам, что безумно смел тот, кто решается подвергнуть себя такой опасности, если только не по причине смертного греха, потому что, засыпая вечером, не знаешь, не окажешься ли на утро на дне моря”<sup>90</sup>.

Псевдо-Брокер подчеркивает, что именно “галлам и тевтонам трудно путешествовать по морю”, и подробно перечисляет все трудности экспедиции: морские волнения и бури, во время которых люди ощущают себя скорее покойниками, чем живыми, частая перемена погоды, зловоние моря, безвкусная и грубая, а порой дурно пахнущая и испорченная пища; теснота, нехватка мест и прочие неудобства, провоцирующие разные болезни. Присутствие на корабле лошадей, также страдающих от вонючего моря и перемены погоды, увеличивает дурной запах<sup>91</sup>. Но все же главная

неприятность, – пишет Псевдо-Брокар, – это “невероятные и неожиданные бури, из которых происходит телесная слабость, упадок сил, падает дух, вследствие чего многие задерживаются на пути к святыням (*sancte vie*) или же, начав его, возвращаются”<sup>92</sup>. Все, кто отправляются в море, мечтают только о благополучном путешествии и если целыми и невредимыми достигают цели, то воспринимают это как чудо. Не случайно паломник Зевульф, избежавший кораблекрушения во время путешествия, пишет: “Умоляю вас, мои любезнейшие друзья, подняв руки кверху, рукоплещите; воскликнете Богу вместе со мною гласом радования, ибо Всемогущий оказал мне милосердие во всем пути моем: да будет благословенно имя Его и ныне, и во веки!”<sup>93</sup> Другой пилигрим XIII в., знаменитый епископ Жак де Витри, участник Пятого крестового похода, также добрался до Святой земли по морю. Перед тем как сесть на корабль, он обращается в письме к своим близким: “Я, живой и невредимый, вступил вместе со своими спутниками и скарбом на корабль; вы же постоянно молитесь за меня и моих товарищей, чтобы Бог привел нас к порту города Акры”<sup>94</sup>.

Как протекала повседневная жизнь во время морского путешествия, как готовились к нему путники? Будущий пассажир заранее арендовал место на корабле, заключая контракт с судовладельцем в Марселе, Бари и других транзитных пунктах<sup>95</sup>, а затем запасался провизией перед долгой и опасной дорогой<sup>96</sup>. На корабле места для пассажиров существенно различались в зависимости от их статуса и материальных возможностей. Самые удобные места на судне – так называемый парадиз – большая каюта, а также специальные надстройки – *castellum* – их две, у кормы и у носа корабля. Остальные места, распределяемые между кормой и мачтой, предназначены для более скромных паломников; багаж размещается в подводной части судна (*cumbae peregrinorum*). Паломники везли с собой съестные припасы – от муки до мальвазии, но могли пользоваться и бортовой кухней<sup>97</sup>.

Наверное, чтобы представить себе, как паломники путешествовали по морю, лучше всего обратиться к свидетельству одного из них. К счастью для историка, до нас дошли письма Жака де Витри, в которых он делится опытом путешественника. В 1217 г. епископ прибывает в порт Геную, славившуюся своими прочными и высококачественными кораблями, – эти суда могли выходить в море даже зимой, и потому путешествие не прерывалось на сезонные остановки, к тому же зимой не портилась провизия, которой запасались пассажиры. В Генуе Жак де Витри арендовал корабль за четыре тысячи ливров. За эту сумму епископ купил для себя и своих спутников пять мест, а именно: “¼ часть верхней надстрой-

ки (castellum), где я буду принимать пищу и изучать свои книги и находиться там днем, если не будет бури, – другую комнату, в которой я буду спать ночью вместе со спутниками, еще одну каюту, в которой буду хранить свою одежду и недельные съестные припасы, и еще одну каюту для слуг, которые будут готовить мне пищу, и арендовал еще одно место, в котором помещу переправляемых мною лошадей. В нижней же части корабля (sentina) я буду держать вино, мясо и другую еду, которой мне должно хватить на три месяца”<sup>98</sup>. Примечательно, что помимо каюты для себя и своих спутников, помещений для провизии и скарба, Жак де Витри арендовал помещение для лошадей. Как правило, на средневековом корабле действительно предусматривались помещения для лошадей, ибо путешественники часто перевозили их как средство транспорта, которое им понадобится в дальнейшем пути. Наиболее распространенный вид морского транспорта – судно *huissier* – имело специальное помещение с открывающейся дверцей, куда лошади и помещались. Жан де Жуанвиль рассказал в своих мемуарах, как происходила погрузка лошадей на такое судно: “В тот день, когда мы взошли на корабли, открыли дверь лодки, и туда поместили всех лошадей, которых мы должны были переправлять через море; и затем двери закрыли”<sup>99</sup>. После погрузки лошадей судно может отправляться в путь. Этот момент также запечатлен в сочинении Жуанвиля: «Наш хозяин моряк (*nautonier*) окликнул своих моряков, которые находились на носу корабля, и сказал им: “Вы приготовились?” И они ответили: “Да, сир, пусть подготовятся клирики и священники”. Как только они вошли, он окликнул их: “Пойте, ради Бога!” И они все в один голос воскликнули: “*Veni, Creator Spiritus!*” И хозяин крикнул своим морякам: “Распустите паруса, Ради Бога!” И так они и поступили. И в скором времени ветер бил по парусам, и земля исчезла из виду, так что мы не видели ничего, кроме неба и воды, и каждый день ветер удаляет нас от берега...”<sup>100</sup>

Историк, желающий узнать о повседневной жизни морских путешественников, ограничен содержанием документов. Как средневековые люди плавали, какие испытания им предстояли и что им приходилось пережить – об этом мы узнаем из источников весьма немного. В самом деле, Альберт Ахенский упоминает в своем сочинении о морском походе брата норвежского короля, Магнуса, который, по словам хрониста, “отбыл из своей страны в полном вооружении и, вместе с армией численностью в десять тысяч воинов, сел на сорок кораблей, нагруженных оружием, и бороздил морские просторы в течение двух лет”<sup>101</sup>. Но что испытали во время этого двухлетнего плавания по морям путники, как



они преодолевали препятствия, мы не знаем. Хронист лишь сообщает, что в Аскалоне Магнус сделал остановку, ожидая, что местные жители вступят с ним в бой, но те явно не обнаружили никакого желания конфликтовать со скандинавским правителем, и воинственный Магнус вынужден был отправиться в Яффу, а оттуда в Иерусалим<sup>102</sup>.

Все же некоторые острые моменты опасных путешествий нам удастся восстановить благодаря запискам паломников. Опять обратимся к письмам Жака де Витри. Как мы уже упоминали, в 1217 г., сев на корабль в Генуе, он отправился к берегам Сирии. Но очень скоро путникам пришлось встретиться, как говорит епископ, с “серьезной и внушающей страх опасностью”<sup>103</sup> – два корабля в море столкнулись, и судно, на котором находился Жак де Витри со своими спутниками, чуть не разбилось об утес. Путешественники испытали сильнейший страх: “Раздался страшный всеобщий вопль, – пишет в своем письме епископ, – и слышно было, как на обоих кораблях люди проливали слезы и каялись в грехах”<sup>104</sup>. Паломники пересаживались с одного судна на другое, казавшееся им прочнее, скидывали с себя одежду и привязывая к телу все ценное – золото и серебро – пускались вплавь<sup>105</sup>. К счастью, все обошлось благополучно – корабль, на котором плыл епископ со своими спутниками, в результате столкновения с другим судном сильно накренился влево, но при этом обогнул скалу с правой стороны. А другой корабль, которому, казалось, угрожает неминуемая опасность разбиться о соседнюю скалу, “благодаря милости Божьей вышел невредимым”<sup>106</sup>.

Как видим, встречи с опасностями вызывают сильное душевное потрясение средневековых путешественников: они каются в грехах, молятся Богу о спасении. После перенесенных бедствий корабль Жака де Витри сделал вынужденную остановку у одного из греческих островов. Там высадили всех паломников, которым не хватало провианта, чтобы продолжить путь; благочестивый епископ помолился об их благополучии, дабы они избежали смертельной опасности, и корабль вновь пустился в путь<sup>107</sup>. Но приключения Жака де Витри на этом не закончились – его ждало еще одно суровое испытание. Бог послал им сильнейшую бурю<sup>108</sup>: волны, по словам епископа, были такие сильные, что “нос нашего корабля то вздымался до самых звезд, то опускался в бездну”<sup>109</sup>. Два дня и две ночи продолжалась буря, и многие не в силах выдержать порыва ветра, другие же от страха не могли ни есть, ни пить<sup>110</sup>. Никто не осмеливался даже зажечь огни на корабле<sup>111</sup>. Пилигримы уже начали подумывать о том, как заpastись пресной водой на случай, если ситуация не изменится. Чтобы сохранить воду, пу-

тешественники расстилали под дождем холсты, чтобы пропитать их влагой, и так утоляли жажду<sup>112</sup>. Все происходящее производило удручающее впечатление на путников: многие из тех, кто, по словам Жака де Витри, “погряз в грехах”, в слезах приходили к епископу на исповедь<sup>113</sup>. Купцы, знатные люди являлись к нему и принимали из его рук крест, взывая к Богу, чтобы Он послал им ясную погоду и попутный ветер<sup>114</sup>. И действительно, через несколько дней море успокоилось, и путники доплыли до Сицилии, затем до Крита и, наконец, прибыли в Акру.

Корабли, бороздившие морские просторы в Средиземном море, часто терпели крушение из-за внезапных перемен погоды. Некоторые бури запечатлелись в памяти людей. Рассказ о них можно найти в записках другого путешественника по морю – немецкого паломника Зевульфа (примечательно, что само его имя означает “морской волк”). Пилигрим в Святую землю проделал путь от небольшого местечка Монополи (около Бари) до Яффы и далее до Иерусалима, при этом описав все тяготы пути. Тот час, когда он 13 июля 1102 г. ступил на корабль в Монополи, – говорит Зевульф, – был часом их бедствия – hora aegurtiаса. Не успели они отплыть от берега, как уже на третьей миле потерпели кораблекрушение, и их корабль отнесло в Бриндизи<sup>115</sup>. Вновь отправившись в путь уже из Бриндизи, путники опять пережили “день несчастья” (die aegurtiаса) – буря внезапно настигла корабль, и только благодаря помощи божественного Провидения они благополучно пристали к одному из греческих островов<sup>116</sup>. Посетив ряд островов – Патрос, Родос и др., – они прибыли на Кипр, откуда намеревались отправиться в Яффу. Но когда они покидали остров Кипр, опять начались такие волнения на море, что в течение семи дней они не могли покинуть гавань: противный ветер угнал их корабль назад к Кипру, и семь дней и семь ночей они “подвергались такой буре и опасности, что почти потеряли всякую надежду”<sup>117</sup>. И все же путники усердно молились и призывали милосердие Божие, и, конечно, только потому и были спасены: “Рано утром, при восходе солнца, показался перед нашими глазами берег гавани Яффы, и после уныния и отчаяния, в которое повергла нас огромная опасность, внезапное и неожиданное зрелище показалось нам в сто раз радостнее”<sup>118</sup>. Когда корабль Зевульфа уже был близок к берегам Яффы, пилигриму был дан знак свыше: “Выйди на берег, – говорил ему голос с небес, – чтобы не случилась буря сегодня ночью или на рассвете и завтра ты бы не смог высадиться”<sup>119</sup>. Вняв гласу Божию, Зевульф нанял маленький корабль и поспешил выйти на берег. В то время как путники высаживались, море начало волноваться, волнение росло и разразилось сильной бурей<sup>120</sup>, но путни-

ки уже достигли берега невредимыми. В городе они нашли пристанище, где провели ночь и восстановили силы. Проснувшись поутру, они услышали сильный шум моря и крики народа. Путники поспешили на берег и увидели волны “выше гор”, и множество тел утонувших мужчин и женщин, лежавших на берегу в самом жалком виде<sup>121</sup>. А по морю носило разбитые вдребезги корабли. “Ничего не было слышно, кроме рева моря и треска кораблей, – рассказывает Зевульф. – Шум этот заглушал даже крик народа и вопли толпы”<sup>122</sup>. Большие суда благодаря якорям и канатам еще как-то держались на море, но их все время подбрасывали волны. Но скоро “от силы волн якоря оборвались, канаты разорвались, и корабли, оторванные силой волн, без всякой надежды на спасение, то поднимались кверху, то опускались вглубь”, и постепенно их отнесло на мели или скалы, где они, ударяясь бок о бок, разбивались вдребезги и разносились бурей<sup>123</sup>. Потрясенный Зевульф видел, как люди на корабле, пораженные ужасом, сразу же шли ко дну или, стремясь ухватиться за бревно собственного корабля, погибали от их ударов. В этот день погибло тридцать кораблей и утонули тысяча человек. “Никто не видел большего несчастья в один день”, – сетует Зевульф и оплакивает жертв катастрофы: “Кто, смотря на это, был бы так жесток и с таким каменным сердцем, чтобы не заплакать?”<sup>124</sup>

В течение XII–XIII вв. средневековые люди приобрели огромный опыт морских путешествий и научились преодолевать препятствия и избегать катастроф. Морской путь в Святую землю начинают предпочитать не только крупные европейские суверены – такие, как Ричард Львиное Сердце, Сигурд, Фридрих Барбаросса, располагавшие собственным флотом, – но и более скромные паломники, которые прибегали к услугам средиземноморских портов. Большую роль в морских коммуникациях играли тамплиеры: странноприимные дома ордена в Бари, Бриндизи, Марселе и других городах принимали путешественников, ожидающих очередной *passagium*<sup>125</sup>. Из этих портов тамплиеры транспортировали пилигримов к берегам Сирии и Египта – как группы паломников и войска, так и отдельных индивидов. И в XIII в. индивидуальные паломники выбирают морской путь, чтобы достичь берегов Святой земли – Бурхард, Гийом Триполитанский, Вильдебранд Ольденбургский и другие пилигримы, описавшие страны Ближнего Востока, добирались до Святой земли на кораблях<sup>126</sup>. Время в путешествии по морю сокращается благодаря хорошей ориентации в морском пространстве: в конце XII в. путешествие от Марселя или Бриндизи до Акры составляло от 15 до 25 дней<sup>127</sup>. Ричард Львиное Сердце покинул Мессину 10 апреля 1189 г. и только 8

июня был в Акре. В 1248 г. Людовик Святой за 23 дня добрался из Эг-Морта до Лимассола<sup>128</sup>. Морские путешествия становятся все более частыми, и хронисты с полным правом называют Средиземное море *Mare nostrum*<sup>129</sup>. Видимо, благодаря приобретенному эмпирическому опыту средневековые люди начинают преодолевать суеверные страхи, связанные с морем<sup>130</sup>. И все же...

Обратимся к так называемому манускрипту аббата Ротелена, описавшему события, происходившие в Святой Земле с 1229 по 1261 г.<sup>131</sup> В главе XIV под названием “Об опасностях и муках, которым подвергаются на море” подробно рассказано о перипетиях морского пути. Из этого сочинения мы узнаем, что самая большая опасность, с которой приходится встречаться морским путешественникам, это... сирены. Эти фантастические существа усыпляют моряков сладким пением, а затем набрасываются на корабли, топят их, разрывают на клочья и уносят с собой в открытое море. Аббат Ротелен дает морякам ценный практический совет: при встрече с сиренами сначала заткнуть уши и, вооружившись, стрелять из лука или арбалета, пока те еще далеко в море, а при их приближении наносить им раны мечами, ножами и прочим оружием<sup>132</sup>. Автор предупреждает морских путешественников и относительно другой серьезной опасности – Харибды – в этом месте, собственно, и находится пуп земли, и не было еще ни одного корабля или какого-либо другого предмета, который бы, приблизившись к этому опасному месту, не был бы вовлечен в морскую пучину<sup>133</sup>. Путешественников подстерегают и другие опасности: “В море, – рассказывает аббат Ротелен, – есть большие высокие скалы, которые видны с моря, и немало таких гор, которые подчас не видны на поверхности”. Иногда корабль, направляемый сильным ветром, случайно ударяется об эту гору, разбивается и терпит крушение. “Иногда случалось так, – пишет аббат Ротелен, – что носовая часть корабля натыкалась на скалу, покрытую морем, и разбивалась, а кормовая часть оставалась целой и плавала по морю”. “Так и погибают подчас корабли”, – подводит он мрачный итог<sup>134</sup>. Но на этом описание страхов не кончается. Оказывается, в море есть и другие большие горы и большие скалы, которые трудно заметить морякам, и состоят эти горы и скалы из магнита. Они притягивают к себе корабли, в корпусе которых есть гвозди и другие металлические предметы, а притянув, удерживают так крепко, что те не могут двинуться с места. “И так корабли погибают”, – опять звучит мрачный рефрен<sup>135</sup>. Автор советует морякам быть мудрыми и осмотрительными (*saige et pourveant en tiex choses*) при встрече с подобными опасностями. Как видим, повседневный опыт морс-

ких путешествий отнюдь не развеял многие мифы и предрассудки, связанные с морем...

Повседневная жизнь путешественников – поистине неисчерпаемая тема. В этом очерке я собрала лишь некоторые скудные сведения о тех материальных трудностях, которые встречались путникам в Святую землю, попыталась рассказать о способах освоения ими пространства, о морских и сухопутных коммуникациях и средствах транспорта. Как оказалось, пространство, которое преодолевали паломники и крестоносцы, – это данность не только физическая, но и спиритуальная. Контакты с незнакомым пространством вызывают у средневековых людей страх и панику – так воспринимаются ими горы, леса, бурные реки и особенно море, непредвиденных взрывов которого они боялись.

И все же в результате экспедиций в Святую землю в XII–XIII вв. были освоены огромные пространства, накоплен большой опыт в преодолении пространства, и этот опыт, несомненно, пригодился дальнейшим путешественникам. Благодаря морским и сухопутным экспедициям к христианским святыням раздвинулись географические горизонты средневекового общества, расширился круг знания о мире. Дальнейшим стимулом к познанию мира станет Пятый крестовый поход, когда в поисках царства пресвитера Иоанна европейцы будут засылать миссии в Центральную Азию и на Дальний Восток, и путешественники познакомятся с новыми странами и народами<sup>136</sup>. Эти новые контакты мощно раздвинут границы замкнутого средневекового мира. В этих путешествиях уже не практические или благочестивые цели будут определяющим мотивом. Таким мотивом станет стремление узнать новое – качество, которое средневековые люди называли *curiositas*, и именно тогда, видимо, возникнет настоящий феномен путешествия. Этот момент зафиксирован в “Иерусалимской истории” Жака де Витри: “Некоторые легкомысленные особы отправляются в паломническое путешествие не из благочестия, а исключительно из любопытства и желания узнать что-то новое. Все, чего они желают, – *путешествовать* по неизведанным странам с тем, чтобы расследовать абсурдные и преувеличенные истории о Востоке, которые они слышали”<sup>137</sup>.

Но похоже, что без повседневного опыта, приобретенного паломниками в XII–XIII вв., к новому пониманию путешествия и его целей средневековый мир пришел бы не так скоро.

- <sup>1</sup> “Разве путешествие, из которого герой не возвращается – не случайно, а по определению, – все еще оставалось бы путешествием?” (*Артог Ф.* Возвращение Одиссея // *Одиссей. Человек в истории: Культурная история социального.* М., 1997. С. 73).
- <sup>2</sup> См. об этом: *Лотман Ю.М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // *Лотман Ю.М.* Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 2001. С. 297–303.
- <sup>3</sup> Позволю себе сослаться на свою статью: *Лучицкая С.И.* Путешествие // *Словарь средневековой культуры / Под общей ред. А.Я. Гуревича.* М., 2003. С. 397–400.
- <sup>4</sup> Об этой идее см.: *Ladner G.B.* Homo Viator. Medieval Ideas on Alienation and Order // *Speculum.* 1969. Т. XLI, N 2. P. 33–260
- <sup>5</sup> См.: *Peregrinationes tres. Saewulf. John of Würzburg. Theodoricus.* Turnhout, 1994 (*Corpus Christianorum. Continuatio medievalis*; Т. CXXXIX); *Descriptions de la Terre Sainte.* Tobler.
- <sup>6</sup> См., например: *Innominatus // Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV / Prsg. von T. Tobler.* Leipzig, 1874. P. 192–223. Скучные упоминания о паломниках в средневековых нарративных памятниках собраны в статье: *Micheau F.* Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jerusalem // *Occident et Orient au X s. (Actes du IX Congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public, Dijon, 2–4 Juin 1978).* P., 1979. P. 79–104.
- <sup>7</sup> О паломнических путешествиях этого времени см.: *Labande E.R.* Recherches sur les pèlerins dans l’Europe des XI–XIII ss. // *Cahiers de civilisation médiévale. Poitiers,* 1957. N 1. P. 7–36; N 3. P. 339–349; А. Грабуа в своей книге пытается четко разграничить паломническое путешествие, с одной стороны, и крестовый поход – с другой, и ставит вопрос о том, помешали ли крестовые походы паломническому движению или, напротив, способствовали ему. См.: *Grabois A.* Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen âge. Bruxelles, 1998. О паломниках в Святую Землю в эпоху крестовых походов см.: *Röhricht R.* Die Deutschen im Heiligen Land: chronologisches Verzeichnis derjenigen Deutschen welche als Jerusalem Pilger und Kreuzfahrer sicher nachzuweisen oder wahrscheinlich anzusehen sind (cf 650–1291). Innsbruck, 1864. В книге учтены все немецкие паломничества за период с VII по XIII в., и особенно паломничества XII–XIII вв. Аналогичный список скандинавских паломников составил П. Риан. См.: *Riant P.* Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des croisades. P., 1865.
- <sup>8</sup> М.А. Заборов, определяя жанр хроник, отмечает, что эти источники представляют собой сочетание путевых заметок, эпистолярных и документальных материалов. См.: *Заборов М.А.* Введение в историографию крестовых походов (латинская хронография XI–XIII вв.). М., 1966. С. 000.
- <sup>9</sup> *Martin H.* Mentalités médiévales. XI–XV ss. P., 1996. P. 150.
- <sup>10</sup> Кажется, сами авторы колеблются в определении жанра своих сочинений, называя их то *itinerarium*, то *profectio*. См.: *Petri Tudebodi Historia de Hierosolymitano itinere / Ed. J.H. Hill & L. Hill.* P., 1977; *Odilo Dogilensis De Profectione Ludovici VII in Orientem // Patrologiae cursus completus. Series Latina.* Т. 185.
- <sup>11</sup> На самом деле, под этим именем скрывается Гийом Адам. См.: *[Pseudo-] Brocardus. Directorium ad passagium faciendum // Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens.* P., 1906. Т. 2. P. CLIV–CLVI.

- <sup>12</sup> Подобный подход реализован, например, в статье Д.Э. Харитоновича: *Харитонович Д.Э. Mundus Novus. Первозданная природа глазами человека эпохи Возрождения // Природа в культуре Возрождения. М., 1992. С. 107–121.*
- <sup>13</sup> В хрониках наиболее подробно освещен марш крестоносцев от Западной Европы до Константинополя, потому в настоящей статье делается акцент именно на этом отрезке пути.
- <sup>14</sup> *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana. Heidelberg, 1913. P. 184. Lib.I, cap. X. P. 184: “Sed alii de Roma, alii de Apulia vel de Hungaria sive Dalmatia, labore recusato, domos suas redirant vel in locis multis, milibus multotiens occisis, sed et nobis cum euntes infirmati finierant defuncti, multa videretis coemetria in callibus, in campis, in lucis de peregrines nostris sic sepultis”.*
- <sup>15</sup> Cf. *Raimundi de Aguilers Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem // Recuril des histories des croisades (далее: RHC). Hist. Occ. P., 1866. T. III. P. 35: “multam difficultatem itineris in ea regione perpessi”.* О “больших трудностях пути”, проделанного войском графа Тулузского, вспоминал много лет спустя и Гийом Тирский. См.: *Guillaume de Tyr. Chronique / Ed. R.V.C. Huygens. Turnhout, 1986. T. 1–2 (Corpus Christianorum. Continuatio medievalis; T. 63). Lib. 11, cap. XVII: “Comes Tolosanus et episcopus Podiensis cum suis agminibus per Dalmatiam properant, multam difficultatem itineris in ea regione perpessi” (курсив мой. – С.Л.).*
- <sup>16</sup> *Raimundi de Aguilers Historia Francorum... P. 235: “Illi igitur Sclavoniam ingressi; multa dispendia itineris passi sunt, maxime propter hyemem que tunc erat” (курсив мой. – С.Л.).*
- <sup>17</sup> *Guillaume de Tyr. Chronique... Lib. II. Cap. XVII: “Terra enim... rivis, fluminibus abundans, et pene tota palustris, tantam diebus singulis esse dabat uliginem et tantam crassitudinem nebularum, ut aerem redderent pene suffocatorium”.*
- <sup>18</sup> *Ibid.: “Erat praeterea aer caliginosus, et tenebrae continuae pene palpabiles; ita ut qui sequebantur praecedentium vix tenerent vestigia, et qui praebant vix per jactum lapidis ante se loca possent discernere”.*
- <sup>19</sup> *Raimundi de Aguilers Historia Francorum... P. 235: “Quadraginta etenim fere dies in Sclavonia fuimus, in quibus tantum spissitudinem nebularum passi sumus, ut palpare et per motum removeere eas a nobis aliquatenus possemus. Inter haec comes assidue in postremis pugnans, semper populum defendens erat; nunquam prior, sed semper ultimus hospitabatur”.*
- <sup>20</sup> *Odilo Dogilensis De Profectione Ludovici VII in Orientem // Patrologiae cursus completes. Series Latina. T. 185. Lib. III. Col. 1218: “...Dum igitur ibidem fixis tentoriis pernoctaret, erupit pluvial super eos quidem sicut audivimus modica, sed in montibus tanta inundatio, ut eos potius raperet quam aspergeret. Torrens enim tumidus, et rapidus tentoria sibi obvia, et quidquid continebant involvens et rapiens. In mare vicinum praecipitavit, et ipsorum multa millia submersit” “Между тем, – удивляется Одо, – невозмутимые немцы как ни в чем не бывало продолжили далее путь до Константинополя, делая вид, что ничего серьезного не произошло” (“Imperator autem et superestes multitudo, non sine dolore quidem, sed tamen velut sine damno tantum malum per ferentes, consurgunt, et quasi audaciores reddito pro eventu Constantinopolim veniunt...”).*
- <sup>21</sup> *Alberti Aquensis Historia Hierosolymitana // RHC. Hist. Occ. P., 1879. T. IV. Lib. II, cap. VI. P. 303: “...Dux et populus regnum Hungarie pertransiens, Drowa fluvium pervenerunt: ubi congerie lignorum composite, et plurima viminum copulatione facta, eundem fluvium trajecerunt”.*

- <sup>22</sup> Ibid.: “Non amplius enim quam tres naves illic repertae sunt, cum quibus mille equites loricati ad praecoecupandum litus transmissi sunt. Cetera multitudo, copulatione lignorum et viminum, fluminis alveum superaverunt”.
- <sup>23</sup> *Odilo Dogilensis De Profectione Ludovici VII ...* Lib. VI, col. 1235: “Inerat enim ibi torrens sinuosus et rapidissimus, quem oportebat in die novies vel octus transvadare, qui si modica pluvia paulo amplius tumisset, nemo posset procedere vel redire, sed erat necesse quemque in loco suo lugendo peccata, vitae terminum expectare”.
- <sup>24</sup> Ibid. Col. 1234: “...haec sumus redditus marinis an fractibus, saxosos montes te arduos fere quotidie inventuri, et torrentium defossos alveos quos erat labor etiam vacuos pertransiri; et si nivibus vel imbribus auferentur, non esset possibilis eorum rapacitas ab equite vel pedite transnari...”
- <sup>25</sup> Ibid. Lib. II, col. 1214: “In terra ejus multi fluvii sint, super ipsos, sine proprio labore et sumptu novos pontes invenit”. “В земле этой есть много рек, через которые построены новые мосты”. Одо радуется, что французам не пришлось “вложить в них ни труда, ни расходов”.
- <sup>26</sup> Ibid., col. 1213: “In medio sui fluvium habet Droam, qui stanni more unam ripam proclivem habet, et alteram arduam, unde modica pluvia effluit, Audivimus eum multos Alemannorum, qui nos praecesserant, subito inundasse; nos autem ubi castra eorum fuerant, vix potuimus transvadere”.
- <sup>27</sup> Ibid. Lib. II, col. 1211: “Ad hanc urbem (Ratisbona. – *C.J.*) omnes Danubium ponte optimo transierunt, inveneruntque navium multitudinem copiosam, quae sarcinas nostras, multumque populum usque Bogariam deportarunt bigas etiam et quadrigas nonnulli navibus imponebant, ut damnum praeteritum in desertis Bogarie compensarent. Sed prius et postea magis fuere spei quam utilitati”.
- <sup>28</sup> Ibid. Lib. VII, col. 212: “vel de foro si poterant, vel de praediis...sibi abundantiam conquirentes...”.
- <sup>29</sup> *Raimundi de Aguilers Historia Francorum...* P. 235: “Tandem per Dei misericordiam et comitis laborem et episcopi consilium, sic exercitus transivit, ut nullum fame, nullum in aperta congressione ibi perderemus”.
- <sup>30</sup> *Guillaume de Tyr. Chronique...* Lib. I, cap. XVIII: “...centum quadraginta ex eis... in oratorio quodam, quo se gratia consequendae salutis contulerant, igni supposito, combusserunt, reliquis in fugam adactis...” Разумеется, число 140 имеет весьма относительное значение.
- <sup>31</sup> Ibid. Cap. XXVII: “...quidam sacerdos, Godescalcus nomine, natione Theutonicus, Hungariae fine... ingressus est... ad inferendas enormes indigenis se contulerunt injurias; ita ut praedas exercerent, venalia foris illata publicis violenter diriperat, et stragem comitterent in populo, neglectis legibus hospitalitatis...”.
- <sup>32</sup> *Guillaume de Tyr. Chronique...* Lib. I, cap. XVIII: “Viae tamen compendium, quod qui per Hungariam descenderant, certum erit reperisse, propter insolentiam eorum et enormitates nimias, quas frequenter et praeter meritum regionis inferebant habitatoribus, transeuntes qui praecesserant, eis penitus negabatur...”.
- <sup>33</sup> *Alberti Aquensis Historia...* Lib. II, cap. III. P. 340–341: “...aptam et voluptuosam regionem considerantes et venationibus fecundissimam, quam nobilitas delectari et exercari gaudet. ...sumpto arcu et pharetra, gladiis accincti, saltus montanis contiguos ingrediuntur, si forte obvenerit quod configere et persequi catulorum sagacitate valerent...”.
- <sup>34</sup> Ibid.: “Dux vero... educto raptim gladio... misello homini advolat, eripere a dentibus et unguibus lanionis amxiatum festinate...”.
- <sup>35</sup> Ibid.: “Dux... in momento resurgit in pedibus, gladiumque... propriis cruribus implicitum celeriter in ejusdem ferae jugulum rapines et capulo retinens, suras et nervos proprii cruris gravi incisione truncat...”.



- <sup>36</sup> Ibid.: “Dux primum, vulneris dolore... coepit corde deficere... Quem principes... ad castra... detulerunt, medicos pertitissimos ad sanantes et adhibentes... feram verointer se dividentes...”.
- <sup>37</sup> *Le Goff J.* Le désert-forêt dans l’Occident médiéval // *Le Goff J.* L’imaginaire médiéval. P., 1985. P. 59–76. См. рус. пер.: *Ле Гофф Ж.* Пустыня-лес // *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 85–105.
- <sup>38</sup> *Fulcherii Carnotensis* Historia Lib. Iб cap. VIII. P. 172: “Ita Bulgarorum regions, per montium praerupta et loca deserta satis, perreximus”.
- <sup>39</sup> *Raimundi de Aguilers* Historia Francorum... P. 235: “Sclavonia etenim est est tellum deserta et invia, et montuosa, ubi nec feras nec volucres per tres hebdomadas vidimus”.
- <sup>40</sup> *Guillaume de Tyr.* Chronique... Lib. I, cap. VIII: “Est autem regnum Hungariae paludibus interjectis et magnis fluminibus praecinctum, et inaccessible; ita ut, nisi certis loci, et iis vehementer angustis, volentibus introire vel egredi non pateat introitus vel exitus”.
- <sup>41</sup> *Petri Tudebodi* Historia de Hierosolymitano itinere / Ed. J.H. Hill & L. Hill. P., 1977. P. 33–34: “Ipse vero statim apprehendi Rusam civitatem et plurima castra. Nos autem qui remansimus exeuntes unde intravimus in diabolicam montaneam, quae tam nimis erat alta atque angusta, quod nullum nostrorum audebat per tramitem ejus aut per semitam quae in monte patebat ante alium praecire. Illic praecipitabant sese equi, et unus saumerius praecipitabat alium. Milites ergo stabant undique tristes”. См. также: *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum* / Ed. R. Hill. L., 1962. P. 7.
- <sup>42</sup> Ibid. P. 34: “Plaudebant manibus prae nimia tristitia atque dolore, dubitantes quod iacere debuissent de semetipsis et de suis armis, vendentes suos clypeos et loricas nimis optimas, et galeas solummodo per tres aut quinque denarios sive per id quod plus potuerunt habere”.
- <sup>43</sup> Ibid.: “Exeuntes igitur; pervenimus ad quamdam civitatem quae vocatur Marasim”.
- <sup>44</sup> *Odilo Dogilensis* De Profectione Ludovici VII... Lib. II, col. 1213: “...ravis tamen abundant, et fontibus et pratis. Cum transierem regionem istam, aspera mihi montibus videbatur, nunc autem planam judico respecto Romaniae”.
- <sup>45</sup> *Fulcherii Carnotensis* Historia... Lib. I, cap. VIII. P. 173: “Viderunt cacuminal montium perque transitura errant nubibus fere inserta”.
- <sup>46</sup> *Odilo Dogilensis* De Profectione Ludovici VII... Lib. VI, col. 1235: “Deviavit enim in quaedam concava, offendensque montium scopulos, dum eos circuit vel ascendit, non accedit quo volebat, sed alternis vicibus inferno et sideribus propinquabant...”.
- <sup>47</sup> Ibid. Col. 1237: “Mons erat arduus et saxosus, et nobis erat per clivum ejus ascensus, cujus cacumen nobis veidabatur tangere caelum, et torrens in valle concave descendere in infernum”.
- <sup>48</sup> Ibid. Lib. VII, col. 1237: “Lebantur de rupibus praeruptis summaria, obvios quosque sternentes usque in profundum abyssi. Saxa quoque de locis suis mota stragem suam faciebant, sic dum vias quarentes latissime se sparsissent, omnes lapsum proprium vel aliorum fulminationem timebant...”.
- <sup>49</sup> Ibid. Lib. VI, col. 1234: “Nec pratereundum nos in hac via stupentibus indigenis contra morem tres fluvios facile transvadasse, et unumquamque posit nostrum transitum. Illico pluviis inundasse; inde habebatur pro miraculo contra solitum nobis imbres et hiemem pepercisse”.
- <sup>50</sup> *Radulfi Cadomensis* Gesta Tancredi // RHC. Hist. Occ. P., 1866. T. III. Cap. IV. P. 607: “Ad flumen quod Bardal dicitur perducitur... obsistebat eorum transitu fluvius rapax... plurimos terrebat”.

- <sup>51</sup> *Guillaume de Tyr. Chronique...* Lib. II, cap. XIII: “Daemonis ad fluvium rapidum tunc venimus omnes, qui ab incolis loci si vocatur et merito. Vidimus enim in illo quamplures de plebem cum vadare pedetentium sperabant, torrentis impetus, quod nullus cernentium juvare poterat, mersu repentino perere; quia de re multas ibi lachrymas pietate dimisimus; et, nisi equites cum equis dexterariis opem peditibus ferrent, multitudo maxima simili modo ibi vitam finivisset”. См. также: *Fulcherii Carnotensis Historia...* Lib. I, cap. VI. P. 172.
- <sup>52</sup> *Raimundi de Aguilers Historia Francorum...* P. 235: “Ob illam reor causam voluit Deus exercitum suum transire per Sclavoniam, apud Scodram venimus; cum eo comes fraternitatem confirmavit, et multa ei tribuit, ut exercitus secure emere et quarere necessaria posset... Venimus Dircahium...”
- <sup>53</sup> *Fulcherii Carnotensis Historia...* Lib. I, cap. VIII. P. 172. Примечательно, что и русский путешественник игумен Даниил в своих записках указывает расстояния между городами и островами. См.: Путешествие игумна Даниила по Святой Земле в нач. XII в. (1113–1115) / Изд. А.С. Норова. СПб., 1861. С. 5: “от Цареграда по лукоморью 300 верст... а от Петалы до Константинополя 100 верст...”, и т.д.
- <sup>54</sup> *Guillaume de Tyr. Chronique...* Lib. II, cap. IV: “Inter quas Bulgarorum gens inculta, a tractu Septentrionali egressa, a Danubio usque ad Urbem regiam, et iterum ad eodem flumine ad mare Adriaticum, universas occupaverat regions, ita ut confuses provinciarum nominibus et terminis... totus iste tractus qui in longitudine habere dicitur iter dierum triginta in latitudine vero decem amplius”.
- <sup>55</sup> *Odilo Dogilensis De Profectione Ludovici VII...* Lib. II, col. 1212: “Igitur Metis, Wormatia, Wirzeburgis, Ratispona, Patavia civitates opulentissimae tribus dietis a se invicem distant. A postremo nominata quinque dietae sunt usque ad Novam urbem; ab hac, una usque ad portas Hungariae”.
- <sup>56</sup> *Ibid*: “Haec ad quintam dietam, primam sed modicam, ex hoc parte Graeciae civitatem Nit ostendit. Nit. Histernit, Philippopolis, Andrianopolis civitates sunt, quatuor dietis ab invicem dessidentes, et ab ultima usque Constantinopolim sunt quinque”. По хроникам мы также можем подсчитать, что, например, Готфриду Бульонскому потребовалось почти пять месяцев, чтобы пройти от Мозеля до Константинополя (август–декабрь 1096 г.), что Людовик VII вышел из Меца в июне 1147 г. и только в октябре оказался в Константинополе, что Фридрих Барбаросса во время Третьего крестового похода почти 10 месяцев (май 1189–март 1190) потратил на то, чтобы пройти от Регенсбурга до Дарданелл.
- <sup>57</sup> *Ibid*. Lib. II, col. 1212: “In his quae scribimus pro exemplo est descriptio probitatum, pro directione itineris nomina civitatum, pro cautela viatici qualitas regionum. Nunquam enim deerunt sancti sepulchri viatores, eruntque, si placet, de nostris eventibus cautiores”.
- <sup>58</sup> Так, Петр Тудебод, рассказывая читателям о пути через Балканы, не преминул упомянуть Адрианополь – важный транзитный пункт крестоносцев на пути в Византию, а вслед за ним и другие города Фракии и Македонии, в которых путникам пришлось останавливаться, – Касторию, Пелагонию (*Petri Tudebodi Historia...* P. 16: “Deinde vero descenderunt in vallem de Adrianopolim, illicque applicuerunt expectantes gentem suam, donec omnes aequaliter transfretatu fuissent. Tunc exeuntes, inde venerunt... de villa in villam, de castelo in castellum, et de civitate in civitatem, quoadusque pervenerunt in Castoriam... egressique de Castoria, intraverunt in Pelagoniam in qua erat quoddam haereticorum castrum”). О них же упоминает Аноним (См.: *Gesta Francorum...* P. 8). Фульхерий Шартрский, описавший марш крестоносцев к Константинополю, перечислил многие города Фракии и Македонии, такие, как Лукреция, Битолия, Христополис,

- Фессалоники, Панадос, Ираклию и др. (*Fulcherii Carnotensis Historia...* Lib. I, cap. VIII. P. 174–175).
- <sup>59</sup> *Petri Tudebodi Historia...* P. 16: “Omnes igitur transfretaverunt et applicuerunt in Bulgariae partibus. Illicque invenerunt nimiam abundantiam frumenti et vini et alimenti corporis...”.
- <sup>60</sup> См.: *Odilo Dogilensis De Profectione Ludovici VII...* Lib. III, col 1215.
- <sup>61</sup> *Guillaume de Tyr. Chronique...* Lib. I, cap. XVIII: “Regnum Hungariae paludibus interjectis et magnis fluminibus praecinctum”.
- <sup>62</sup> *Ibid.*: “...duae fuerant Daciae: Ripensis iverdelicet... et Mediterranea...Straliciam, Daciae mediterraneae metropolim egregiam, pervenit”; *Raimundi de Aguilers Historia Hierosolymitana...* P. 235.
- <sup>63</sup> *Guillaume de Tyr. Chronique...* Lib. I, cap. XVII: “Est autem Dalmatia longe patens region inter Hungariam et Adriaticum mare sita”.
- <sup>64</sup> См.: *Fulcherii Carnotensis Historia...* Lib. IX, cap. I. P. 177–178: “O quanta civitas nobilis et decora! quot monasteria, quot palatia sunt in ea, opere miro fabrefacta! ...taedium est magnum recitare quanta sit ibi bonorum omnium opulentia, auri scilicet, argenti, palliorum multiformium, sanctorumque reliquiarum...”
- <sup>65</sup> *Odilo Dogilensis De Profectione Ludovici VII...* Lib. II, col. 1211.
- <sup>66</sup> *Ibid.* Col. 1213: “ rivis tamen abundant, et fontibus et pratis”.
- <sup>67</sup> *Ibid.*: “...caetera omis aqua terrae hujus, lacus sunt et paludes te fonts..excepto Danubio qui... multarum regionum divitias... navigio invehit”.
- <sup>68</sup> *Ibid.*: “Hungaria ex haec parte aque lutosa cingitur, ex alia a vero Bogaria amne lucido separator. In medio sui fluvium habet Droam...”.
- <sup>69</sup> *Ibid.*: “Bogaria... pratium est nemorosum, vel nemus pabulosum bonis abundant... Non plana jacet, nec montibus asperatur, sed inter colles vineis et segetibus habilis, rivis et fontibus lucidissimus irrigator...”.
- <sup>70</sup> *Ibid.*: “Nit, Histernit, Philippopolis, Andrianopolis civitates sunt...Quae interjacent plana sunt, villis et castellis, omnibusque bonis rebundantia. Dextra laevaue montes sunt, tam prope ut viedantur, et tam longa ut lata, dives et jucunda planities includatur...”.
- <sup>71</sup> *Ibid.* Lib. III. Col. 1215: “...terramque pulcherrimam et opulentissiam, quae sine interruptione protenditur usque Constantinopolim”.
- <sup>72</sup> *Ibid.* Lib. V. Col. 1221: “Constantinopolis Graecorum gloria, fama dive et rebus ditior, ad formam vel navalis in trigonum ducitur. In interiori angulo Sanctam Sophiam habet, et palatium Constantini, in quo capella est quae sacrosanctis reliquiis honoratur...Ibi palatium, quod dicitur Blachern, fundatur quidem in humili... Exterior ejus pulchritudo fere incomparabilis est, interior vero quidquid de illa dixero superabit...”.
- <sup>73</sup> См. об этом в кн.: *Васильев А.А. Византия и крестоносцы: Эпоха Комнинов и Ангелов.* М., 1923.
- <sup>74</sup> *Raimundi de Aguilers Historia Francorum...* P. 235: “Incolae regionis adeo agrestes et rudes sunt, ut nec commercium nobis nec ducatum praebere voluerint, sed fugientes de vicis et castellis suis, debiles anus et pauperes infirmos qui a longe prae infirmitate sua sequabantur exercitum nostrum, ac si multum nocuissent; ut pecora trucidabant”.
- <sup>75</sup> *Ibid.*: “...ex eis usque ad sex capuit. Quumque propter hoc Sclavi vehementer immineret, et comes sequi exercitum compelletur, erui oculos aliorum, et aliorum pedes abscidi jussit, et nasum et manus aliorum truncare praecepit...”.
- <sup>76</sup> *Guillaume de Tyr. Chronique...* Lib. II, cap. XVI: “Dalmatia... montibus et sylvis, magnis quoque fluminibus pasuis etiam longe lateque diffusas occupata penitus...”

- <sup>77</sup> Ibid.: “Dalmatia... populo ferocissimo, rapinis et caedibus assueto inhabitata; montibus et sylvis, magnis quoque fluminibus, pascuis etiam longe lateque diffusas occupata penitus, ita ut raram habeat agrorum culturam; exceptis paucis, qui in oris maritimis habitant, qui, ab aliis et moribus et lingua dissimiles, latinum habent idioma; reliquis sclavonico sermone utentibus et habitu barbarorum”.
- <sup>78</sup> Ibid. Lib. I, cap. XVII: “...vir christianissimus, rex Calemannus qui, cognito praedicti Galteri adventu, et de ejus edoctus proposito, piam illius commendans intentionem, cum benigne admisit, et, transito suis expeditionibus per Hungariam concessio, publicorum commerciorum gratiam non negavit”.
- <sup>79</sup> Мы характеризуем здесь отношение крестоносцев не к византийскому императору, а к грекам в целом. Известна антивизантийская направленность хроник Анонима и Рауля Канского, враждебно относившихся к византийскому императору. См.: *Radulfi Cadomensis Gesta Tancredi...* P. 609–613; *Gesta Francorum...* P. 30–40.
- <sup>80</sup> *Odilo Dogilensis De Profectione Ludovici VII...* Lib. VI, col. 1234: “de navibus escas ad suum libitum charas vendebant, et pauperes in tam longe itinere auro et argento, armis et vesibus spoliabant...”.
- <sup>81</sup> Ibid. Lib. III, col. 1215: “Graeci autem suas civitates et castella observabant, et per murum funibus venalia submittebant, sed nostrae multitudini non sufficiebat victus tali mora ministramus”.
- <sup>82</sup> Ibid. Lib. VI, col. 1234.
- <sup>83</sup> Ibid. Col. 1232: “...et ut sciant posetri Graecorum dolosa facinore, nostra infortunia prosequeremur”.
- <sup>84</sup> Ibid. Lib. III. Col. 1216: “Ubi cum tabernis insedissent Alemanni, malo auspicio adfuit jocular, qui licet eorum linguam ignoraret, tamen sedit symbolum dedit, bibit, et post longam ingurgitationem, serpentem quem praecantatum in sinu habebat extrahit, et scypho terrae imposito superponit, et sic inter eos quorum mores et linguam nesciebant, caeteris lusibus joculariis sese frangit...”.
- <sup>85</sup> Ibid.: “Scelusque unius omnibus imputant, dicentes quod eos occidere Graeci veneno volebant...”.
- <sup>86</sup> Ibid.: “Turbatur urbs tumultu suburbii, et dux cum turba suorum ut sedaret turbam foris inermis sed festinus egreditur. Turbatus autem a vino et furore oculus Alemannorum non arma videt, sed cursum. Unde causa pacis accurrentibus occurrunt irati, putantes a se homicidii vindicam exigi. Illi autem fugientes in urbem recepti sunt...”.
- <sup>87</sup> См.: *Balard M. Les Transports des Occidentaux vers les colonies du Levant au Moyen âge // Maritime Aspects of Navigation / Ed. K. Friedland (Quellen und Darstellungen zur Hansischen Geschichte. Neue Folge; T. XXXIV). Köln, 1989). P. 4–5; Richard J. Le transport d’Outremer des croises et des pelerins (XII–XV ss.) // Orient et Occident au Moyen âge: contacts et relations (XII–XV ss.) L., 1976. P. 27–30.*
- <sup>88</sup> *Mollat du Jourdain M. Les problèmes navals de croisade // Cahiers de civilisation médiévale. Poitiers, 1967. T. X, N 3–4. P. 360.*
- <sup>89</sup> *Mollat du Jourdain M. Europa und das Meer. München, 1993. S. 240.*
- <sup>90</sup> *Jean de sire de Joinville. Histoire de Saint Louis / Ed. N. de Wailly. P., 1874. P. 127: “...cil est bien fol hardis, qui se ose mettre en tel peril atout autrui chedel ou en pechée mortel; car l’on se dort le soir là où on ne sait se l’on on se traouvera ou font de la mer au matin...”* Страх умереть в море усугублялся тем, что в Средние века было распространено представление о том, что утопленники не смогут принять участие в Страшном суде, на котором состоится воскресение плоти, потому что их тела невозможно найти на дне морском. См.: *Mollat du Jourdain M. Europa und das Meer. S. 244.*

- <sup>91</sup> [Pseudo-]Brocardus. Directorium ad passgium faciendum // Documents arméniens. P., 1906. T. 2. P. 411–412 : “Habet enim difficultatem quantum ad (omnes) homines et specialiter quantum ad Gallicos et Teotonicos, qui in mari non fuerint assueti; ad motum enim maris et agitationes varias et procellas nimium affliguntur et efficiuntur sepius sine sensu, ita quod frequenter judicari possunt mortui plusquam vivi. Preter hoc subita mutacio aeris, fetor maris, cibaria insipida atque grossa, aque fetide et corrupte, pressura hominum, strictura loci, suricies leci et cetera (talìa multa nimis)...”.
- <sup>92</sup> Ibid. P. 412: “Sunt eciam aliquando tempestates incredibiles, insperate, ex quibus sequitur debilitas corporum, defeccio virium, depericio virtutum, fractio animorum, propter que ab impedimento tam sancta vie proposito plurimi retardantur vel a jam incepto foristam revocantur”.
- <sup>93</sup> Peregrinationes tres. Saewulf. Iohannes Wirziburgensis. Theodorus / Ed. R.B.C. Huygens. Turnhout, 1994. P. 61–62: “Modo vos obsecro, omnes amici mei dilectissimi, expansis in altum manibus plaudite, iubilate Deo una mecum in voce exultationis, quia fecit mecum in omni itinere meo misericordiam qui potens est : sit nomen eius benedictum ex hoc nunc et usque in saecula...”.
- <sup>94</sup> Lettres de Jacques de Vitry / Ed. R.B.C. Huygens. Leiden, 1960. P. 78: “Navem autem sanus et incolumis cum sociis meis et rebus meis salvus ingressus sum; vos autem instanter orate pro me et pro meis, ut deus perducatur nos ad portum Acconensis civitatis”.
- <sup>95</sup> Контракты пассажиров с марсельскими судовладельцами сохранились в документах, изданных Бланкардом: *Blancard L. Documents inédits sur le commerce de Marseille*. Marseille, 1885.
- <sup>96</sup> *Balard M.* Op. cit.; *Richard*. Op. cit.
- <sup>97</sup> *Richard J.* Op. cit.
- <sup>98</sup> Lettres de Jacques de Vitry... P. 77–78: “Quinque loca michi et meis comparavi, scilicet quartam partem castelli superioris, in qua manducarem et in libris meis studerem et de die, nisi cum tempestas esset in mari, manarem; conduxì unam cameram, in qua cum sociis meis de nocte dormirem, conduxì aliam cameram, in qua vestimenta mea reponerem et victualia michi per septimanam necessaria collocarem, conduxì aliam cameram, in qua servi mei iacerent et cibum michi prepararent, conduxì locum alium, in quo equi mei, quod transire feci, reponerentur. In vero navis vinum meum et biscocum et carnes et alia fere ad tres menses victui meo sufficientia collocari feci...”.
- <sup>99</sup> *Jean sire de Joinville*. Hi stoire de Saint Louis. P. 71 : “Le jour que nous entrâmes dans nos vaisseaux, l'on fit ouvrir la porte du vaisseau, et l'on mit dedans tous nos chevaux que nous devons mener outre-mer; et puis l'on referma la porte et on la lucha bien...”.
- <sup>100</sup> Ibid. P. 126–127: «Notre maître nautonnier cria à ses nautonniers, qui etaient à la proue du vaisseau, et leur dit: “Votre besogne est-elle prête? Et ils repondirent: “Oui, sire; que les clerks et les prêtres s'avancent”. Aussitôt qu'ils furent venus, il leur cria: “Chantez, de par Dieu!”. Et ils s'ecrièrent tout d'une voix: “Veni, Creator Spiritus!” Et le maître cria a ses nautonniers: “Faites voiles, de par Dieu!” Et en peu de temps le vent frappa sur les voiles, et nous eut enlevé la vue de la terre, tellement que nous ne vîmes que le ciel et l'eau; et chaque jour le vent nous eloigne des pays...».
- <sup>101</sup> *Alberti Aquensis Historia Hierosolymitana*... P. 675: “Interea frater Regis de Norwegiae, Magnus nomine, in plurimo apparatus, in multa armature, in manu robusta, in buzis sexaginta, in decem milibus virorum pugnatorum, per biennium in circuitu spaciosi maris a regno suo enavigans”.
- <sup>102</sup> Ibid.

- <sup>103</sup> *Lettres de Jacques de Vitry...* P. 80: "...magnum et valde metuendum periculum".
- <sup>104</sup> *Ibid.* P. 81: "Tunc clamor magnus factus est omnium, et lacrimae plorantium et peccata sua confitentium in utraque navi audiebantur".
- <sup>105</sup> *Ibid.* P. 81: "Ex una autem navi mutuo persiliebant in aliam, secundum quod unus nave, alteram credeat frtiorum et alius aliam; alii vestimenta sua deponere et quod habebant in auro et argento, si forte natando evadere possent, sibi alligabant".
- <sup>106</sup> *Ibid.* P. 80: "Ex violentia autem collisionis navis nostra, ad sinistram partem aliquantum obliquata, ad exteram partem saxum reliquit, navis vero reliqua cum iam vicine scopulo confringenda et submergenda foret, submissis veils et projectis anchoris substitit et quasi miraculose per gratiam Dei evasit illesa".
- <sup>107</sup> *Ibid.* P. 81: "Dominus autem navis nostre volebat omnes paupers de navi nostril eicere et in insula relinquere eo, quod victualium sufficientiam non habebat, ego vero valde supplicabam et quod adhuc misericordiam dei expectaret et paupers mortis periculo non exponeret".
- <sup>108</sup> *Ibid.*: "...dominus immisit nobis subto tempestatem validam".
- <sup>109</sup> *Ibid.*: "Prora autem navis nostre nunc attollebatur ad sidera, nunc in abissum mergebatur".
- <sup>110</sup> *Ibid.* P. 82: "Hec autem tempestat per duos dies et duas noctes continue duravit ita, quod quidam ex nostris, dum ventorum impetum vix possent sustinere, quidam autem per timore mortis non manducabant nec bibebant".
- <sup>111</sup> *Ibid.*: "...nullus enim in navi nostra audebatur ignem accendere".
- <sup>112</sup> *Ibid.*: "Quoniam vero timebamus ne aqua nobis deficeret, lintheamina nostra ad pluviam extendebamus ita, quod duplex commodum reportabamus: dum lintheamina nostra ablueremus et aquam ablutionis biberemus".
- <sup>113</sup> *Ibid.* P. 82: "...multi enim cum lacrimis ad confessionem venerunt, ut per multis annos in peccatis permanserant".
- <sup>114</sup> *Ibid.* P. 82: "Meractores autem et potentes signum cruces de manu mea receperunt, quibus ad Dominum clamantibus immisit nobis dominus aeris serenitatem et venti commodum...".
- <sup>115</sup> *Peregrinationes tres. Saewulf.* P. 59: "III Idus Iulii, hora egyptiaca sicut nobis postmodum evenit: nisi divina nos defenderet clementia, omnes summersi essemus".
- <sup>116</sup> *Ibid.* P. 59: "Postea vero ivimus Brandic ibique iterum die aegyptiaca".
- <sup>117</sup> *Ibid.* P. 61: "...sed septem noctes tanta tempestate et periculo fuimus devicti, quod fere omni spe evadendi private essemus".
- <sup>118</sup> *Ibid.*: "Mane quoque surgente sole apparuit etiam litus de potu Ioppen coram oculis nostris, et quia tanta turbatio periculi nos in desolatione contristavit, gaudium improvisum et desperatum laetitiam in nobis centuplicavit".
- <sup>119</sup> *Ibid.* P. 62: "Nam eadem die qua appulimus quidam dixit michi, ut credo defice: "Domine, hodie litus ascende, ne forte, hac nocte vel diluculo tempestate supervenientes, cras ascendere non possis".
- <sup>120</sup> *Ibid.*: "Me autem ascendente mare turbabatur, crevit commotio et facta est tempestat valida".
- <sup>121</sup> *Ibid.* P. 62: "Dum enim illuc pervenimus, vidimus tempestatem altitudinem superexcellere montium, corpora quidem innumerabilia hominum utriusque sexus summersorum in litore miserime iacentia aspeximus".
- <sup>122</sup> *Ibid.*: "Sed qui preter rugitum maris et fragorem navium quicquam audire potuit? *Ibid.*: "Clamorem etenim populi sonitumque omnium turbare excessit".
- <sup>123</sup> *Ibid.* P. 63: "Non diu illud aspeximus antequam violentis undarum vel fluctuum anchorae lapsere, funes vero rumpebantur, naves autem, severitate undarum laxatae, omni spe evadendi erepta nunc in altum elevatae, nunc in ima detrusae

paulatim de profunditate tandem in arenam vel in scopulos proiciebantur; ibi vero de latere in latus miserrime collidebantur, ibi minutatim a tempestate dilacerabantur”.

<sup>124</sup> Ibid. P. 63: “...qualis oculus intuentium tam durus atque palideus a fletu se posset retinere?”

<sup>125</sup> Balard . Op. cit. P. 27–39.

<sup>126</sup> Peregrinatores medii aevi quatuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Willebrandus de Oldenburg / Ed. J.C.M. Laurent. Leipzig, 1864. В этих записках паломников практически нет описаний пути, но много рассказов о святыхнях.

<sup>127</sup> Dufourcq Ch.-E. L'impossible voyage en Terre Sainte // Les croisades. P., 1988. P. 23.

<sup>128</sup> Mollat du Jourdain M. Op. cit. P. 351.

<sup>129</sup> Fulcheri Carnotensis Historia Lib. III. Cap. LIX, 2. P. 812.

<sup>130</sup> О символических представлениях и страхах, связанных с морем, см.: Mollat du Jourdain M. Europa und das Meer. S. 240–250.

<sup>131</sup> См.: Continuation de Guillaume de Tyr de 1229 a 1261, dite de Manuscript de Rothelin // RHC. Hist. Occ. P., 1859. Т. 2. По существу он представляет собой продолжение хроники Гийома Тирского на старофранцузском языке.

<sup>133</sup> Continuation de Guillaume de Tyr... P. 571–572: “Li maronnier qui sont saige et pourveant en tiex choses, font, quant il les voient, armer les genz qui sont dedenz les nes et estouper leur oreilles qu’il n’oient goute . En tel maniere pueent traire et lancier d’arconz et d’arbalestes a des, tant que eles sont loing. Et quant eles s’aprouchent et aerdent es nes, il les pueint feriir de coustiaux et de haichez, et, d’espees et d’autrez arnez”.

<sup>133</sup> Ibid. P. 572: “Caribidis si est unz autrez perilz de la mer. Li ancien dient que ce sont li nombril de la mer, et coumunement l’apele l’en le gouffre. La en droit englout la tere et l’abisme de la mer.car il n’est nule nef ne autre chose terrienne qui aprouchast de la, qui ne fist erraument ravie et partie et perie em cel asorbuissement et engloutie oveccques les iaues de la mer en abisme”.

<sup>134</sup> Ibid. P. 572: “Un autre peril a en la mer, car il i a granz roches et hautes, qui aparent par de desus la mer, et en tiez louz i a assez qu’elles n’aperent mie. Quant force de vent mainne la nef cele part, et ele i hurte par aucune aventure, en grant peril est d’affondrez et de pecoier. Aucune foiz est il avenu ou li cornonz de la nef devant se lance suer la roche, qui est couverte de la mer, et li autrez cornonz demeure et vaucre par mi la mer. En cele maniere perissent les nes, telz foiz est”.

<sup>135</sup> Еще одна большая опасность – это, по словам аббата Ротелена, брызжущие огненными искрами горы, которые извергают сильный огонь и пламя, а затем это пламя возвращается в них через kloкочущие и пылающие пещеры и рвы (Ibid. P. 573: “Un autre peril i a des montaingnes qui vouchent et gietent honz granz feuz et granz flambes, et apres les ranglিতে et retraient a eles dedenz leur cavernez touz boillanz et touz ardanz et dedenz leur fosses...”). В этом случае, возможно, имеются в виду извержения вулканов.

<sup>136</sup> См.: Olschki L. L’Asia di Marco Polo. 1940; Richard J. L’Extrême Orient légendaire au moyen âge. S.l., 1957.

<sup>137</sup> Historia Hieriosolymitana // Gesta Dei per Francos. Hannover, 1611. Cap. LXXXII. P. 1097: “Nonnulli autem ex his quos animi vanitas, et inconstantiae levitas impellebant, non tam causa devotionis loca Sancta visitui peregre procedebant, quam causam curiositatis et novitatis ad partes sibi incognitas, transmigrabant ut mira et inexpertis stupenda, quae de partibus Orientis audierant, non sine mango labore probarent...”.

*О.И. Тогоева*

## ПУТЕШЕСТВИЕ КАК МИССИЯ В ЭПОПЕЕ ЖАННЫ Д'АРК

История Жанны д'Арк не является путешествием в строгом смысле этого слова. И все же для современников событий именно с него она началась, им же могла и закончиться. Анализу этих двух путешествий и посвящена данная статья.

\* \* \*

О первом путешествии Жанны д'Арк – из Домреми в Вокулер, а оттуда – в Шинон, на встречу с дофином Карлом – хорошо известно не только специалистам. Оно произошло на самом деле и описано в воспоминаниях спутников Жанны, в ее собственных показаниях на процессе 1431 г., а также в некоторых других источниках, речь о которых пойдет ниже. В историографии, однако, этому путешествию уделяется обычно крайне мало внимания: по сравнению, к примеру, с собственно “свиданием в Шиноне” в нем не видят ничего примечательного, кроме, пожалуй, фактологической стороны<sup>1</sup>.

Так же мало поначалу волнует это путешествие и современников Жанны д'Арк. В ее эпоху, с их точки зрения, имеются и более значительные вехи: все тот же прием в Шиноне, снятие осады с Орлеана, коронация в Реймсе... Первые намеки на то, что путешествие само по себе тоже представляет интерес, что оно не менее важно для создания определенного образа героини, появляются в письмах, отправляемых весной–летом 1429 г. из Франции различным иностранным государям. Сюда относятся прежде всего послание Персеваля де Буленвилье миланскому герцогу Филиппо-Мария Висконти от 21 июня 1429 г.<sup>2</sup>, письмо Алена Шартье неизвестному государю, датированное июлем 1429 г.<sup>3</sup>, и сообщение анонимного рыцаря-иоаннита, посланное главе его ордена в Иерусалим<sup>4</sup>. Письма эти представляют собой не что иное как пропагандистские сочинения, направленные на то, чтобы убедить симпатизирующих французскому дофину правителей в том, что странная девушка, пришедшая к нему на помощь, достойна внимания и – главное – доверия.

Однако эти отклики на появление Жанны на исторической сцене еще крайне скупы в описании ее первого путешествия. Авторы посвящают ему буквально несколько слов, ограничиваясь указанием на то, что проходило оно по вражеской территории<sup>5</sup>. Безусловно, в их письмах сквозит удивление тем, что девушка смогла



без ущерба для себя и своих спутников проехать через земли, оккупированные англичанами и бургундцами<sup>6</sup>. Но это, скорее, констатация хорошо известного всем факта: как замечает Персеваль де Буленвилье, в Шампани на тот момент только Вокулер “хранил верность королю”<sup>7</sup>.

Ничего “чудесного” или “героического”, столь свойственного, с точки зрения современников, эпохе Жанны, в первых описаниях путешествия в Шинон еще нет (если не считать “достойных удивления предсказаний”, о которых пишет де Буленвилье, никак, впрочем, не раскрывая их содержания<sup>8</sup>). Тем более, нет никаких упоминаний об этом путешествии в документах, предназначавшихся, если можно так сказать, для внутреннего употребления: трактатах теологов Жака Желю и Жана Жерсона, в “Заключении” докторов из Пуатье. Да и сама Жанна на процессе 1431 г. весьма скупо описывает свой путь на встречу с дофином: она лишь перечисляет населенные пункты, которые проезжала (из Вокулера в Сен-Урбан, далее – в Оксер, Сент-Катрин-де-Фьербуа и, наконец, в Шинон), и упоминает, что проделала этот путь беспрепятственно<sup>9</sup>.

Все, однако, меняется на процессе по реабилитации Жанны д’Арк в 1456 г. Здесь, наконец, получают слово те, кто был очевидцем ее отъезда из Вокулера и собственно ее спутники. Один из них, Жан де Нуйонпон, в своих показаниях вообще не затрагивает каких-то иных тем, его рассказ посвящен *исключительно* путешествию в Шинон. По словам де Нуйомпона, оно длилось 11 дней. Путники предпочитали передвигаться по ночам из опасения встретить англичан или бургундцев<sup>10</sup>. За время пути Жан полностью убедился в избранности Жанны, которая посвятила его в суть своей миссии по спасению Франции, а также рассказала о первых откровениях, полученных ею “4 или 5 лет назад”<sup>11</sup>. Еще большее впечатление произвела на него исключительная набожность Жанны, которая стремилась присутствовать на мессе в каждом населенном пункте, который они проезжали<sup>12</sup>. Ее слова и любовь к Господу “воодушевили” Жана<sup>13</sup>, он полностью уверовал в нее и даже стал ее бояться: на редких ночевках он не решался прийтись к ней и не испытывал к ней никакого сексуального влечения, настолько чистой она ему казалась<sup>14</sup>. В заключение Жан де Нуйомпон сообщает, что он всегда был и остается абсолютно уверен, что Жанна была послана Свыше, ибо она “была доброй, искренней, набожной христианкой, достойной и богобоязненной”<sup>15</sup>.

Этот весьма эмоциональный рассказ дополняют показания Бертрана де Пуланжи. Они мало отличаются от показаний Жана де Нуйомпона: второй спутник Жанны также повествует о путешествии в ночное время суток, о страхе перед англичанами и бур-

гундцами, о желании Жанны присутствовать по возможности на всех мессах, об отсутствии у него к ней плотского желания. Однако особый акцент де Пуланжи делает на пророчествах Жанны, которые – и он тому свидетель – исполнились все без исключения: Карл VII получил столь необходимую ему помощь еще до наступления середины поста<sup>16</sup>; он был на самом деле помазан и коронован в Реймсе<sup>17</sup>; наконец, он радушно встретил Жанну и ее спутников в Шиноне, как и обещала девушка<sup>18</sup>. А потому, делает вывод Бертран де Пуланжи, он совершенно уверен, что в ней не было “ничего дурного” и что она была “практически святой”<sup>19</sup>.

Воспоминания спутников Жанны любопытны и весьма показательны. Перед нами не просто описание пути, преодоленного ими за 11 дней. Это в некотором роде рассказ о становлении героя, описанного как герой рыцарского романа, для которого путешествие является одним из обязательных жизненных этапов. Если в рассказе самой Жанны д'Арк ее передвижение из Вокулера в Шинон представлено, скорее, в рамках *точечного* пространства, то в показаниях ее спутников последнее преобразуется в пространство *линейное*. Линейность пространства главного героя вообще, как отмечает А.Д. Михайлов, является характерной чертой средневековой литературы<sup>20</sup>. Однако при этом она связана с ярко выраженной идеей правильного, *праведного* пути как в моральном, так и в буквальном, физическом смысле<sup>21</sup>.

Именно эту особенность восприятия мы и наблюдаем в рассказах Жана де Нуйомпона и Бертрана де Пуланжи: для них Жанна не просто герой, но “практически святая” (*sicut fuisset sancta*), идущая к своей цели, к исполнению своей миссии, с которой постепенно увязывается в откликах современников ее путешествие. Так, один из свидетелей на процессе по реабилитации, Анри Ле Ройе, в доме которого Жанна останавливалась в Вокулере, передает разговор с девушкой накануне ее отъезда в Шинон: “Спросил ее, не боится ли она ехать по вражеской территории, она ответила, что не боится, ибо ее путь предопределен, и Господь укажет ей дорогу, так как она рождена, дабы исполнить эту миссию”<sup>22</sup>. Почти теми же словами 20 лет спустя описывает путешествие Жанны в Шинон в официальной “Истории Карла VII” Тома Базен: “И поскольку она, что кажется вполне правдоподобным, продемонстрировала ему (Роберу де Бодрикуру. – *О.Т.*) некоторые знаки своей миссии, она заставила его поверить ей и исполнить то, о чем просила. Таким образом, велел приготовить для путешествия лошадей, слуг и все необходимое, он отвез ее... к королю Карлу, в Тур”<sup>23</sup>.

То, что перед нами – святая, пусть и не канонизированная официально, но воспринимаемая так самими французами, подтверж-

дается совершенно конкретными деталями в показаниях свидетелей на процессе по реабилитации. В рассказе Жана де Нуйомпона перечислены многие отличительные свойства “настоящего” святого, каким его представляли себе люди средневековья<sup>24</sup>: Жанна, по его словам, была чрезвычайно набожна, имела откровения Свыше, никогда не сквернословила, охотно соблюдала пост и любила ходить к мессе, часто исповедовалась и раздавала милостыню<sup>25</sup>. Она была “чиста” той особой чистотой святости, которая убивает любое сексуальное желание. Наконец, все ее предсказания, как о том свидетельствует Бертран де Пуланжи, исполнялись.

Восприятие Жанны как “практически святой”, а ее путешествия в Шинон – как миссионерского под влиянием материалов процесса 1456 г. утверждается в источниках второй половины XV в. Так, неизвестный автор “Журнала осады Орлеана” почти дословно воспроизводит показания спутников Жанны: он пишет об “огромных и ужасных реках”, которые им пришлось преодолевать, “опаснейших переходах”, которые они совершали между городами и деревнями, находящимися под властью англичан и подвергавшимся “бесчисленным пожарам и разорениям”. Об их “бескрайнем удивлении” от того, что они добрались до Шинона в целостности и сохранности, как и обещала Дева. Об их благодарности Господу за эту милость<sup>26</sup>. Столь же восторженный отклик содержится и в “Хронике Девы”, во многом повторяющей “Дневник осады”. Здесь, однако, для достижения особого драматического эффекта автор дополнительно вводит прямую речь: “Во имя Господа, ведите меня к благородному дофину и не бойтесь, что у нас будут препятствия [на этом пути]”<sup>27</sup>.

Своего апофеоза описание пути в Шинон достигает в “Мистерии об осаде Орлеана”. Главные действующие лица эпизода – все те же Жан де Нуйомпон и Бертран де Пуланжи – начинают здесь с категорического отказа сопровождать Жанну, называя это путешествие “чистым безумием”<sup>28</sup>. Под влиянием девушки, которая предсказывает, что дорога будет совершенно безопасной<sup>29</sup>, они все же соглашаются отправиться с ней, хотя не слишком верят ее обещаниям и считают, что произойдет настоящее чудо, если предприятие удастся довести до конца<sup>30</sup>. И чудо на самом деле происходит: путники пребывают в Шинон, встречаются с дофином Карлом и рассказывают ему о своем путешествии как о “небывалом событии”, в возможность которого они не верили<sup>31</sup>. На той же встрече они дают собственную характеристику главной героини (которая буквально списана со свидетельских показаний спутников Жанны на процессе по реабилитации): она кажется им хорошей, справедливой, весьма достойной и выдающейся личностью,

наделенной даром пророчества<sup>32</sup>, благоразумной и мудрой, прекрасно воспитанной<sup>33</sup> – в общем “самой добротой”<sup>34</sup>.

Итак, к концу XV в. от краткого поначалу и ничем не примечательного описания первого путешествия Жанны д'Арк не остается практически ничего. Удивление авторов удачливостью главной героини на опасном маршруте сменяется восторгом от поистине “чудесного” приключения. Точечное пространство проделанного пути с упоминанием всех населенных пунктов по дороге в Шинон преобразуется в пространство линейное, в значительно большей степени подходящее, с точки зрения рассказчиков, для настоящего героя. Наконец, сама Жанна из никому не известной особы превращается в “святую”, ради исполнения собственной миссии явившуюся с границ обитаемого мира в самый центр ойкумены.

\* \* \*

Примерно в том же ключе работают и те авторы, которые еще при жизни героини начинают строить предположения о ее дальнейшей судьбе, о том, что будет после того, как она исполнит свою миссию во Франции, освободит страну и изгонит англичан.

Центральное место среди сочинений, в которых поднимается эта тема<sup>35</sup>, безусловно, занимает письмо неизвестного итальянского гуманиста, относительно недавно опубликованное Патриком Жилли<sup>36</sup>. Традиция приписывала это сочинение перу одного из наиболее влиятельных венецианских патрициев первой половины XV в. Франческо Барбаро<sup>37</sup>, однако детальное исследование, проведенное французским историком, позволяет полностью отвергнуть эту гипотезу.

Сомнения в авторстве возникают прежде всего потому, что человек, оставивший нам данное, весьма любопытное, свидетельство о первых месяцах эпохи Жанны д'Арк, был чрезвычайно хорошо знаком с политической и военной ситуацией во Франции в 20-х годах XV в. Его осведомленность заставляет предположить, что он не просто бывал в стране, но, возможно, жил в ней в интересующее нас время. Известно, однако, что Франческо Барбаро, будучи одним из наиболее активных венецианских политиков своего времени, никогда не покидал Италии и не посещал Францию<sup>38</sup>. Кроме того, в отличие от автора письма, он проявлял полное равнодушие к французским политическим проблемам, о чем свидетельствуют его письма, сохранившиеся до нашего времени и считающиеся подлинными<sup>39</sup>. Важным обстоятельством представляется и то, что автор письма, подробно останавливающийся на отношениях различных итальянских правителей с французским

королевским двором, ни словом не упоминает о Венеции – родном городе Барбаро. Таким образом, по мнению П. Жилли, известный итальянский гуманист и политический деятель никак не может рассматриваться в качестве автора интересующего нас документа<sup>40</sup>.

Это обстоятельство, однако, никоим образом не мешает нам датировать письмо, причем датировать весьма точно. Вне всякого сомнения, оно было написано уже после снятия осады с Орлеана 8 мая 1429 г. и последовавшей за ним “недели побед” в долине Луары, когда французы из постоянно проигрывавших вдруг “чудесным образом” вновь превратились в победителей благодаря помощи Жанны д’Арк<sup>41</sup>. Упоминание состоявшейся 17 июля 1429 г. коронации в Реймсе<sup>42</sup> указывает, что письмо писалось уже во второй половине лета или, возможно, в самом начале осени 1429 г., когда начались переговоры о заключении перемирия между Карлом VII и герцогом Бургундским Филиппом Добрым, которому автор рекомендует забыть прежние обиды и признать своего законного сеньора<sup>43</sup>. Возможно также, что письмо было написано до 8 сентября 1429 г. – дня неудавшегося штурма Парижа королевскими войсками во главе с Жанной – поскольку не содержит указаний на это событие, но лишь призывает жителей столицы покориться своему суверену<sup>44</sup>.

К вопросу о точной датировке письма мы еще вернемся, а пока обратимся к его содержанию, вернее, к той его части, где неизвестный итальянский автор говорит о пророчествах Жанны, которые она собиралась исполнить. Псевдо-Барбаро называет три такие задачи, и только одна из них и “самая малая” – коронация дофина Карла после изгнания англичан – касается собственно Франции<sup>45</sup>. Остальные две в корне отличаются от “классического” перечня пророчеств Жанны, озвученного в 1456 г. на процессе по ее реабилитации графом Дюнуа: снятие осады с Орлеана, коронация Карла VII, освобождение герцога Орлеанского из плена, освобождение Парижа и Франции<sup>46</sup>. Псевдо-Барбаро значительно больше интересуется, что же будет *после*. Он полагает, что дальнейшая судьба Жанны должна быть связана с более глобальными проблемами – с искоренением Схизмы и новым крестовым походом.

Жанна, пишет Псевдо-Барбаро, отправится вместе с королем на Восток и дойдет до Индии, где создаст единую мировую империю во главе с Карлом, подчиняться которому будут все без исключения народы<sup>47</sup>. Это путешествие станет одновременно крестовым походом, поскольку перед Жанной будет стоять задача расправиться с “массагетами” (т.е. с язычниками), обратить их в истинную веру и спасти христианские святыни в Азии<sup>48</sup>. Создание

империи и удачный крестовый поход, с точки зрения итальянского автора, должны в свою очередь значительно улучшить состояние всей Церкви, сделать ее более сильной, что несомненно произойдет, если она подчинится “единому скипетру” (т.е. преодолет Схизму)<sup>49</sup>. Наконец, все эти усилия должны определенным образом сказаться на положении дел в самой Италии, которую только Жанна сможет избавить от постигших ее несчастий и вернуть ей прежнюю мощь. Автор выражает огромную надежду на это, обращаясь к своей героине: “Только ты можешь нам помочь”<sup>50</sup>. Перед нами, таким образом, предстает совершенно фантастический и ни на чем, казалось бы, не основанный рассказ о втором путешествии Жанны д'Арк, о ее второй миссии – на сей раз по спасению *всего* мира.

Конечно, такое путешествие никогда, как мы знаем, не имело места. Его детальное описание явилось плодом воображения неизвестного автора, а потому до сих пор не привлекало особого внимания специалистов. И все же этот пассаж чрезвычайно любопытен.

\* \* \*

Прежде всего, интерес вызывает не совсем обычное для итальянца видение политической истории, его трактовка роли Франции и конкретно французского короля в судьбе христианского мира. Состояние постоянной конфронтации, в котором пребывали в то время различные итальянские государства, их озабоченность глубоко внутренними проблемами, а также весьма шаткое положение французского монарха не могли не отразиться на тематике произведений, созданных итальянскими гуманистами в первой трети XV в. Идея налаживания тесных отношений с Францией, тем более создания мировой империи во главе с Карлом VII, была им совершенно чужда. В свете недавнего на тот момент конфликта, разгоревшегося между Миланом и Флоренцией, власти которых не уставали обвинять друг друга в попытках привлечь на свою сторону французских союзников, подобный сюжет был бы обречен на провал<sup>51</sup>.

Не стоит, однако, забывать, что наш автор во время создания своего письма (а возможно, и значительно раньше) вероятнее всего проживал во Франции, а не в Италии. И вполне возможно, что идея нового Крестового похода была воспринята им из *французской* политической культуры того времени. Косвенным подтверждением этой гипотезы может служить тот факт, что Псевдо-Барбаро был в 1429 г. не единственным иностранцем, проживавшим на

территории Франции и высказывавшим подобные мысли. И даже не единственным итальянцем. Венецианский купец Джованни да Молино, чьи письма вошли в “Хронику” Антонио Морозини, 12 июня 1429 г. сообщал из Авиньона, что, по его сведениям, коронация дофина Карла состоится в самом ближайшем будущем в Риме (т.е. его должны были короновать как императора)<sup>52</sup>. В письме же от 30 июня да Молино размышлял о “подарках”, сделанных Карлу самим Господом посредством Жанны д’Арк: о коронации, о “возвращении” ему королевства и об “обещании еще лучшего подарка” – завоевания Святой земли<sup>53</sup>.

Идея нового крестового похода действительно широко обсуждалась во французском обществе в 80–90 годы XIV в.<sup>54</sup> Свое отражение она нашла, в частности, в знаменитом “L’Arbre des batailles” (1386–1389), сочинении Оноре Бове<sup>55</sup>, писавшего о необходимости ведения войны против сарацин, издании специальной папской буллы для организации нового похода на Восток и о законном праве короля Иерусалима сражаться за свои владения. Бове, правда, полагал, что миссионерская деятельность среди язычников была бы предпочтительнее открытых военных действий<sup>56</sup>, однако не все его современники разделяли подобные взгляды<sup>57</sup>. Так, Филипп де Мезьер в своем “Epistre lamentable et consolatoire” (1397 г.), адресованном герцогу Бургундскому, королям Франции и Англии, а также всем добрым католикам, прямо призывал к новому крестовому походу и излагал собственные взгляды на организацию войска, дабы на этот раз победа осталась за ним. Он призывал европейских монархов отомстить за позор и унижение, которым подверглась христианская вера<sup>58</sup>, ставя им в пример их славных предков – Карла Великого, Людовика Толстого, Людовика Святого<sup>59</sup>. Ту же мысль последовательно развивал, к примеру, Эсташ Дешан, писавший в 1395 г.: “Правители мира, я взываю к вам и умоляю / помочь мне покорить сарацин, / Я – закон, будьте на моей стороне, / Чтобы завоевать сердце Святой земли”<sup>60</sup>.

Идея нового крестового похода поддерживалась и устной традицией – прежде всего так называемым “пророчеством Сивиллы”, заимствованным из Византии и хорошо известным на Западе<sup>61</sup>. В легенде речь шла о последнем золотом веке христианских народов, объединенных под властью императора. В роли последнего в разные периоды истории видели то короля Артура, то Карла Великого, то Фридриха Барбароссу. Вследствие ослабления германской Империи с конца XIII в. на эту роль стали активно претендовать французские короли<sup>62</sup>. Уже в правление Филиппа IV Красивого, также вынашивавшего планы мирового крестового похода, Пьер Дюбуа в своем трактате “De recuperatione Terrae sanctae” (1306)

подробно рассматривал саму возможность избрания французского монарха императором. Именно у Дюбуа “пророчество Сивиллы” впервые было названо “пророчеством о втором Карле Великом”, который отвоеует Святую землю, соберет под своей властью все народы, и будет править ими из своей новой столицы в Иерусалиме<sup>63</sup>.

Весьма активно проблема крестового похода обсуждалась и при дворе Карла VI. Идти на Восток и покончить со Схизмой его призывали французские визионерки Констанция из Рабастана и Мария Авиньонская<sup>64</sup>. Посетивший страны Западной Европы в 1399–1400 г. император Мануил Палеолог (которого поддерживал папа Бонифаций IX) прямо просил Карла VI о помощи, но согласия на новый поход не получил<sup>65</sup>. Ухудшение же внутривосточной обстановки в начале XV в., как принято думать, свело практически на нет дискуссию по данной проблеме во Франции<sup>66</sup>. И все же полностью о ней не забыли. Свидетельство тому – творчество Кристины Пизанской, которое имеет для нас особое значение.

\* \* \*

Проблема спасения и сохранения христианской веры постоянно возникает в политических сочинениях французской писательницы<sup>67</sup>. Уже в “*Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*” (1404) Кристина пишет о том, что именно на французских королях издавна лежит забота по наведению порядка в Церкви и что Карл V делал все для устранения Схизмы и установления всеобщего мира среди христиан<sup>68</sup>. Что же до крестового похода, то, вспоминая визит в Париж императора Римской империи Карла IV, она замечает, что театральное представление на тему взятия Иерусалима Готфридом Бульонским, данное перед двумя монархами, должно было послужить им “добрым примером”<sup>69</sup>. Для нас, однако, значительно больший интерес представляет развитие темы крестового похода, данное Кристиной Пизанской в ее последнем, вероятно, произведении – “*Ditié de Jeanne d’Arc*”<sup>70</sup>.

Как и ее предшественники, Кристина увязывает тему искоренения церковной Схизмы с походом на Восток, который предпримет французский король ради покорения неверующих, еретиков и сарацин<sup>71</sup>. В Святую землю, которую он завоюет, его поведет Жанна д'Арк, и вместе они обретут там славу<sup>72</sup>. Идея создания единой христианской империи оказывается также весьма близка автору: она воспроизводит в своем “*Ditié*” пророчество о втором Карле



Великом – “Карле, сыне Карла”, который должен стать “великим господином всех королей” и “императором”<sup>73</sup>.

Как представляется, непосредственным толчком для включения темы крестового похода в “Ditié” могло послужить знаменитое письмо Жанны д’Арк, адресованное англичанам и отосланное из Пуатье 22 марта 1429 г. В этом послании, похоже, содержится намек на возможность организации совместной военной кампании против неверных. Жанна призывает герцога Бедфорда прекратить сопротивление и обещает (в случае, если он проявит благоразумие), что он сможет присоединиться к ней и всем французам и совершить “самое лучшее деяние, которое когда-либо случалось в христианском мире”<sup>74</sup>.

Если речь на самом деле шла о крестовом походе, то Кристина Пизанская, вне всякого сомнения знакомая с содержанием письма<sup>75</sup>, могла воспользоваться этой идеей и развить ее в своем последнем сочинении, причем сформулировать ее настолько полно и ясно, как не удавалось сделать никому из французских авторов первой половины XV в.<sup>76</sup> Тем более, никто из них не увязывал такой поход с миссией Жанны д’Арк. Именно это обстоятельство делает особенно интересным сопоставление двух существующих описаний воображаемого путешествия Жанны на Восток и позволяет поставить вопрос о непосредственном влиянии “Ditié de Jeanne d’Arc” на сочинение Псевдо-Барбаро.

\* \* \*

Любопытно, что тема крестового похода – не единственное, что сближает письмо неизвестного итальянского автора и “Ditié”. Прежде всего, одинаковым оказываются форма и принцип построения двух произведений. Кристина после небольшого пролога (присутствующего и у Псевдо-Барбаро) обращается по очереди к различным действующим лицам современности, как будто также пишет им письмо<sup>77</sup>. Причем список основных адресатов у двух авторов совпадает. Это ключевые фигуры Столетней войны: Карл VII<sup>78</sup>, Жанна д’Арк<sup>79</sup>, которым авторы предсказывают скорую и безусловную победу, а также англичане<sup>80</sup>, их союзники-бургундцы со своим герцогом<sup>81</sup> и жители Парижа, которым надлежит сдаться на милость законного французского короля<sup>82</sup>. Важным представляется и то, что ни один из этих адресатов не является главным для наших авторов, все они в равной степени интересны Кристине и Псевдо-Барбаро.

Идентичностью построения сходство двух интересующих нас произведений, однако, не исчерпывается. Их тематика также оказывается чрезвычайно близкой.

В частности, одинаковым представляется обращение авторов к врагам Франции – англичанам, которым и Кристина, и Псевдо-Барбаро обещают гибель, если те не прекратят военные действия и не поймут, что Господь выступает на стороне их противников<sup>83</sup>. Так же оценивают наши авторы и действия бургундцев, которые вполне могут превратиться в “рабов англичан”, если не остановятся, в ином случае всех их ждет ужасный конец<sup>84</sup>. Наконец, обращаясь к жителям Парижа, Кристина Пизанская и Псевдо-Барбаро призывают их покориться своему законному суверену, просить его о прощении, заключить с ним мир и достойно принять его в своем городе<sup>85</sup>.

Что же касается самой Франции, то оба автора с восторгом констатируют, что она возрождается, вновь обретает силу после стольких лет унижений. “Видал ли кто-нибудь, – вопрошает Кристина, – нечто столь удивительное... то, что судьба Франции (которую считали погибшей) изменится?”<sup>86</sup>. Те же чувства разделяет и Псевдо-Барбаро: “Кто не знает, – пишет он, – в каком положении пребывал французский король еще совсем недавно? Париж был захвачен... а все земли вокруг попали под власть англичан”<sup>87</sup>.

Счастливыми изменениями в своей судьбе страна, по мнению обоих авторов, обязана Жанне д'Арк. Кристина выражает надежду на то, что она “развяжет веревку, столь крепко связывающую Францию” и “установит мир на земле, униженной войной”<sup>88</sup>. Псевдо-Барбаро также уверен, что девушка “поддержит свою страну, восстановит ее имя и былую славу”<sup>89</sup>. Только ей, полагают авторы, может довериться Карл VII: он должен принять ее помощь в деле отвоевания собственной страны, которое обязательно произойдет<sup>90</sup>. А вслед за тем наступит и черед империи, во главе которой Карл окажется также благодаря своей помощнице<sup>91</sup>.

Однако наибольший интерес, с точки зрения близости двух произведений, вызывает оценка личности самой французской героини. И Кристина, и Псевдо-Барбаро называют ее пастушкой и совершенно недвусмысленно уподобляют ее библейским героям-пастухам, также в свое время действовавшим по указанию Свыше<sup>92</sup>. И если данное сравнение является одним из наиболее распространенных во французских и иностранных сочинениях, посвященных Жанне д'Арк, начиная уже с 1429 г.<sup>93</sup>, то другая аналогия, используемая нашими авторами, встречается в это время очень редко. Воздавая хвалу Жанне, Кристина пишет о том, что она “даст Франции напиток сладкого и питательного молока мира”, т.е. уподобляет ее самой Богородице – единственной непорочной деве, способной одновременно выступать в роли матери<sup>94</sup>.

Она видит в Жанне главного защитника страны – ее “чемпиона”, которому сам Господь дал силы и могущество<sup>95</sup>.

Сравнение с Богородицей – одно из излюбленных в творчестве Кристины Пизанской, она использует его, в частности, в письме к Изабелле Баварской (1405 г.), когда призывает королеву стать “матерью и защитницей своих подданных” – такой же, какой была Дева Мария для всего христианского мира<sup>96</sup>. Та же тема поднимается в “*Prière à Notre-Dame*” (1414 г.), где Кристина молит Богородицу о помощи французскому королю<sup>97</sup> и о спасении Франции от бед, в которые ввергла ее “дама Ева”<sup>98</sup>. Отождествление с Богородицей Жанны д’Арк, явившейся к Карлу VII с той же целью, выглядит таким образом в “*Ditié*” совершенно логично.

Уподобление Деве Марии вообще со временем становится одним из главных (и наиболее интересных) в эпосе французской героини<sup>99</sup>. Однако в 1429 г. к нему прибегают еще не многие. Имя Богородицы появляется в уже знакомом нам письме рыцаря-иоаннита, точная датировка которого неизвестна<sup>100</sup>. Еще одно упоминание мы встречаем в письме Джованни да Молино, посланном из Авиньона в Венецию 30 июня 1429 г.<sup>101</sup> Эти отклики, однако, не могли быть известны в самой Франции, ибо предназначались иностранным адресатам. Таким образом, кроме Кристины Пизанской никто в 1429 г. не использовал данное сравнение применительно к Жанне – за исключением Псевдо-Барбаро, который повторяет слова французской писательницы, говоря, что Жанна, руководствуясь полученными свыше указаниями, спасет свой народ, как это случилось в свое время с блаженной Девой Марией<sup>102</sup>.

Именно это обстоятельство – наравне с использованием темы крестового похода, который возглавит Жанна д’Арк, – и дает возможность предположить, что Псевдо-Барбаро (кем бы он ни был на самом деле) был знаком с “*Ditié de Jeanne d’Arc*”, что он использовал в своем письме его структуру и некоторые темы<sup>103</sup>.

\* \* \*

Решение вопроса о заимствовании упирается, однако, в проблему датировки двух интересующих нас произведений. Как уже было сказано выше, время создания письма Псевдо-Барбаро известно нам достаточно точно – это вторая половина лета 1429 г. Что касается “*Ditié*”, то днем его окончания принято считать 31 июля 1429 г. – дату, которую поставила сама Кристина Пизанская в конце своего сочинения<sup>104</sup>. В это время писательница уже много лет жила в королевском доминиканском монастыре в Пуасси, куда бежала в 1418 г. из Парижа, занятого бургундскими вой-

сками. Это вынужденное заточение никоим образом, надо полагать, не мешало ей находиться в курсе всех главных политических событий страны. До 1425 г. основным информатором Кристины оставался ее сын Жан де Кастель, исполнявший обязанности секретаря дофина Карла<sup>105</sup>. Да и позднее, очевидно, она не утратила связей с королевским двором, о чем свидетельствует ее знакомство с “Заключением” из Пуатье (март 1429 г.) и трактатом Жака Желю “Dissertatio” (май–июнь 1429 г.), посвященными оценке личности и деяний Жанны д'Арк и оказавшими большое влияние на “Ditié”<sup>106</sup>. В том же 1429 г. в монастыре в Пуасси жила сестра Карла VII, Мария Французская, что дает современным исследователям повод предполагать, что последнее произведение Кристины стало известным при дворе очень быстро<sup>107</sup>. Об этом говорит и тот факт, что уже осенью того же года “Ditié” читали на территориях, все еще находившихся под властью англичан, например в Сансе<sup>108</sup>.

Таким образом, предположение о возможном влиянии поэмы Кристины Пизанской на сочинение Псевдо-Барбаро кажется мне вполне допустимым. Как следствие, оно позволяет датировать письмо неизвестного итальянца еще точнее. Если считать, что оно было написано не позднее 8 сентября 1429 г. (т.е. до штурма Парижа королевскими войсками), то и появиться ранее 31 июля 1429 г. оно также не могло. Соответственно, время его создания относится к концу августа – самому началу сентября 1429 г.

\* \* \*

За этими увлекательными гипотезами мы, однако, несколько позабыли о нашей главной теме – о путешествии как миссии, как времени становления героя, его душевного и нравственного роста. И если в случае с путешествием в Шинон такой смысл путешествия сознательно *post factum* формируется свидетелями на процессе по реабилитации, то в случае с вымышленным путешествием на Восток (тема, по понятным причинам не получившая никакого развития после казни Жанны в 1431 г.) миссионерский характер мероприятия очевиден сразу.

Путешествие в Святую землю, в представлении людей Средневековья, совсем не обязательно предполагало ведение войны. Скорее, оно рассматривалось как возможность спасения души, обретения небесного Иерусалима, т.е. как восхождение к Богу<sup>109</sup>. Соответственно, смерть в крестовом походе воспринималась как совершенно определенный тип *мученичества*, самым известным и ярким примером которого являлась судьба Людовика Святого.

С этой точки зрения, особенно интересно, что и Жанна д'Арк, по замыслу Кристины Пизанской, также должна была найти свою смерть в Святой земле<sup>110</sup>. Таким образом она совершенно ясно уподоблялась главному “светскому” святому и патрону средневековой Франции<sup>111</sup>.

Не менее важной оказывалась и идея церковной реформы, борьбы со Схизмой, которая также прекрасно укладывалась в рамки крестового похода, символизирующего борьбу за истинную веру. Обращение язычников и, наконец, создание мировой христианской империи “прочитывались” здесь не только как одна из составляющих миссионерской деятельности, но и как вполне логичный ее итог.

Именно эта составляющая в рассказах о двух путешествиях Жанны д'Арк – реальном и вымышленном – и делает возможным их сопоставление. Эти описания, сколь разными путями они ни создавались и сколько бы ни отстояли друг от друга во времени, преследовали одну и ту же цель. Они призваны были подчеркнуть *избранность* главной героини, ее выдающиеся морально-нравственные качества, божественность ее миссии, ее угодность Богу, ее почти святость.

Роднит эти два сюжета и то место, которое они занимают в эпопее Жанны д'Арк, вернее, та функция, которая отводилась бы им в этом эпическом сказании, будь оно когда-либо записано. Первое путешествие являлось бы здесь своеобразной *завязкой* истории, предвещающей ее последующее развитие, дающей определенные подсказки о характере и личности будущей героини. Описание второго служило бы не менее логичной *развязкой* истории, ее достойным основным содержанием эпилогом. Ведь оба путешествия Жанны на самом деле в большей или меньшей степени были плодом фантазии ее современников, оба были “привязаны” к ядру ее эпопеи – тем немногим реальным фактам ее биографии, которые знали рассказчики<sup>112</sup>. Именно в этом заключается близость двух проанализированных выше эпизодов в эпопее Жанны д'Арк, дающих возможность их сопоставления и изучения и выводящих нас на значительно более серьезную проблему восприятия французской героини как миссионерки и как святой уже в первой половине XV в.

<sup>1</sup> Исследователей прежде всего интересует вопрос о том, когда именно (какого числа какого месяца) Жанна покинула Вокулер и когда она достигла Шинона и встретила с дофином Карлом. Подробнее см.: *Райцес В.И.* “Свидание в Шиноне”. Опыт реконструкции // Казус. Индивидуальное и уникальное в ис-

- тории – 2003 / Под ред. М.А. Бойцова и И.Н. Данилевского. М., 2003. Вып. 5. С. 42–59; Тогоева О.И. В плену у “исторической действительности” // Там же. С. 60–72.
- <sup>2</sup> Lettre de Perceval de Boulainvilliers au duc de Milan Philippe-Marie Visconti // *Quicherat J.* Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc. P., 1849. T. V. P. 114–121.
- <sup>3</sup> Lettre d'Alain Chartier à un prince étranger // *Quicherat J.* Op. cit. P. 131–136.
- <sup>4</sup> Fragment d'une lettre écrite au dos de la précédente // *Quicherat J.* Op. cit. P. 98–100. Ж. Кишра датирует это письмо 1429 г., но более точно времени его создания мы не знаем.
- <sup>5</sup> “Qui venientes, per medios hostes transierunt, nulla repulsa interjecta” (Lettre de Perceval de Boulainvilliers... P. 118); “Atque per rura, per castra, per civitates hostiles et media hostium tela...progressa, tandem ubi rex erat advenit” (Lettre d'Alain Chartier... P. 133).
- <sup>6</sup> “Puella, habitu pastorali induta, et quasi virili, de mandato Dei omnipotentis accessit ad regem per diversa formidabilia itinera, sine violentia, illaesa, illibata, associata cum personis” (Fragment d'une lettre... P. 100).
- <sup>7</sup> “Vaucolors quae sola in Campaniae partibus regi fidem servat” (Lettre de Perceval de Boulainvilliers... P. 118).
- <sup>8</sup> “Sic egit, et multis praeostensis mirandis, jussit eam nobilibus associatam per vias conduci ad regem” (Ibid).
- <sup>9</sup> “Associata uno milite, uno scutifero et quatuor famulis, perrexit ad villam Sancti Urbani et ibi pernoctavit in abbacia. Item dixit quod in illo itinere transivit per villam Autisiodorensem, et ibi audivit missam in maiori ecclesia... Dixit ulterius ipsa Iohanna quod ivit ad illum quem dicit regem suum, sine impedimento; et, cum applicuisset apud villam Sancte Katherine de *Fierbois*, tunc primo misit ad illum quem dicit regem suum, deinceps ivit apud villam de *Chasteau Chinon* in qua ille quem dicit regem suum erat” (Procès de condamnation de Jeanne d'Arc / Ed. par P. Tisset. P., 1960. T. 1. P. 50–51).
- <sup>10</sup> “Et recedendo a dicta villa de Vallis Colore, propter timorem Anglicorum et Burgundorum circumcirca iter existentium, eundo versus regem, ibant aliquando de nocte; et manserunt per viam per spatium undecim dierum, equitando usque ad dictam villam de *Chinon*” (Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc / Ed. par P. Duparc. P., 1977. T. 1. P. 290).
- <sup>11</sup> “Et dicta Puella semper eis dicebat quod non timerent, et quod ipsa habebat in mandatis hoc facere, quia sui fratres de paradiso dicebant sibi ea que habebat agere, et quod erant jamque quatuor vel quinque anni quod sui fratres de paradiso et Dominus suus, videlicet Deus, dixerant sibi quod oportebat quod iret ad guerram pro regno Francie recuperando” (Ibid. P. 291).
- <sup>12</sup> “Etiam itinerando ipsa libenter missas, ut dicebat, audisset, quia dicebat eis: “Si possemus audire missam, bene faceremus” (Ibidem).
- <sup>13</sup> “Dixit insuper idem testis quod dictis ipsius Puella multum credebatur; et ipsis dictis et ejusdem amore divino, ut credit, inflammatus erat” (Ibid.).
- <sup>14</sup> “Et per suum juramentum dixit quod nunquam habuit voluntatem ad eam, neque motum carnalem” (Ibid.).
- <sup>15</sup> “Dixit iterum idem testis quod, tamdiu quamdiu in ejus comitiva fuit, ipsam bonam, simplicem, devotam, bonam christianam, bene conditionatam et Deum timentem reperit” (Ibid.).
- <sup>16</sup> “Ipsa venerat versus ipsum Robertum ex parte Domini sui, ut ipse mandaret dalphino quod se bene teneret, et quod non assignaret bellum suis inimicis, quia ejus Dominus daret sibi succursum infra medium quadragesime” (Ibid. P. 305).

- <sup>17</sup> “Dicendo quod invitis inimicis ejusdem dalphini fieret rex” (Ibid.).
- <sup>18</sup> “Dixit etiam ipse testis quod ipsi manserunt per undecim dies per iter, eundo usque ad regem, tunc dalphinum, et eundo habuerunt multa dubia; sed dicta Johanna semper dicebat eis quod non timerent, quia, ipsis perventis ad villam de Chinon, nobilis dalphinus faceret eis bonum vultum” (Ibid. P. 306).
- <sup>19</sup> “Nec unquam in ipsa vidit aliquod malum, sed semper fuit bona filia sicut fuisset sancta” (Ibid. P. 307).
- <sup>20</sup> Михайлов А.Д. Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. М., 1976. С. 173–180.
- <sup>21</sup> Там же. С. 180; Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Т. II. С. 210–211.
- <sup>22</sup> “Dixit etiam quod, dum ipsa voluit recedere, dicebatur sibi quomodo recederet, propter armatos circumstantes; que respondebat quod non timebat armatos, quia habebat viam suam expeditam; quia, si armati essent per viam, habebat Deum, dominum suum, qui sibi faceret viam ad eundum juxta dominum dalphinum, et quod erat nata ad hoc faciendum” (Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d’Arc. T. 1. P. 299–300).
- <sup>23</sup> “Et, ut verisimile credi potest, signum aliquod sue missionis dedisset, eum ad asscenciendum et ea que poscebat adimplendum adduxit. Unde ipse, paratis ad proficiscendum equis ac famulis ceterisque necessariis que suo convenirent statui, eam... ad Karolem regem Turonum usque perduxit” (*Basin T. Histoire de Charles VII / Ed. par C. Samaran. P., 1964. T. I. P. 128*). Упоминание Тура в качестве конечной цели путешествия является, конечно, ошибкой автора.
- <sup>24</sup> См., к примеру: *Weinstein D., Bell R.M. Saints and Society. Christendom, 1000–1700. Chicago; L., 1982. P. 283–285*.
- <sup>25</sup> “Dixit insuper ipse testis quod ipsa Puella libenter missas audiebat, prout vidit, sepe confitebatur, libenter dabat elemosynas; et dixit testis quod multotiens sibi pecunias ad dandum pro Deo concessit” (Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d’Arc. T. 1. P. 291).
- <sup>26</sup> “Environ ces jours arriva dedans Chinon Jehanne la Pucelle et ceulx qui la conduisoient, fort esmerveillez commant ilz estoient peu arriver sauvement, veuz les perilleux passaiges qu’ilz avoyent trouvez, les dangereuses et grosses rivières que ilz avoyent passées à gué, et le grant chemin qu’il leur avoit convenu faire, au long duquel avoyent passé par plusieurs villes et villaiges tenans le party Angloys... esquelles se faisoient unnumerables maulx et pilleries. Par quoy lors louèrent Nostre Seigneur de la grâce qu’il leur avoit faicte, ainsi que leur avoit promis la Pucelle par avant” (*Journal du siège d’Orléans, 1428–1429. Augmenté par plusieurs documents notamment des comptes de ville, 1429–1431 / Publ. par P. Charpentier et C. Cuissard. Orléans, 1896. P. 46*).
- <sup>27</sup> “Lesquels en feirent grand difficulté, et non sans cause; car il failloit qu’ils passassent par les dangers et périls des ennemis. Ladictte Jeanne congneut bien la crainte et doute qu’ils faisoient; si leur dist: “En nom Dieu, menez-moi devers le gentil daulphin, et ne faicte doute, que vous ne moy n’aurons aucun empeschement” (*Chronique de la Pucelle // Quicherat J. Op. cit. P., 1847. T. IV. P. 206*).
- <sup>28</sup> “Capitaine, c’est grant folye / de voloir cecy entreprendre” (*Le Mistere du siege d’Orleans / Ed. critique de V.L. Hamblin. Genève, 2002. V. 9149–9150*).
- <sup>29</sup> “Enffans, n’ayez de riens soussy. / En nom Dieu, nous eschapperons, / je le vous promés tout ainsi, / n’empeschement ne trouverrons” (*Ibidem. V. 9157–9160*).
- <sup>30</sup> “Je m’en esmerveilleray dont, / et ne puis pas bien cecy croire” (*Ibid. V. 9161–9162*).

- <sup>31</sup> “Ne en ma vie je ne pensoie / arriver sans empeschement, / et avons trouvé plaine voye; / tousjours Anglois, incessamment, / mais onques ne se sont offers / de nous faire nul desplaisir, / par passaiges, ports et travers / du tout, nous en sommes sailliez / de tout mal et de tous perilz, / qui est une chose impossible” (Ibid. V. 9881–9890).
- <sup>32</sup> “Des nouvelles je vous viens dire, / que une pucelle amenons, / juste et bonne, tres chier sire, / et de certain nous le creons, / que en elle trouvé avons / toute parolle veritable, / dont en elle nous esperons / qu'elle soit tres digne et notable” (Ibid. V. 9725–9732).
- <sup>33</sup> “Mes est si prudente et si saige, / nous a convenu l'amener, / par son beau parler et langaige” (Ibid. V. 9865–9867).
- <sup>34</sup> “En elle toute bonté est, / autre chose n'en pourroies dire” (Ibid. V. 9907–9908).
- <sup>35</sup> Подробнее о них: Тогоева О.И. Жанна д'Арк и ее король: взгляд со стороны // Власть, общество индивид в средневековой Европе / Отв. ред. Н.А. Хачатуря; Сост. О.С. Воскобойников. М., 2008. С. 381–397.
- <sup>36</sup> Письмо содержится в сборнике сочинений, принадлежащих различным итальянским гуманистам XV–XVI вв. В единый кодекс, хранящийся ныне в Ватиканской библиотеке (Vat. lat. 6898), эти отдельные тетради были объединены в XVII в. Интересующее нас письмо было написано в XV в., на что указывает его палеографический анализ: Gilli P. L'épopée de Jeanne d'Arc d'après un document italien contemporain: édition et traduction de la lettre du pseudo-Barbaro // Bulletin de l'Association des amis du Centre Jeanne d'Arc. 1996. N 20. P. 4–26; *Idem*. Une lettre inédite sur Jeanne d'Arc (1429) faussement attribuée à Francesco Barbaro, humaniste vénitien // L'Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France. 1997. P. 53–73.
- <sup>37</sup> См. о нем: King M. Umanesimo e patriziato a Venezia nel Quattrocento. Roma, 1986. Т. II. P. 138–144, 462–465.
- <sup>38</sup> Ibid. P. 463.
- <sup>39</sup> Письма Франческо Барбаро были опубликованы полностью еще в середине XVIII в.: Barbaro F. Diatriba praeliminaris in duas partes divisa ad Francisci Barbari epistolas et aliorum ad ipsum epistolae ab anno Christi 1425 ad annum 1453 / Ed. M.A. Quirini. Brescia, 1743. Т. 1–2. Академическое издание см.: Barbaro F. Epistolario / A cura di C. Griggio. Firenze, 1991. Т. 1: La tradizione manoscritta e a stampa. Т. 2: La raccolta canonica delle “Epistole”. Firenze, 1999.
- <sup>40</sup> Gilli P. Une lettre inédite. P. 55–56.
- <sup>41</sup> “Quam vero id pulchrum ac speciosum cernere, quam modo pium ac sanctum mente contemplari puellam ante viros in armatos hostes vadentem. Hique Britani fortissimi multa hominum milia paucis occurebant quibus item rebus accidebat, quod hi per tot annos omnibus preliis victores Galli victi fuerant, nec iam aut animus aut vitus ad vincendum supererat, nisi quantum spei presens femela plusquam virili et audacia referebat” (Gilli P. L'épopée de Jeanne d'Arc... P. 13).
- <sup>42</sup> “Nec putes regiam coronam capiti vel thesauris vel delitiis, sed fide et iustitia pietate convenire et memineris nihil plus Regi quam regiam licentiam obesse” (Ibidem).
- <sup>43</sup> “Te quoque, o Phylippe, pro familiari illa necessari[tudine]... simul ac gentis instituto decet, si quid... parandum sit, veluti rem nepotum... gubernasti. Sic nunc quibus maxime potes auxiliis iuvare, ut in patrium ius ac dignitatem redeant” (Ibid. P. 15).
- <sup>44</sup> “Excipite Parisii Regem vestrum omnem in uno avorum gloriam et dignitatem perspicite, cumulate liliis beatam hanc aulam stipate omnem domum floribus quippe non tam regio decore et quam celesti splendore illustrem” (Ibid. P. 16).
- <sup>45</sup> “Ut fama est, Virgo ipsa e tribus que sunt illi divinitis constituta hoc primum ac minimum dicit pulsus Britanis, Carolum in avito regno collocari” (Ibid. P. 14–15).



- <sup>46</sup> Подробнее см.: *Тогоева О.И.* Исполнение пророчеств: Ветхозаветные герои Столетней войны // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории – 2005 / Под ред. М.А. Бойцова и И.Н. Данилевского. М., 2006. Вып. 7. С. 88–106.
- <sup>47</sup> “Quantum vero idest, o virgo, quod secundum te ac tertium facturam dicis maius quidem Francorum regno maius omnis Gallia maius omni gente. Tunc ab Oceano ad Indos unius imperii regimen constitues quicquid est gentium unius hominis arbitrio, aut alicuius rei publice legibus subiugabis...Denique novam imperii sedem, primumque aliquod rerum caput instituis” (*Gilli P.* *L'épopée de Jeanne d'Arc...* P. 15).
- <sup>48</sup> “Forsan istos massagetas, quorum iugum patimur ad fidem, iam dudum heu tot malis nostris ac probris desertam revocabis, aut in Asiaros revoluta beata et illa nostre salutis monumenta ad pacem ac libertatem restitues” (*Ibid.*).
- <sup>49</sup> “An haec quam cernimus Romane Ecclesie potestas communi sceptro latius regnatura?” (*Ibid.*).
- <sup>50</sup> “Italia antiquis viribus reparanda est... Sola es que tanto malo mediri potes. Equidem spero fore apud nos praecipuam tue potestatis, curam ut ferme Italiam hodie in suis malis natantem miserata restaures” (*Ibid.* P. 15–16).
- <sup>51</sup> Подробнее см.: *Gilli P.* *Au miroir de l'humanisme. Les représentations de la France dans la culture savante italienne à la fin du Moyen Age.* P., 1997. P. 170–175, 225–240.
- <sup>52</sup> “E dapuo questa damixela aver dito [a miser] lo Dolfin vole andar a Roma per farlo incoronar de la so corona de tuta Franza” (*Chronique d'Antonio Morosini. Extraits relatifs à l'histoire de France / Ed. par G. Lefèvre-Pontalis, L. Dorez.* P., 1901. T. 3 (1429–1433). P. 64–66).
- <sup>53</sup> “La glorioxa damixela a promeso a dar al Dolfin, [apreso] de donarli la corona de Franza, uno dono che valerà plu del reame de Franza, et apreso declararli de darly la conquista de la Tere sancte” (*Ibid.* P. 82).
- <sup>54</sup> См., например: *Atiya A.S.* *The Crusade of Nicopolis.* L., 1978. P. 119–125; *Rousset P.* *Histoire d'une idéologie. La Croisade.* Lausanne, 1983. P. 107–109, 131–133.
- <sup>55</sup> Имя этого автора долгое время было принято писать как “Боне” (Bonet), однако исследования последних лет показали, что транскрипция “Бове” является единственно верной: *Lefèvre S.* *Honoré Bovet (ou Bouvet) // Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age / Sous la dir. de G. Hasenohr et M. Zink.* P., 1992. P. 685–686.
- <sup>56</sup> О восприятии крестового похода как “войны ради мира” в XIII–XV вв. см.: *Rousset P.* *Op. cit.* P. 111–127.
- <sup>57</sup> Подробнее см.: *Contamine P.* *L'idée de guerre à la fin du Moyen Age, aspects juridiques et éthiques // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* 1979. P. 70–86; *Richter R.* *La tradition de l'Arbre des Batailles par Honoré Bonet // Romanica Vulgaria.* 1983. T. 82. P. 129–141.
- <sup>58</sup> “Et ce soit dit pour démonstrer, mon très-amé seigneur, que vostre plaie et douleur doit estre commune singulièrement aux roys, aux princes et à toute la crestienté et que vous avés assés de compaignie pour vengier la honte commune et réparer tout ce qui se pourra amender: laquelle chose tout bon crestien doit désirer” (*L'Épître lamentable et consolatoire // Œuvres de Froissart / Ed. Kervyn de Lettenhove.* Bruxelles, 1872. T. 16. P. 444–523, здесь p. 456–457).
- <sup>59</sup> “Mon très-doulx seigneur, il te souviengne de la prouesce en Dieu de tes prédécesseurs, c'est-assavoir de très-preu saint Charlemaigne, de très-vaillant Loys le Gros et du très-vaillant saint Loys” (*Ibid.* P. 458–459). Подробнее о взглядах Филиппа де Мезьера на новый Крестовый поход: *Iorga N.* *Philippe de Mézières et la croisade au XIV<sup>e</sup> siècle.* P., 1896.

- <sup>60</sup> “Princes mondain, je vous requier et proy / Que vous m’aidiez les Sarrasins conquerre; / Je suis la loy, soiez avecques moy / Pour conquerir de cuer la Sainte Terre” (Œuvres complètes de Eustache Deschamps / Publ. par le marquis de Queux de Saint-Hilaire. P., 1878. T. 1. Balade XLIX. P. 138–139).
- <sup>61</sup> Подробнее см.: *Reeves M.* Joachim of Fiore and the Prophetic Future. A Medieval Study in Historical Thinking. Guildford, 1999. P. 59–60, 63, 66–72; *Bouzy O.* Prédiction ou récupération, les prophéties autour de Jeanne d’Arc dans les premiers mois de l’année 1429 // Bulletin de l’Association des amis du Centre Jeanne d’Arc. 1990. N 14. P. 39–47.
- <sup>62</sup> *Zeller G.* Les rois de France candidats à l’Empire. Essai sur l’idéologie impériale en France // *Zeller G.* Aspects de la politique française sous l’Ancien Regime. P., 1964. P. 12–89.
- <sup>63</sup> *Samaran C.* Projets français de croisade de Philippe le Bel à Philippe de Valois // Histoire littéraire de la France. 1981. T. 41. P. 33–74; *Schein S.* The Future “Regnum Hierusalem”. A Chapter in Medieval State Planning // Journal of Medieval History. 1986. T. 10. P. 704–717.
- <sup>64</sup> *Vauchez A.* Jeanne d’Arc et le prophétisme féminin des XIVe et XVe siècles // Jeanne d’Arc. Une époque, un rayonnement. P., 1982. P. 159–168.
- <sup>65</sup> Подробнее см.: *Atiya A.S.* Op. cit. P. 119–120.
- <sup>66</sup> *Ibid.* P. 121; *Gilli P.* Au miroir de l’humanisme... P. 170; *Rousset P.* Op. cit. P. 129.
- <sup>67</sup> См. об этом: *Thomassy R.* Essai sur les écrits politiques de Christine de Pisan. P., 1838. P. XXV–XXXIV; *Gauvard C.* Christine de Pisan a-t-elle eu une pensée politique? // Revue historique. 1973. T. 250, N 2. P. 417–430; *Contamine Ph.* La théologie de la guerre à la fin du Moyen Age: la guerre de Cent ans fut-elle une guerre juste? // Jeanne d’Arc. Une époque, un rayonnement. P. 9–21.
- <sup>68</sup> “Des Crestiens, lesquelz doivent estre tous soubz une mere sainte Eglise... véant, le bon prince, que il ne pouvoit tout le monde de ceste chose appaisier, désirant le bien et la paix universelle de toute crestienté, ains qu’il trespassast, avoit délibéré... que il feroit tant vers les princes de crestienté, que conseil général de tous les prélas seroit assemblé, aucune part, à certain jour” (*Pizan Ch.de.* Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V // Nouvelle collection des mémoires pour servir à l’histoire de France depuis le XIIIe siècle jusqu’à la fin du XVIIIe / Ed. par MM. Michaud et Poujoulat. P., 1836. T. II. P. 3–145, здесь P. 129).
- <sup>69</sup> “Deux entremés y ot: l’un, comme Godefroy de Buillon conquist Jherusalem, laquelle histoire ramentevoir estoit pertinent pour exemples donner à telz princes” (*Ibid.* P. 110). Любопытно, что идейным вдохновителем этого представления, возможно, являлся все тот же Филипп де Мезьер, активный пропагандист нового крестового похода: *Lefèvre S.* Philippe de Mézières // Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age / Sous la dir. de G. Hasenohr et M. Zink. P., 1992. P. 1144–1146.
- <sup>70</sup> *Pisan Ch.de.* Ditié de Jeanne d’Arc / Ed. A.J. Kennedy, K. Varty. Oxford, 1977.
- <sup>71</sup> “En Christianité et l’Eglise / Sera par elle mis concorde. / Les mescreans dont on devise, / Et les herites de vie orde / Destruira” (*Ibid.* V. 329–333).
- <sup>72</sup> “Des Sarradins fera essart, / En conquerant la Saintte Terre, / Là menra Charles, que Dieu gard! / ...Et l’un et l’autre gloire acquerre” (*Ibid.* V. 337–343).
- <sup>73</sup> «Car ung roy de France doit estre / Charles, filz de Charles, nommé, / Qui sur tous rois sera grant maistre. / Propheciez l’ont surnommé / “Le Cerf Volant”, et consumé / Sera par cellui conquereur / Maint fait (Dieu l’a à ce somé), / Et en fin doit estre empreur» (*Ibidem.* V. 121–128).

<sup>74</sup> “Duc de Bethfort, la Pucelle vous prie et vous requiert que vous ne vous faictes pas destruire. Se vous faictes rayson, encore pourrez venir en sa compaignie toù que les François feront le plus biau fait qui oncques fut fait pour la crestienté” (Lettre de la Pucelle aux Anglais // *Quicherat J.* Op. cit. T. V. P. 97–98). Впервые на намек Жанны д’Арк относительно организации похода на Восток в письме к англичанам обратил внимание американский исследователь Келли Де Врис: *DeVries K.* Joan od Arc’s Call to Crusade // *Joan of Arc and Spirituality* / Ed. A.W. Astell, B. Wheeler. N.Y., 2003. P. 111–126. Однако, его предположение, что эта идея уже совершенно эксплицитно выражена в послании Жанны герцогу Бургундскому от 17 июля 1429 г., не выдерживает критики, ибо основывается на единственной фразе из этого письма, в которой французская героиня просит прекратить сопротивление дофину Карлу. Если же ему так хочется продолжать военные действия, замечает она, то пусть он обратит свои силы против сарацин: “Pardonnez l’un à l’autre de bon cuer, entièrement, ainsi que doivent faire loyaulx chrestians; et s’il vous plaist à guerroyer, si alez sur les Sarrazins” (Lettre de la Pucelle au duc de Bourgogne // *Quicherat J.* Op. cit. T. V. P. 126–127). Формулировка данного пожелания заставляет предположить, что перед нами, скорее, фигура речи, нежели ясно высказанное намерение лично отправиться на Восток. Та же неверная трактовка: *Скакальская А.Б.* Бог и мое право // *Процесс Жанны д’Арк. Материалы инквизиционного процесса* / Пер., коммент., сопровод. статья А.Б. Скакальской. М.; СПб., 2008. С. 338–482, здесь С. 347.

<sup>75</sup> См. примеч. 105.

<sup>76</sup> Наиболее известное французское сочинение XV в., посвященное этому вопросу, было написано значительно позднее, в 1451 г., Жаном Жерменом, епископом Шалона, и предназначалось Карлу VII: *Le Discours du voyage d’Oultremer au très victorieux roi Charles VII, prononcé en 1452 par Jean Germain, évêque de Châlon* / Ed. par C. Schefer // *Revue de l’Orient latin*. 1895. Т. III. P. 303–342. Чуть позже, в 1454 г., Филипп Добрый, герцог Бургундский, устроил в Лилле специальный банкет, названный “Обет фазана”, на котором призвал своих вассалов и европейских правителей к новому походу против неверных: *Хачатурян Н.А.* Светские и религиозные мотивы в придворном банкете “Обет фазана” герцога Бургундского в XV в. // *Королевский двор в политической культуре средневековой Европы. Теория. Символика. Церемониал* / Под ред. Н.А. Хачатурян. М., 2004. С. 177–199; *Le Banquet du Faisan 1454: l’Occident face au défi de l’Empire ottoman* / Ed. par M.-T. Caron, D. Clauzel. Arras, 1997.

<sup>77</sup> *Arnaville T.* Structure personnelle du “Ditié de Jeanne d’Arc” (1429) // *Revue des langues romanes*. 1988. Т. 92, N 2. P. 287–291. Форма письма вообще весьма характерна для творчества Кристины Пизанской. Она использовала ее как в поэтических произведениях (*Pisan Ch.de.* Epistre à Eustache des Champs, dit Morel, bailli de Senlis // *Thomassy R.* Op. cit. P. 121–122), так и в политических сочинениях (*Pisan Ch.de.* Epistre à la reine / Ed. par A.J. Kennedy // *Revue des langues romanes*. 1988. Т. 92, N 2. P. 253–264; *Iadem.* Lamentation des maux de la France / Ed. par A.J. Kennedy // *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Age et de la Renaissance offerts à Monsieur Charles Foulon*. Rennes, 1980. P. 177–185).

<sup>78</sup> *Pisan Ch.de.* Ditié... V. 97–120 = *Gilli P.* L’épopée de Jeanne d’Arc. P. 23, 26.

<sup>79</sup> *Pisan Ch.de.* Ditié... V. 161–192 = *Gilli P.* L’épopée de Jeanne d’Arc. P. 16–18, 21, 25–26.

<sup>80</sup> *Pisan Ch.de.* Ditié... V. 305–320 = *Gilli P.* L’épopée de Jeanne d’Arc... P. 24.

<sup>81</sup> *Pisan Ch.de.* Ditié... V. 361–376 = *Gilli P.* L’épopée de Jeanne d’Arc. P. 24–25.

<sup>82</sup> *Pisan Ch.de.* Ditié... V. 425–440 = *Gilli P.* L’épopée de Jeanne d’Arc. P. 26.

- <sup>83</sup> “Vous irés ailleurs tabourer, / Se ne voulez assavouer / La mort, comme voz compaignons, / Que lous pevent bien devouer, / Car mors gisent par les sillons! / Et sachez que par elle Anglois / Seront mis jus sans relever, / Car Dieu le veult, qui oit les voiz / Des bons qu’ilz ont voulu grever!” (*Pisan Ch.de. Ditié...* V. 316–324). “Quid vero adhuc frustra contenditis? Quid tam diu ad aeternas voces reclamatis? Parum ne tot preliis intellexistis non humanis viribus sed prorsus divina virtute ac celesti ferro adversum vos pugnari, nec esse quicquam miserius quam pertinaces iras supreme illi potentiae obicere. Hic igitur hic si sapitis gladios ponite, hic si vitam cupitis vincenti Deo manum date” (*Gilli P. L'épopée de Jeanne d'Arc...* P. 14).
- <sup>84</sup> “Et vous, rebelles rouppieux, / Qui à eulz vous estes adhers, / Or voiez-vous qu’il vous fust mieulx / D’estre alez droit que le revers, / Pour devenir aux Anglois serfs. / Gardez que plus ne vous aviengne / (Car trop avez esté souffers), / Et de la fin bien vous souviengne!” (*Pisan Ch.de. Ditié...* V. 361–368). “Te quoque velim Senonum ducem datas acceptasque iniurias oblivisci nec te ultra sceleratis partibus inferre... Quid tu modo unius puellae sequeris vestigia teque potius delate oportunitati adiungis quam infelici audaciae poenas tuas?” (*Gilli P. L'épopée de Jeanne d'Arc...* P. 14).
- <sup>85</sup> “O Paris tresmal conseillé! / Folz habitans sans confiance! / Aymes-tu mieulz estre essillié / Qu’à ton prince faire accordance? / ...Trop mieulx te feust par suppliance / Requerir mercy. Mal y vises!” (*Pisan Ch.de. Ditié...* V. 433–440). “Excipite Parisii Regem vestrum omnem in uno avorum gloriam et dignitatem perspicite” (*Gilli P. L'épopée de Jeanne d'Arc...* P. 16).
- <sup>86</sup> “Qui vit donques chose avenir / Plus hors de toute opinion / ...Que France (de qui mention / On faisoit que jus est ruée) / Soit, par divine mission, / Du mal en si grant bien muée” (*Pisan Ch. de. Ditié...* V. 73–80).
- <sup>87</sup> “Quis vero nesciat, non dicam annos sed paucos ante quo in loco Rex Francorum esset? Capta dudum Parisia omnique circum provincia in potestatem Brittanorum redacta ac tollerandum fortasse populisi ex calamitate ac perturbatis et desperatis rebus aliud iugum accepisset” (*Gilli P. L'épopée de Jeanne d'Arc...* P. 10).
- <sup>88</sup> “Et toy, Pucelle beneurée, / Y dois-tu estre obliée, / Puis que Dieu t’a tant honorée / Que as la corde desliée / Qui tenoit France estoit liée? / Te pourroit-on assez louer / Quant ceste terre, humiliée / Par guerre, as fait de paix douer?” (*Pisan Ch.de. Ditié...* V. 161–168).
- <sup>89</sup> “Gaude huius merito Gallia liberas iam voces emittite, quibus mos est, divina beneficia memorare: haec tibi Regem confirmat, haec tibi nomen, hec veterem gloriam restituit” (*Gilli P. L'épopée de Jeanne d'Arc...* P. 13–14).
- <sup>90</sup> “En peu de temps; que l’on cuidoit / Que ce feusst com chose impossible / Que ton pays, qui se perdoit, / Reusses jamais. Or est visible – / Ment tien, puis que qui que nuisible / T’ait esté, tu l’as recouvré! / C’est par la Pucelle sensible, / Dieu mercy, qui y a ouvré!” (*Pisan Ch.de. Ditié...* V. 105–112). “Tibi ego quantis possum votis manibus ac literis gratulor, deinceps omnia bene speraveris qui tanto rerum tuarum praesidio niteris non antea cessabitur quam videas omnia expleri, quae sunt huius puellae ministerio facienda” (*Gilli P. L'épopée de Jeanne d'Arc...* P. 13).
- <sup>91</sup> См. примеч. 47, 69.
- <sup>92</sup> “Car, se Dieu fist par Josué / Des miracles à si grant somme, / Conquerant lieux, et jus rué / Y furent maint, il estoit homme / Fort et puissant. Mais, toute somme, / Une femme – simple bergiere – / Plus preux qu’onc homs ne fut à Romme! / Quant à Dieu, c’est chose legiere” (*Pisan Ch.de. Ditié...* V. 193–200). “Quid tum agebas virgo inter pecudes relicta exigui graegis custos mollibus herbis oviculas circumduces?” (*Gilli P. L'épopée de Jeanne d'Arc...* P. 11).

- <sup>93</sup> Райцес В.И. “Пастушка из Домреми”: Генезис и семантика образа // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории – 1996 / Под ред. Ю.Л. Бессмертного и М.А. Бойцова. М., 1997. Вып. 1. С. 251–264.
- <sup>94</sup> McWebb C. Joan of Arc and Christine de Pizan: The Symbiosis of Two Warriors in the “Ditié de Jehanne d’Arc” // *Fresh Verdicts on Joan of Arc*. P. 133–144, здесь P. 140.
- <sup>95</sup> “Considerée ta personne, / Qui es une jeune pucelle, / A qui Dieu force et pouvoir donne / D’estre le champion et celle / Qui donne France la mamelle / De paix et douce norriture” (*Pisan Ch. de. Ditié... V. 185–190*).
- <sup>96</sup> “Encores vous dis-je que, tout ainsi comme le royne du ciel, mere de Dieu, est appellée mere de toute chrestienté, doit estre dicte et appellée toute saige et bonne royne mere et confortarresse, et advocate de ses subgiez et de son pueple” (*Pisan Ch. de. Epistre à la reine*. P. 256).
- <sup>97</sup> “Pour le Roy de France te pri / Qu’en pitié tu oyes le cry / De ses bons et loyaux amis” (*Pisan Ch. de. Prière à Notre-Dame* // Thomassy R. Op. cit. P. 171–181, здесь P. 173).
- <sup>98</sup> “Royne, qui des maux nous lève / Lesquelx nous empétra dame Eve, / Si com saint Augustin raconte, / Tu est celle qui n’es pas tève / A nous expurgier de la cève / De réchié qui trop nous surmonte” (Ibid. P. 174). О противопоставлении Евы и Марии, весьма популярном в средневековой Франции, см.: *Тогоева О.И.* Карл VII и Жанна д’Арк. Утрата девственности как утрата власти // *Историк и художник*. 2005. N 1. С. 154–171.
- <sup>99</sup> В частности, сравнение с Богородицей активно используется на процессе по реабилитации Жанны д’Арк в 1456 г.: оно фиксируется в трактатах парижских теологов – Эли де Бурдейя, Тома Базена, Жана Бошара, Гийома Буйе, Робера Цибуля и Жана Бреалю – высказывавших свое мнение по поводу обвинений, выдвинутых в свое время против Жанны: *Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d’Arc*. T. 2. P. 43, 194, 261, 321, 367, 411. Из светских авторов к сравнению французской героини с Девой Марией прибегает Матье Томассен в “*Registre Delphinal*”, созданном по заказу дофина Людовика (будущего короля Людовика XI) после 1456 г. Однако Томассен прямо ссылается в своем сочинении на “*Ditié*” Кристины Пизанской, откуда, как следует из его текста, он и заимствует интересующий нас образ: “Et j’ay plus tost désiré de mectre icy le traictié de laditte Christine que des autres, afin de tousjours honnorer le sexe féminin par le moyen duquel toute la chrestienté a eu tant de biens: par la pucelle Vierge Marie, la réparation et restauracion de tout le humain lignaige; et par laditte Pucelle Jehanne, la réparation et restauracion du royaume de France, qui estoit du tout en bas, jusques à prendre fin, si ne fust venue” (*Mathieu Thomassin [Registre delphinal]* // Quicherat J. Op. cit. T. IV. P. 310). См. также: *Astell A.W.* The Virgin Mary and the “Voices” of Joan of Arc // *Joan of Arc and Spirituality*. P. 37–60.
- <sup>100</sup> “Adaccessit coelestis Puella et quod ipse pater cunctipotens virgini Mariae prae caeteris praestitit, scilicet ut eam tam pulchram aspicientes, quisque ille esset, qualiscumque et ex vita immorali, dies duxit suos ab omni concupiscentia saeculi” (Fragment d’une lettre... P. 99).
- <sup>101</sup> “E vede con che muodo l’a aidado Dio, chomo per una femena, zioè Nostra donna santa Maria, che salve l’umana generacion, chusy per questa donzela pura e neta l’a salvado la plu bela parte de cristade” (*Chronique d’Antonio Morosini*. P. 80).
- <sup>102</sup> “En virgo, quae caelestium oraculorum fata iussa aperiant, quae tibi facende ac parande salutis mandata revelet. Verum ante omnia, ut intelligas beate illius virginis patrocinium hoc esse, quae sane et aeternum dei omnipotentis filium pro communi

omnium salute peperit. Quid enim mulierem, quid puellam, quid virginem, quae sunt illius divine matris agnomina?” (*Gilli P. L'épopée de Jeanne d'Arc...* P. 8).

<sup>103</sup> В свою очередь это не исключает, что Псевдо-Барбаро мог знать и текст письма Жанны к англичанам и заимствовать оттуда саму идею крестового похода. Однако, на ее проработку, как мне представляется, могла оказать влияние именно поэма Кристины Пизанской.

<sup>104</sup> “Donné ce Ditié par Christine, / L'an dessusdit mil CCCC / Et XXIX, le jour où fine / Le mois de juillet.” (*Pisan Ch.de. Ditié...* V. 481–484). Подробнее об этом см.: *Kennedy A.J., Varty K. Introduction // Pisan Ch. de. Ditié. P. 1–23, здесь P. 1–2.* В современной историографии датировка “Ditié” была оспорена единственным раз, американскими исследовательницами Энн Люткус и Джулией Уокер, которые предложили считать временем окончания поэмы конец августа – начало сентября 1429 г.: *Lutkus A.D., Walker J.M. PR pas PC: Christine de Pizan's pro-Joan Propaganda // Fresh Verdicts on Joan of Arc / Ed. B. Wheeler, C.T. Wood. N.Y., 1996. P. 145–160.* А. Люткус и Д. Уокер посчитали, что в “Ditié” речь идет о том, что Карл VII и Жанна д'Арк уже стоят под стенами Парижа (куда они прибыли в реальности 29 июля 1429 г.), а потому сама поэма не могла быть закончена всего через два дня после этого события. Данная гипотеза основывается, однако, на неверном понимании текста, из которого ясно следует, что королевские войска “еще не дошли” до столицы Франции: “Ne scau se Paris se tendra / (Car encoures n'y sont-ilz mie)” (*Pisan Ch.de. Ditié...* V. 417–418). Ответ Агнуса Кеннеди см.: *Kennedy A.J. La date du “Ditié de Jehanne d'Arc”: réponse à Anne D. Lutkus et Julia M. Walker // Au champ des écritures / Ed. par E. Hicks. P., 2000. P. 749–770.*

<sup>105</sup> *Fraioli D. Joan of Arc: The Early Debate. Woodbridge, 2000. P. 104.*

<sup>106</sup> *Ibid. P. 106–113.*

<sup>107</sup> *Ibid. P. 104.* Как отмечал Бернар Гене, в исключительных случаях королевский гонец мог проезжать в день до 150 км. В среднем же эта дистанция равнялась 50–75 км в день: *Guenée B. Espace et Etat dans la France du bas Moyen Age // Annales E.S.C. 1968. Vol. 31. P. 744–758.*

<sup>108</sup> Это следует из анализа кодекса, хранящегося ныне в Бернской библиотеке (Berne 205), но созданного в Сансе между 1428 и 1430 гг. Текст “Ditié”, скопированный в него вместе с “Заключением” из Пуатье и письмом англичанам Жанны д'Арк, считается самым ранним из дошедших до нас списков поэмы Кристины Пизанской: *Kennedy A.J., Varty K. Op. cit. P. 2–4; Fraioli D. Op. cit. P. 123–125.*

<sup>109</sup> *Луцицкая С.И. Крестовые походы // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. М., 2003. С. 234–239.*

<sup>110</sup> “Là doit-elle finer sa vie” (*Pisan Ch.de. Ditié...* V. 342).

<sup>111</sup> Связь французской героини и Людовика Святого особенно хорошо заметна по более поздним источникам. К примеру, на процессе по реабилитации граф Дюнуа заявлял, что именно Людовик (вместе с Карлом Великим) являлся Жанне в ее видениях и обещал помощь в освобождении Орлеана, о чем она якобы сама говорила свидетелю: «Tunc ipsa Johanna dixit in isto modo... “Non tamen procedi amore mei, sed ab illo Deo qui, ad requestam sancti Ludovici et sancti Karoli Magni, habuit pietatem de villa Aurelianensi, nec voluit pati quod inimici haberent corpus domini Aurelianensis et villam ejus”... Considerato preterea quod illa juvencula asserebat in visione habuisse quod sancti Ludovicus et Karolus Magnus orabant Deum pro salute regis et illius civitatis» (Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc. T. 1. P. 318–319). Та же информация затем повторылась в “Хронике Девы” (*Chronique de la Pucelle. P. 208, 219.*)

<sup>112</sup> Ср.: “Пространственно-временная система художественного произведения в известном смысле может рассматриваться как фон сюжетного повествования, соотносящий отдельные сюжетные единицы и целые сюжетные образования не только между собой, но и с элементами, лежащими *вне данного текста и вне данной системы* (вплоть до реального времени и географического пространства)” (Неклюдов С.Ю. *Время и пространство в былине // Славянский фольклор*. М., 1972. С. 19; курсив мой – О.Т.).

*Л.А. Пименова*

ПУТЕШЕСТВЕННИК, “ФИЛОСОФЫ”  
И “ДОБРЫЕ ДИКАРИ”: ЭКСПЕДИЦИЯ  
Ж.-Ф. ДЕ ЛАПЕРУЗА, 1785–1788 гг.

Экспедиция Жана-Франсуа де Гало де Лаперуза, отправившаяся в августе 1785 г. из Бреста на двух кораблях “Буссоли” и “Астролябия”, стала одним из самых ярких эпизодов истории географических открытий XVIII в. Она неординарна от начала и до конца. В ее подготовке непосредственное участие принимал лично король Людовик XVI, хотя биографы короля зачастую склонны преувеличивать эту роль: в частности, обычно они приписывают составление адресованных Лаперузу инструкций лично королю. Действительно, этот документ озаглавлен “Записка короля, призванная служить особой инструкцией г-ну Лаперузу”, но изначально его составил не монарх, а морской офицер Шарль-Пьер д’Эвре де Флёрё, с мнением которого король весьма считался (о чем может свидетельствовать то, что в 1790 г. Людовик XVI назначит его морским министром, а в 1791-м – воспитателем дофина). Затем король внимательно просмотрел инструкции, составленные Флёрё, и внес в них множество поправок, так что окончательный текст можно считать плодом их совместной работы. Во время экспедиции Людовик постоянно следил за ее ходом и читал все присылаемые Лаперузом отчеты. В его кабинете имелась карта с маршрутом экспедиции Лаперуза, и король наносил на нее рядом с изначально намеченным маршрутом тот, который в действительности проделали корабли, согласно полученным сведениям. А известия приходили регулярно вплоть до февраля 1788 г., когда экспедиция находилась на побережье Австралии в заливе Ботани-Бей. После того как связь с Лаперузом прервалась, уже во время Революции, в 1791 г., когда, казалось бы, думать надо было совсем о другом, по инициативе короля Учредительное собрание постановило снарядить два корабля “Поиск” (“Recherche”) и “Надежда” (“Espérance”) под командованием капитана Брюни д’Антрекасто на поиски пропавшей экспедиции Лаперуза. Экспедиция 1791 г. вернулась ни с чем. Трагический конец экспедиции Лаперуза долгое время оставался загадкой: обломки “Астролябии” нашёл Дюмон д’Юрвиль в 1827 г., а то, что осталось от “Буссоли”, которой командовал сам Лаперуз, было обнаружено лишь в 1964 г. Очевидно, оба корабля потерпели крушение на рифах Ваникоро, маленького островка архипелага Санта-Крус, который в то время еще не был известен и отсутствовал на картах<sup>1</sup>.



Экспедиция Лаперуза хорошо документирована. Во-первых, существуют упомянутые выше инструкции, составленные Флёрё и исправленные королем. Во-вторых, сохранился путевой дневник Лаперуза. Оригинал дневника, который мореплаватель вел на борту “Буссоли”, погиб вместе с ним в кораблекрушении. Но всякий раз во время стоянок в портах, направляя морскому министру письма с отчетами, карты и рисунки, Лаперуз отсылал вместе с ними и копии очередных глав своего дневника<sup>2</sup>, и так продолжалось вплоть до прибытия кораблей в Ботани-Бей. Дневник переиздавался многократно. Впервые он был издан по постановлению Исполнительной Директории в 1797 г.<sup>3</sup> Публикацию осуществил Луи-Антуан Детуф, барон де Миле-Мюро, военный инженер и артиллерийский офицер, при Директории занимавший пост военного министра. Последние издания относятся к 1985 и 2005 гг.<sup>4</sup> Современные издания, конечно, являются более точными и выверенными, но и старое, самое первое издание не утратило своего значения до сих пор, несмотря на ряд имеющихся в нем неточностей и купюр. При подготовке публикации Миле-Мюро имел доступ ко всем архивным документам и, помимо самого дневника (т. 2–3 издания Миле-Мюро), издал еще и документы о подготовке экспедиции (т. 1), официальные и частные письма как самого Лаперуза, так и некоторых других членов экспедиции (т. 4). Эти письма составляют третью основную группу документов, освещающих историю экспедиции Лаперуза. Из сопоставления всех этих источников вырисовывается весьма рельефная и многоплановая картина.

Путешествие было призвано исполнять многообразные функции. О них свидетельствуют заглавия пяти частей полученных Лаперузом инструкций: “План путешествия, или проект плаванья”, “Предметы, относящиеся к политике и торговле”, “Действия, относящиеся к астрономии, географии, навигации, физике и различным отраслям естественной истории”, “О поведении, коего следует держаться с уроженцами стран, куда будут заходить два фрегата”, “О мерах предосторожности ради сохранения здоровья экипажей”.

С одной стороны, маршрут и задачи экспедиции были распланы подробнейшим образом. С другой, – предписания не носили обязательного характера. По предложению самого короля, первая часть инструкций завершалась примечанием, что все указания относительно маршрута должны по ходу дела сообразовываться с обстоятельствами, состоянием экипажей и кораблей, наличием продовольствия. Здесь было прямо сказано: “Его величество, полагаясь, таким образом, на опыт и мудрость г-на Лаперуза, дозво-

ляет ему вносить изменения, кои он сочтет необходимыми, в случаях, кои не были предусмотрены”<sup>5</sup>.

Итак, первой, открыто провозглашенной целью экспедиции были научные открытия в области географии, этнографии, ботаники, медицины. Для ее обозначения официально использовалось такое понятие, как *путешествие с исследовательскими целями* (un voyage de découvertes), имеющее главной целью “расширение человеческих знаний”<sup>6</sup>. Только что (1783) закончилась Война за независимость североамериканских колоний. Конкуренция между Францией и Англией продолжалась мирными средствами, в том числе и не в последнюю очередь за международный престиж державы, передовой в деле науки и просвещения. Англия в этом отношении была явно впереди: за 1764–1780 гг. англичане совершили восемь путешествий на кораблях Адмиралтейства, французское правительство за эти годы организовало только две экспедиции (Л.-А. де Бугенвиля в 1766–1769 и И.-Ж. де Кергелена в 1771–1774 гг.); престиж Англии как морской державы особенно подняли плаванья Джеймса Кука. Лаперуз своим плаванием призван был продолжить дело Кука и если не затмить его славу, то, во всяком случае, стать с ним вровень. Исследовательская программа экспедиции Лаперуза была амбициозной и включала исследование западного побережья Северной Америки, восточного побережья Азии и прилегающих островов Японского и Охотского морей, островов Тихого океана (в частности, Соломоновых островов). То есть ему предписывалось обследовать те “белые пятна”, которые еще оставались на карте мира после плаваний Кука. Экспедиция получила обширную научную программу помимо географических открытий: предполагалось провести астрономические, ботанические, зоологические исследования. Для этого на борту имелись большая библиотека, множество приборов для научных исследований, были оборудованы лаборатории.

Королевские инструкции содержали также набросок большой программы того, что можно было бы назвать “этнологическими исследованиями”. Лаперузу предписывалось “изучать климат и всякого рода производство на различных островах океана, куда он будет подходить, узнавать нравы и обычаи местных уроженцев, их культ, форму правления, их способ ведения войны, их вооружение, их морские суда, особый характер каждого племени, что у них может быть общего с другими дикими нациями и с цивилизованными народами и, главным образом, что у каждого из них есть особенного. На тех островах, где уже побывали европейцы, он попытается узнать, различают ли местные жители посещавших их представителей разных наций, и постарается выяснить, какое

мнение сложилось у них о каждой в отдельности. Он посмотрит, как они используют различные товары, металлы, орудия, ткани и прочие предметы, завезенные к ним европейцами”<sup>7</sup>. Скажем сразу, выполнить эту программу до конца было нереально, особенно в части представлений аборигенов о разных европейских нациях, хотя бы просто в силу языкового барьера.

Четвертая, “гуманитарная” часть инструкций короля (“О поведении, коего следует держаться с уроженцами стран...”) вызвала, пожалуй, наибольшие споры среди историков. Биографы Людовика XVI склонны были расценивать ее как проявление свойственной королю филантропии<sup>8</sup>. Исследователи же собственно плавания Лаперуза видели в ней лишь заботу о безопасности участников экспедиции<sup>9</sup>. Представляется, что если внимательно и непредвзято прочесть эту часть инструкций, то вторая точка зрения выглядит более обоснованной. Стала уже знаменитой заключительная фраза этой главы инструкций: “Его величество сочтет за наисчастливейший успех экспедиции, если она сможет завершиться, не стоив жизни ни одному человеку”<sup>10</sup>. Ее обычно цитируют, говоря о гуманистических устремлениях короля. Но из контекста, в который она помещена (выше речь идет об ответственности Лаперуза за сохранность вверенных ему судов и за жизнь французских моряков) совершенно очевидно, что имеется в виду неохотливость беречь всеми средствами жизнь и здоровье членов экспедиции. Что же касается аборигенов, то Лаперузу предписывалось соблюдать все возможные меры предосторожности, никогда не терять бдительности, не сходить на берег вооруженными, но, в то же время, использовать “все честные способы, дабы установить связь с местными жителями”<sup>11</sup>, и прибегать к силе только в случае крайней необходимости. Инструкция на сей счет вменяла в обязанность Лаперузу “предписать всем членам экипажей жить в добром согласии с местными обитателями, пытаться завоевать их дружбу добрым и уважительным обхождением и запретить им под страхом самых строгих наказаний употреблять силу, чтобы отнять у жителей то, что они откажутся уступить добровольно. Г-н де ла Перуз во всех случаях должен проявлять большую мягкость и человечность в отношении различных народов, коих он посетит в ходе своего путешествия”<sup>12</sup>. Но эти требования проявлять человечность диктовались не абстрактными филантропическими принципами, а вполне прагматическими соображениями: мореплаватели попадут в непривычную для себя обстановку, окажутся в явном меньшинстве в окружении местного населения, и потому в их же интересах, чтобы это окружение было дружественным, а не враждебным. Надо сказать, что первое время сам Лаперуз разде-

лял такой подход и во всем следовал инструкциям. Более того, он был убежденным сторонником гуманного обращения с местным населением. Об этом говорит его поведение во время Войны за независимость Америки. В ходе кампании в Гудзоновом заливе в сентябре 1782 г. французы разрушили два английских форта, после чего командовавший одним из кораблей Лаперуз позаботился оставить оружие для обитавших в окрестностях индейцев-охотников. В донесении он так объяснил свой поступок: “Мы дали дикарям всё, что они хотели взять... человечность не позволяет мне оставаться равнодушным к их будущей судьбе...”<sup>13</sup> Но впоследствии, как мы увидим, под воздействием трагических обстоятельств его тактика изменилась.

В то же время, французским мореплавателям полагалось нести “дикарям” блага европейской цивилизации и “употребить с усердием и заинтересованностью все средства, способные улучшить их состояние, снабдить их страны полезными овощами, фруктами и деревьями из Европы; научить их это сеять и выращивать; показать им, как использовать эти дары, призванные в изобилии произрастить плоды, необходимые народам, кои получают почти всю свою пищу от земли”<sup>14</sup>. Стоит отметить, что эта часть инструкций носила совершенно умозрительный характер и применить ее на практике редко удавалось: аборигены, с которыми пришлось столкнуться членам экспедиции Лаперуза, не только не занимались земледелием, но и вообще мало пользовались плодами земли, а питались, в основном, рыбой.

Помимо научно-исследовательских, экспедиция преследовала политические цели, обусловленные конкуренцией на морях, в первую очередь с Англией, и призвана была защищать военно-политические интересы Франции. Исходя из этих целей, Лаперуз должен был сообщать в морское министерство подробную информацию о заморских владениях других стран (Англии, Португалии, Голландии, России, Испании). В инструкциях особо оговаривалась необходимость изучить состояние португальских колоний (важность этой задачи была обусловлена тем, что Португалия являлась союзником Англии) на Мадейре и Сантьягу: выяснить, каковы там силы португальцев и как идет торговля этих колоний с разными странами, в первую очередь с Англией. Лаперузу также вменялось в обязанность разузнать, что происходит на острове Триндади: эвакуировались ли оттуда англичане и пришли ли на их место португальцы; поселились ли англичане в Новой Зеландии и что представляют собой их поселения. Ему следовало собрать сведения о положении голландцев на Молуккских островах, о проникновении туда англичан и о голландской колонии на мысе

Доброй Надежды. Кроме того, он должен был обследовать русские поселения и торговые фактории на Алеутских и других близлежащих островах, собрать сведения о мореплавании и торговле русских в этом регионе и установить, не проникли ли русские на американский континент. Несмотря на то что Испания, согласно Фамильному пакту (1761), была союзницей Франции, Лаперузу предписывалось собрать информацию об испанских колониях: о состоянии, силе и характере испанских поселений и торговли на северо-западном побережье Америки, на Марианских и прилегающих к ним островах; изучить возможности развития торговли пушниной между французами и индейцами в этом регионе; узнать, проникли ли испанцы на Каролинские острова.

С разведывательными были тесно связаны торговые цели экспедиции: конкуренция с Англией и защита торговых интересов Франции вызывали потребность в изучении перспектив китобойного промысла, торговли пушниной и основания французских торговых факторий. С целью развития китобойного промысла Лаперуз должен был выяснить возможности основания французских поселений на островах в южной части Атлантического океана. Ему также предписывалось оценить перспективы французских поселений, которые предполагалось создать на Курилах и островах вблизи Камчатки для торговли пушниной. Другой задачей, поставленной перед мореплавателем, было собрать подробную и точную информацию о нынешнем состоянии европейской торговли в Кантоне и изучить вопрос о развитии французской торговли с Японией и Китаем.

“В целом, на всех островах и во всех портах континентов, занятых или посещаемых европейцами, куда он будет заходить, он проведет с осторожностью и насколько это позволят обстоятельства и продолжительность пребывания, всевозможные расследования, чтобы детально разузнать о природе и размахе торговли каждой нации, наземных и морских силах, кои каждая там держит, возможных заинтересованных или дружеских отношениях между каждой из них и местными вождями и населением там, где имеются их поселения, и, в общем, обо всем, что может касаться интересов политики и торговли”<sup>15</sup>, – гласила королевская инструкция. Одним словом, если называть вещи своими именами, перед Лаперузом ставились разведывательные задачи, но при этом в полученных им инструкциях вопросы, касающиеся политики и торговли, стыдливо объявлялись как бы второстепенными по сравнению с научно-исследовательскими целями экспедиции. Они если и были поставлены, то лишь “с тем, чтобы экспедиция, снаряжённая по приказу его величества, содействуя совершенствованию геогра-

фии и расширению навигации, могла бы также осуществлять цели, намеченные в интересах короны и на пользу ее подданным”<sup>16</sup>.

Экспедиция, призванная послужить укреплению международного престижа Франции, готовилась с большим размахом. В королевских инструкциях она именовалась “одним из самых обширных предприятий, кои когда-либо были осуществлены”<sup>17</sup>. И это не пустые слова: общие расходы на её снаряжение составили 1 948 165 ливров<sup>18</sup>. Чтобы оценить величину этих расходов, можно сказать, что весь бюджет морского ведомства в 1788 г. составил 47 280 000 ливров.

История экспедиции Лаперуза – благодаря сохранившимся дневнику и письмам ее участников – дает пищу для размышлений о том, как путешествие открывало путь межкультурным контактам и как осмысление его опыта вело (или не вело) к трансформации привычной для его участников картины мира. В обширной литературе, посвященной экспедиции Лаперуза<sup>19</sup>, эта тема, как мне представляется, затронута в меньшей степени, чем история самого плавания и совершенных в ходе него географических открытий. Между тем, – перечисленные источники содержат богатейший материал на сей счет. Об этом и пойдет речь далее.

XVIII в. был ознаменован тем, что в это время история не только стала, но и была осознана как всемирная. Такой универсализирующий взгляд на человеческую историю ярко проявился в знаменитом труде Вольтера “Опыт о нравах и духе народов” (1756). Дневник Лаперуза – это тоже отчасти “опыт о нравах и духе народов”: обязательным сюжетом на его страницах, посвященных местам, которые довелось посетить мореплавателю, является описание нравов и обычаев туземных народов.

Но это не просто описание, в них неоднократно – прямо или косвенно – поднимается одна из острейших и дискуссионных проблем общественной мысли XVIII в.: взаимоотношения *человека, природы и цивилизации*. Одной из самых популярных конструкций, созданных просветительской мыслью, был миф о “добром дикаре”. Многие философы-просветители, отвергая идею первородного греха, исходили в своих построениях из представления об изначальной неиспорченности человеческой природы. Они утверждали, что человек по природе своей добр, а все пороки суть результаты дурного правления и неправильного общественного устройства. Отсюда следовало, что “природный”, “естественный” человек, “не испорченный цивилизацией”, являет собой образец доброты и нравственности. Другие мыслители возражали, полагая, что лишь прогресс цивилизации несет с собой совершенствование человеческой природы и нравственности. Споры на эту тему нача-

лись в середине века. Наиболее известным примером идеализации “естественного человека” в литературе может служить “Рассуждение о науках и искусствах” (1750) Жан-Жака Руссо. Вольтер, в целом не разделявший такой точки зрения и не раз весьма остроумно ее оспаривавший, все же отдал ей дань, создав образ “не испорченного цивилизацией” человека – индейца-гурона, прозванного Простодушным, – в одноименной повести (1767).

Споры особенно оживились после кругосветного путешествия Луи-Антуана де Бугенвиля (1766–1769). С одной стороны, сам Бугенвиль в опубликованном им “Путешествии вокруг света” (1771) заявлял, что увиденное окончательно убедило его в превосходстве европейской цивилизации. Так, описывая жителей Таити, Бугенвиль отмечал, что народ они доброжелательный, отличаются мягким нравом, их склонность к воровству умеряется робостью, но при этом война между туземцами ведется с крайней жестокостью<sup>20</sup>. Таитяне представляют собой народ чрезвычайно ленивый во всех отношениях, как телесно, так и умственно; они привыкли жить исключительно в свое удовольствие: “Кажется, что для них малейшее размышление – это непосильный труд, и что умственных усилий они избегают еще больше, чем телесных”<sup>21</sup>. Но вопреки взглядам самого Бугенвиля, его путешествие способствовало популяризации мифа о “добром дикаре”. Из плавания он привез живого “доброго дикаря”, уроженца Таити по имени Аотуру, в котором просвещенные парижане увидели столь любезного им “естественного человека”, не отягощенного предрассудками, и Аотуру стал пользоваться бешеным успехом в аристократических салонах.

Дени Дидро обратился к опыту путешествия Бугенвиля, чтобы изложить на его примере принципы естественной морали. Один из персонажей его “Дополнения к Путешествию Бугенвиля” – европеец – восклицает: “Жизнь дикарей так проста, а наше общество – это такая сложная машина!”<sup>22</sup> – и утверждает далее: “Я ручаюсь, что их варварство не так порочно, как наша учтивость”<sup>23</sup>. Другой персонаж Дидро, старик-туземец, говорит Бугенвилю: “Ты, вожак разбойников, пусть твой корабль скорей оставит наши берега. Мы невинны, мы счастливы, а ты способен лишь разрушить наше счастье. Мы следуем чистому природному инстинкту, а ты пытаешься стереть его след в наших душах. Здесь все принадлежит всем, а ты проповедовал нам какое-то различие между твоим и моим. [...] Мы свободны, а ты заронил в нашу землю семена нашего будущего рабства”<sup>24</sup>. Лаперузу была хорошо знакома эта идеализация “естественного человека”, свободного от “пороков цивилизации”, ставшая общим местом в современной ему литературе и публицистике. Описывая в дневнике нравы встреченных им аборигенов,

он постоянно полемизирует с некими “философами”. В литературе встречается утверждение, что под “философами”, чьих имен Лаперуз ни разу не называет, подразумевался один вполне конкретный человек, а именно Ж.-Ж. Руссо<sup>25</sup>. Трудно сказать, на чем основано такое мнение. Лаперуз, наверное, не случайно все время говорит о “философах” во множественном числе. Своими оппонентами он мог видеть не одного только Руссо, но и других просветителей, в частности Вольтера или Дидро. Хотя “Дополнение к Путешествию Бугенвиля” Д. Дидро и было опубликовано только в 1796 г., но в рукописном виде этот текст распространялся в Париже уже начиная с 1773 г., так что Лаперуз имел возможность с ним познакомиться.

Споры о “добром дикаре” не обошли стороной и участников экспедиции Лаперуза. Среди них выявились две противоположные позиции: ученого и моряка. Апологетом добродетелей “естественного человека” выступил физик, минералог и метеоролог Робер-Поль, шевалье де Ламанон. В письме, адресованном морскому министру маркизу де Кастри, шевалье де Ламанон, отдавая должное научному вкладу экспедиции, в качестве главного ее достижения отмечал все же не это, а мирные отношения с местным населением: “Но что всегда будет отличать это путешествие, что составит славу французской нации в глазах философов, современников и потомков, – так это то, что мы посетили народы, считающиеся варварскими, не пролив ни одной капли крови”. Ламанон хвалил Лаперуза за его миролюбие и гуманность по отношению к аборигенам и, хотя и признавал, что “кампания, по правде, еще не окончена”, тем не менее уверенно заканчивал письмо словами: “Наше путешествие докажет миру, что французы добрые, но и естественный человек не злой”<sup>26</sup>. По свидетельству Лаперуза, Ламанон в одной из бесед утверждал, что аборигены лучше европейцев. Цитированное выше письмо Ламанона было написано в январе 1787 г., а 11 декабря произошли трагические события: капитан “Астролябии” Флёрю де Лангль и вместе с ним 11 других членов экспедиции были убиты аборигенами во время высадки на острове Мауна (Тутуила, архипелаг Самоа), еще несколько человек были тяжело ранены и один впоследствии скончался от ран. Мореплаватели высадились на берег, чтобы отправиться к аборигенам за водой и провизией, и на них внезапно напали. Причины нападения не вполне ясны. Один из членов экспедиции, командовавший отступлением участников высадки в бухте острова Мауна, высказал предположение, что они спровоцировали агрессию, дав некоторым аборигенам подарки, и тогда другие – те, кто не получил подарков, – возмутились от зависти<sup>27</sup>.



По мнению исследовательницы экспедиции Лаперуза Катрин Газиелло, после этой трагической истории у Лаперуза сложился “новый образ мыслей” (“le nouvel état d’esprit”)<sup>28</sup>. Разумеется, он был потрясен гибелью товарищей, однако, как мне представляется, принципиального изменения в его образе мыслей в результате случившегося не произошло.

Его позиция оставалась неизменной. Записи в дневнике Лаперуза свидетельствуют о том, что уже с самого начала нравы аборигенов производили на него удручающее впечатление. Нигде он не встретил примеров “естественной морали”. Вот заметки, сделанные в феврале 1786 г., когда мореплаватели высадились на территории испанской колонии в заливе Консепсьон (вице-королевство Чили): кругом процветают лень и воровство, женщины легкодоступны, местное население представляет собой выродившуюся расу. Единственными, кто заслужил добрые слова со стороны Лаперуза, оказались поселенцы в первом поколении, приехавшие из Испании и еще не успевшие “выродиться”<sup>29</sup>.

В апреле 1786 г. экспедиция приплывает на остров Пасхи. Описывая нравы населения, Лаперуз вновь отмечает воровство, испорченность, лицемерие. Об уровне “естественной морали” говорит то, что местные жители насильно приводят к кораблям 13–14-летних девочек и предлагают их за плату французским морякам. Вопреки тому, что было предписано в королевской инструкции, хорошее обращение, “мягкость и человечность” не способствовали установлению дружеских взаимоотношений с людьми, способными понимать только язык силы. Лаперуз сетует: “Мы же, напротив, приплыли на их остров, чтобы делать им добро; мы завалили их подарками; мы обласкали самых слабых, особенно грудных детей; мы засеяли их поля всевозможными полезными семенами; мы оставили в их поселениях свиней, коз и овец, кои, очевидно, будут размножаться; мы ничего не просили у них взамен, – тем не менее они забросали нас камнями и украли у нас все, что сумели унести”<sup>30</sup>.

В июле 1786 г. мореплаватели высаживаются на берег Французского залива (ныне бухта Литуйя-Бей, расположенная на юго-восточном краю Аляски) и видят воровство, лень, праздность, грубые, варварские нравы местного населения. По словам Лаперуза, “образ их жизни, исключаящий всякую субординацию, ведет к тому, что ими постоянно движет страх или месть; они скоры на гнев и на расправу, и я то и дело видел, как они бросаются друг на друга с ножом в руке”<sup>31</sup>.

Описывая эти неприглядные картины, путешественник спорит с кабинетными философами, создавшими миф о “добром дикаре”. Умозрительному теоретизированию он противопоставляет свой без

малого 30-летний опыт мореплавания: “Философы напрасно возмутились бы этой картиной. Они пишут свои книги у камелька, а я путешествую вот уже тридцать лет; я свидетель несправедливостей и коварства народов, которых нам изображают такими добрыми, потому, дескать, что они близки к природе [...]. Как невозможно проникнуть в леса, не прореженные руками цивилизованных людей; пересечь равнины, покрытые камнями, скалами и затопленные непроходимыми болотами; так же нельзя создать общество из естественных людей, ибо это злобные и коварные варвары”<sup>32</sup>.

Лаперуз не увидел у “дикарей” никакой высокой нравственности. “Я бы согласился, наконец, если хотите, что общество не может существовать без каких бы то ни было добродетелей; но я вынужден признать, что не сумел их разглядеть: вечно в состоянии междоусобной распри, безразличные к детям, подлинные тираны своих жен, обречённых без конца делать самую тяжелую работу; я не заметил у этого народа ничего, что позволило бы мне смягчить краски нарисованной картины”, – так пишет он о североамериканских индейцах<sup>33</sup>. В противоположность “философам” с их идеализацией высоких моральных качеств человека, пребывающего в “естественном состоянии” и не знающего о праве собственности, Лаперуз убежден, что отсутствие у туземцев четкого понятия о собственности портит их нравы; следствия этого – повсеместно встречающиеся лень и воровство.

Единственным исключением, объяснения которому он не находит, являются аборигены Сахалина и дальневосточного побережья, где мореплаватели побывали в июле 1787 г. Там Лаперуз с удивлением встретил “цивилизованный народ” (“un peuple policé”)<sup>34</sup>, отличающийся “мягкостью нравов”, “деликатностью манер”, “взаимной привязанностью” и “почти религиозным” уважением к собственности<sup>35</sup>. По его словам, “в полную противоположность всем нашим представлениям, мы встретили у народа охотников и рыболовов, не занимающихся никаким земледелием и не имеющих домашнего скота, манеры, в общем, более мягкие, степенные и умственное развитие, возможно, более широкое, чем у какой-либо европейской нации. Разумеется, познания у образованного класса европейцев во всем намного превосходят те, что есть у двадцати одного островитянина, с которыми мы общались в бухте Лангля: но у народа этих островов знания, в целом, распространены шире, чем среди простых классов у европейских народов; здесь кажется, что все получили одинаковое образование”<sup>36</sup>. Но, правда, и здесь есть свои недостатки – нечистоплотность и нестерпимая вонь, вызванная тем, что эти народы не знают земледелия, основной продукт питания у них – лосось, объедки которого

валяются и гниют повсюду. Впрочем, Лаперуз готов отнестись к этому снисходительно, так как полагает, “что у нации, не имеющей ни скотоводства, ни земледелия, цивилизация не может подняться выше”<sup>37</sup>.

Так что и до трагедии в бухте Мауна Лаперуз не ждал от аборигенов ничего хорошего. Если же говорить о переменах, произошедших в его образе мыслей под впечатлением этих событий, то изменился, во-первых, тон его высказываний о местном населении. Естественно, что под впечатлением от гибели товарищей Лаперуз начал высказываться более эмоционально, резко и с явным ожесточением. Так, например, он стал писать, “что человек почти дикий и в состоянии анархии есть существо более злобное, нежели самые дикие звери”<sup>38</sup>. Во-вторых, – и это более существенно, – изменилось его представление о том, какой тактики следует придерживаться при встречах с туземцами.

После гибели капитана Лангля и его товарищей, Лаперуз раскаивался в том, что слишком точно следовал полученным инструкциям воздерживаться от применения вооруженной силы при встречах с аборигенами. Рассказывая в письме морскому министру о гибели Лангля и Ламанона, Лаперуз пишет, что они “стали жертвами своей гуманности”: они остались бы живы, если бы открыли огонь по аборигенам<sup>39</sup>. Еще более резко и определенно он высказывается в письме, адресованном Флёрё, где заявляет, что “все дикари злобные”, и критикует не только “философов”, но и королевские инструкции: “Мое мнение о нецивилизованных народах сложилось уже давно; мое путешествие лишь укрепило его:

В моих опасностях, я слишком их узнал.

В то же время, я в тысячу раз больше зол на философов, столь превозносящих дикарей, нежели на самих дикарей. Несчастный Ламанон, убитый ими, говорил мне накануне своей гибели, что эти люди лучше нас. Строго соблюдая распоряжения, содержащиеся в моих инструкциях, я всегда обходился с ними с величайшей умеренностью; но признаюсь вам, что ежели мне придется совершить новую кампанию подобного рода, я буду просить других распоряжений. Мореплаватель, покидая Европу, должен смотреть на дикарей как на врагов, по правде говоря, очень слабых, коих было бы невеликодушно атаковать без причины и варварством было бы убивать, но мы вправе их предупредить, ежели у нас возникнут серьезные подозрения”<sup>40</sup>.

Опровергая миф о “добром дикаре”, Лаперуз противопоставляет отвлеченному философствованию знание, полученное опытным путем. Но он не ограничивается описанием всего того, что увидел своими глазами. Он пытается дать объяснение увиденному, и когда начинает объяснять, у него волей-неволей возникает своя “филосо-

фия”. Объяснения он предлагает преимущественно материалистические. Во-первых, суровая природа и необходимость постоянно вести борьбу за выживание порождают грубые нравы, что хорошо видно на примере индейцев Северной Америки: “От природы столь ужасную страну должны были населять жители, столь отличные от цивилизованных народов, сколь только что описанное мною место отличается от наших вспаханных равнин: столь же грубые и варварские, сколь камениста и дика их земля, они живут на ней лишь для того, чтобы ее опустошать; ведя постоянную войну с животными, они пренебрегают всем, что произрастает вокруг”<sup>41</sup>.

Во-вторых, нравы и обычаи Лаперуз связывает с типом хозяйства. Цивилизация и нравственность возникают, когда человек переходит от присваивающего хозяйства (рыболовства, охоты и собирательства) к производящему (земледелию и скотоводству). Особое значение он придает сельскому хозяйству, которое, с его точки зрения, “делая человека домоседом, обеспечивая его пропитанием и внушая ему страх, как бы не была опустошена возделанная им земля, возможно, более, чем любое другое средство, способно смягчить нравы и сделать человека общественным”<sup>42</sup>.

С распространением христианства Лаперуз особых надежд не связывает: опыт работы испанских миссионеров, с его точки зрения, показал, что христианизация не приобщает индейцев к европейской цивилизации. И он признаётся, что является “больше другом прав человека, чем теологом”<sup>43</sup>. А среди прав человека, способных играть цивилизующую роль, на первое место он ставит право собственности, потому что, только получив такое право, каждый индеец начнет усердно возделывать свое поле и таким образом приобщаться к цивилизации<sup>44</sup>.

При этом туземцы не являются, в его глазах, народом, по природе своей отличным от европейцев: они такие же люди, просто исторически они стоят на более низкой ступени развития. Различие между европейцами и “дикарями” не сущностное, а стадияльное. Воюющие друг с другом аборигены находятся сейчас на той стадии развития, на какой европейцы находились в Средние века, когда у них было “феодальное правление”. Вот что он пишет по поводу жителей островов Океании: “Здесь также еще сохранилось феодальное правление: то правление, о коем, возможно, сожалют мелкие тираны, кое оскверняло Европу в течение нескольких столетий и чьи готические остатки сохраняются еще в наших законах, подобно медалям на память о нашем прежнем варварстве; это правление, – скажу я, – наиболее способствует сохранению жестокости нравов, ибо из-за мельчайших интересов деревня идет войной на деревню, а такие войны лишены величия и мужества;

то и дело совершаются обманы и предательства; и в этих несчастных краях встречаешь не великодушных воинов, а одних лишь убийц”<sup>45</sup>. В своих рассуждениях Лаперуз не проводит существенного различия между стадиями “естественной”, первобытной дикости и средневекового феодального “варварства”. Та и другая выступают в его построениях прежде всего как антиподы современной европейской цивилизации.

Таким образом, осуждая кабинетную, умозрительную “философию”, Лаперуз сам не может без нее обойтись. Он наблюдает некие новые жизненные реалии, которые ему нужно вставить в существующие в его сознании интерпретационные схемы, а схемы эти заимствованы из той же просветительской “философии”. И главной из этих схем является представление о едином пути прогресса, по которому идет все человечество. С этой точки зрения, капитан Лаперуз вполне разделял как принципы, отраженные в королевских инструкциях, так и те, что исповедовал – вслед за “философами” – трагически погибший естествоиспытатель шевалье де Ламанон.

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Gaziello C. L'expédition de Lapérouse, 1785–1788 : réplique française aux voyages de Cook. P., 1984. P. 11–12; De Botany-Bay à Vanikoro: Lapérouse en Nouvelle-Calédonie. Communications à l'Académie des sciences d'outre-mer le 27 mai 1988 // Mondes et cultures. P., 1988. T. 48, N 1.*

<sup>2</sup> Во время стоянки на Камчатке осенью 1787 г. он отправил одного из участников экспедиции, дипломата Ж.-Б.-Б. де Лессепа, из Петропавловска во Францию с ценным грузом, содержащим большое количество карт и путевых записей. Проехавший через всю Сибирь Лессепс тоже описал своё путешествие (*Lesseps .-B.-B. de. Le messenger de Lapérouse: Du Kamchatka à Versailles. Barbizon, 2004*).

<sup>3</sup> *Voyage de La Pérouse autour du monde, publié conformément au décret du 22 avril 1791, et rédigé par M.L.A. Milet-Mureau, général de brigade dans le corps du génie, directeur des fortifications, ex-constituant, membre de plusieurs sociétés littéraires de Paris. A Paris, l'an VI de la République – 1798 (1797). T. 1–4.*

<sup>4</sup> *Le Voyage de Lapérouse: 1785–1788: récit et documents originaux / Prés. par J. Dunmore, M. de Brossard. P., 1985. T. 1–2; Voyage autour du monde sur l'Astrolabe et la Boussole / Choix de textes, introduction et notes de H. Patris. P., 2005.*

<sup>5</sup> *Voyage de La Pérouse autour du monde... T. 1. P. 22.*

<sup>6</sup> *Mémoire du Roi, Pour servir d'instruction particulière au sieur de la Pérouse, capitaine de ses vaisseaux, commandant les frégates la Boussole et l'Astrolabe, 26 juin 1785 // Voyage de La Pérouse autour du monde... T. 1. P. 53.*

<sup>7</sup> *Ibid. P. 25.*

<sup>8</sup> *Lever E. Louis XVI. P., 1985. P. 412–413; Girault de Coursac P. et P. Le Voyage de Louis XVI au tour du monde. L'expédition La Pérouse. P., 2000.*

<sup>9</sup> *Gaziello C. Op. cit. P. 76–77.* Кроме того, как подчеркивает исследовательница, нет никаких доказательств, что именно этот раздел был составлен лично королем или по его указаниям; единственный сохранившийся черновик его написан рукой Флёрё, и пометок короля на нем нет.

- <sup>10</sup> Mémoire du Roi... P. 49.
- <sup>11</sup> Ibid. P. 45.
- <sup>12</sup> Ibid. P. 48.
- <sup>13</sup> “Nous avons donné aux sauvages tout ce qu'ils ont voulu emporter... l'humanité ne me permet point de n'être pas touché de leur sort à venir” (цит. по: *Brossard M. de. Lapérouse: Des combats à la découverte.* P., 1978. P. 485).
- <sup>14</sup> Mémoire du Roi... P. 48–49.
- <sup>15</sup> Ibid. P. 36.
- <sup>16</sup> Ibid. P. 23.
- <sup>17</sup> Ibid. P. 52–53.
- <sup>18</sup> Les dépenses du voyage de Lapérouse // *Gaziello C.* Op. cit. P. 253–256.
- <sup>19</sup> *Chinard G.* Le voyage de Lapérouse sur les côtes de l'Alaska et de la Californie (1786). Baltimore, 1937; *Brossard M. de.* Op. cit.; *Gaziello C.* Op. cit.; *Bellec F.* La généreuse et tragique expédition Lapérouse. Rennes, 1985; De Botany-Bay à Vanikoro...; *Girault de Coursac P. et P.* Op. cit.; *Jacob Y.* L'énigme Lapérouse. P., 2000; *Meissner H.O.* Die verschollenen Schiffe des Lapérouse. München, 1984; *Idem.* La Pérouse, gentilhomme des mers. P., 2004.
- <sup>20</sup> *Bougainville L.-A. de.* Séjour à Tahiti // *Diderot D.* Supplément au Voyage de Bougainville / Ed. de M. Delon. P., 2002. P. 139.
- <sup>21</sup> Ibid. P. 142.
- <sup>22</sup> Ibid. P. 37.
- <sup>23</sup> Ibid. P. 91.
- <sup>24</sup> Ibid. P. 40.
- <sup>25</sup> “Совершенно очевидно, речь идет о Руссо, хотя его имени Лаперуз никогда не называет...” (“Rousseau bien évidemment est visé, sans que Lapérouse le nomme jamais”, – *Gaziello C.* Op. cit. P. 233).
- <sup>26</sup> *Lamanon R.-P. de.* Des mers de Chine, 1er janvier 1787 // *Voyage de La Pérouse autour du monde...* T. 4. P. 187–188.
- <sup>27</sup> Relation de M. de Vaujuas // *Voyage de La Pérouse autour du monde...* T.3. P.254–263.
- <sup>28</sup> *Gaziello C.* Op. cit. P. 233.
- <sup>29</sup> *Voyage de La Pérouse autour du monde...* T. 2. P. 72–73.
- <sup>30</sup> Ibid. P. 108.
- <sup>31</sup> Ibid. P. 216–217.
- <sup>32</sup> Ibid. P. 217.
- <sup>33</sup> Ibid. P. 219.
- <sup>34</sup> *Voyage de La Pérouse autour du monde...* T. 3. P. 76, 108.
- <sup>35</sup> Ibid. P. 99–100, 104, 108.
- <sup>36</sup> Ibid. P. 74.
- <sup>37</sup> Ibid. P. 108.
- <sup>38</sup> Ibid. P. 238.
- <sup>39</sup> *La Pérouse J.-F. de.* De Botany-Bay, 5 février 1788 // Ibid. T. 4. P. 226.
- <sup>40</sup> *La Pérouse J.-F. de.* De Botany-Bay, 7 février 1788 // Ibid. P. 267.
- <sup>41</sup> *Voyage de La Pérouse autour du monde...* T. 2. P. 215–216.
- <sup>42</sup> Ibid. P. 233.
- <sup>43</sup> Ibid. P. 288.
- <sup>44</sup> Ibid. P. 289.
- <sup>45</sup> Ibid. T. 3. P. 279.

*С.Е. Федоров*

## **“УВИДЕТЬ ПАРИЖ И ...”: ПУТЕВЫЕ ЗАМЕТКИ ЮНОГО АНГЛИЧАНИНА**

В собрании Бодлеанской библиотеки хранится рукопись путевых заметок одного английского юноши, точнее пятнадцатилетнего подростка, Роберта Монтагю, будущего третьего графа Манчестера. Юный Монтагю был отправлен его отцом, вторым графом Манчестером, в европейский тур в апреле 1649 г. Значительная часть его пребывания в Европе связана с Францией – сначала с Парижем, а затем Сомюром, где, по замыслу родителей, была организована основная часть обучения молодого человека. Несмотря на свою занятость в Сомюре, Роберт Монтагю неоднократно возвращался в Париж<sup>1</sup>.

Отец молодого человека, Эдвард Монтагю – личность весьма известная в раннестюартовской Англии. Он занимал высокие государственные посты, но, в конечном счете, разошелся с Карлом I Стюартом из-за взглядов на формы и методы управления государством. Во время гражданских войн Монтагю-старший примыкает к парламентариям, его даже назначают командующим парламентской армией, но впоследствии, накануне казни короля, он заново присоединяется к роялистам. Опасаясь в новых условиях за судьбу своего наследника, он решает отправить сына в Европу, благо активно развивавшаяся практика европейских туров могла стать для того вполне благовидным предложением<sup>2</sup>.

\* \* \*

Начало регулярных поездок англичан, главным образом выходцев из благородных семей, на континент с образовательными целями приходится на конец XV – первые десятилетия XVI в. Именно тогда формируются представления о целесообразности образовательных туров и их продолжительности, складываются определенные предпочтения относительно возможных маршрутов, а также постепенно вырабатывается репертуар образовательных программ<sup>3</sup>.

Местом интеллектуального паломничества молодых англичан становится Италия. Одни из них с завидным усердием и под руководством известных гуманистов обучаются в итальянских университетах, познавая тонкости древних языков и литературы. Другие не без поддержки влиятельных патронов знакомятся с особенностями придворной жизни, местными обычаями и нравами. Наконец, часть отпрысков знатных семей, очевидно, умудряется совмещать и то, и другое. При этом среди молодых англичан пре-

обладают характерные для их гуманистического окружения представления о том, что по возвращении на родину они смогут обратить приобретенные знания и опыт на пользу не только себе, но и монархиста<sup>4</sup>.

Надежды на востребованность полученных в Италии знаний и опыта подпитывались господствовавшими при дворе первых Тюдоров идеалами. Сказывались также последствия характерной для английского общества этого времени аристократизации государственного аппарата, сопровождавшейся ростом интереса знати к гражданской службе<sup>5</sup>. Но уже к середине столетия отчасти под влиянием реформации, отчасти из-за скромных размеров судебно-административной машины и повсеместно распространенного протекционизма основания для исходной уверенности у юношества, прошедшего обучение в итальянских университетах, становятся менее определенными, а затем и вовсе исчезают. В среде английской знати возрастает критический настрой относительно целесообразности затрат на "классическое" образование. Даже преуспевшие в обучении юноши, вернувшись из Италии, уже в начале правления Елизаветы Тюдор с трудом могли рассчитывать на место при дворе, если с ними соперничали искушенные в сугубо "мужских" искусствах сверстники: так называемое "женское правление" определяло особенности и устои светской жизни того времени. Так, автор одного из анонимных наставлений, увидевшего свет в конце XVI в., весьма недвусмысленно обращает внимание отправляющихся на континент молодых людей на обстоятельство, определяющее реальный успех при дворе и карьере на государственной службе. Речь идет не столько о знаниях, почерпнутых при изучении древних языков и литературы, сколько об успехах в приобретении навыков "изящно гарцевать верхом, владеть шпагой, танцевать или играть в теннис"<sup>6</sup>.

Очевидно, падение интереса англичан к итальянским турам<sup>7</sup> также зависело от ожиданий, которые молодые люди, вопреки желаниям семьи и потребностям монархии, вынашивали, отправляясь на континент. Нетрудно судить о том, что в первую очередь двигало юношами, охотно покидавшими отчий дом ради обучения в итальянских университетах. Делясь своими впечатлениями от увиденного и пережитого, юные англичане меньше всего писали о часах, проведенных в университетских классах или в ученых беседах с именитыми преподавателями. Даже сетования на трудности, которые они испытывали при чтении древних авторов, пожалуй, уходили на второй план. В их дневниках можно обнаружить, скорее, рассуждения о преимуществах местного климата, открытости людей или удивительной чистоте на улицах итальянских го-



родов<sup>8</sup>. Существенными оказываются пассажи, в которых сравнивается жизнь в итальянских университетах с жизнью британских университетов, отличавшихся замкнутостью и суровыми нравами<sup>9</sup>. Складывается впечатление, что выходцы из знатных семей, и в особенности те, которые уже испытали на себе бремя студенческой жизни в Кембридже или Оксфорде, воспринимали поездку на континент не столько как возможность преумножить свои знания и опыт, сколько как блестящий шанс реализовать юношеские мечты, воспользовавшись преимуществами пребывания вдалеке от отчего дома. Томас Гоби, описывая устои студенческой жизни в Падуе, замечал, что “пребывание в университете обязывает каждого не столько к посещению определенных лекций... сколько к тому, что он по своему усмотрению выбирает для изучения...”, “оставаясь джентльменом, а не причетником, он, скорее всего, предпочтет фехтование или искусство верховой езды...”<sup>10</sup>. “В Падуе не проходит и дня без турниров, барьерных боев и прочих состязаний: там все приспособлено для этого... самими же искусными в подобных сражениях являются студенты”<sup>11</sup>.

Участие в турнирах и барьерных боях на пике популярности итальянских туров, очевидно, не только разнообразило повседневную жизнь молодых англичан на чужой земле, но и воспитывало необходимые для знати того времени качества, привлекательность которых резко возрастет при дворе уже во второй половине XVI столетия. При этом знания, полученные большинством из них еще в британских университетах, могли почитаться достаточными, и в этом смысле любые формы дополнительного образования воспринимались как обременительные. Соглашаясь на поездку в Италию, молодые англичане, должно быть, питали надежду на то, что им каким-то образом удастся облегчить бремя студенческой жизни, избежать усердных занятий, но при этом преуспеть в популярных, как выясняется, среди студенчества турнирных боях. И до тех пор, пока ситуация при английском дворе не стала меняться в иную, чем при первых Тюдорах, сторону, такое соотношение между временем, проведенным в университетском классе и на ристалище, казалось, устраивало каждого юношу. Когда же при Елизавете Тюдор, кардинально изменившей придворные вкусы и предпочтения, повысился спрос на преуспевающих молодых людей, умевших при необходимости блеснуть познаниями в древних языках и литературе, но при этом более способных к верховой езде, фехтованию и прочим, как тогда считали, “мужским искусствам”, возможности итальянских туров оказались недостаточными. Молодые люди охотно соглашались с отцами, сетовавшими на бесполезность затрат на обучение в итальянских университетах,

и с не меньшей надеждой смотрели на другие открывавшиеся к тому времени образовательные горизонты<sup>12</sup>.

Среди всех европейских стран, посещаемых до конца XVI в. выходцами из знатных семей, Франция относилась к числу “наименее привлекательных” и даже “небезопасных”<sup>13</sup>. Англичане, как правило, с опаской пересекали ее территорию, направляясь либо в Италию, либо в Германию. Только отдельные смельчаки решались на то, чтобы провести во Франции более длительное время, но по возвращении домой их ожидали подозрительное отношение ближних, недоверие и критика окружающих<sup>14</sup>. Почти в каждом вернувшемся из Франции англичанине соотечественники видели пособника католической церкви или, что еще страшнее, агента иезуитов. Современники очень злобно высмеивали выработавшуюся за время пребывания во Франции привычку говорить “в нос” или произносить английские слова, “как бы прикрывая рот или вытягивая губы”; не оставались без внимания и контрастировавшая с местными обычаями манера “ярко одеваться” и, конечно же, привезенные из Парижа “широкополые шляпы с перьями”. Не в меньшей степени соотечественников раздражала привнесенная в повседневную жизнь “французская кухня”, опять-таки отличавшаяся от английской своим разнообразием, известной легкостью и, что самое главное, – пристрастием к “салатам и всевозможным сладостям”<sup>15</sup>.

О том, что, несмотря на все нежелательные для англичан последствия, таящиеся во всем французском, эта страна к концу XVI в. постепенно включалась в орбиту их образовательных интересов, свидетельствует появившееся на исходе столетия руководство для путешествующих молодых людей, принадлежавшее перу известного своими консервативными убеждениями сэра Роберта Даллингтона<sup>16</sup>. По-прежнему отдававший предпочтение итальянским университетам, он тем не менее впервые обращает внимание юных соотечественников и их родителей на возможности, открывающиеся перед ними во Франции. Убежденный в необходимости разумного сочетания в преподавании древних и новых языков, Даллингтон рекомендует в первую очередь те из них, которые могли бы составить пользу для молодых людей. В этом смысле французский язык является, по его мнению, наиболее перспективным, поскольку “англичан и французов связывают не только общая история и близость культур, но и известная благодаря Фортеस्कью схожесть монархий”: постигая “тонкости” французского языка, его юные соотечественники будут способны глубже оценить это “единство”. Между этими тонкостями и “всем богатством старой латыни”, по мнению Даллингтона, также существует очевид-

ная связь: сочетая, таким образом, изучение французского и совершенствование латинского языков, юные англичане достигнут значительных успехов и будут образованнее, чем большинство их современников<sup>17</sup>. При этом те из них, которые всерьез задумываются об успешной карьере при дворе, в свободное от изучения языков время смогут посвятить себя “фехтованию, искусству верховой езды, танцам и игре в теннис”<sup>18</sup>.

Отмечены Даллингтоном важность изучения современных языков весьма определенным образом отражала тенденции конца правления Елизаветы Тюдор, связанные с расширением дипломатических служб и ведомств: внимание к французскому языку было всего лишь одной, но очень удачной иллюстрацией к происходившему. Значительно более любопытен предлагаемый Даллингтоном ряд “упражнений”, рекомендуемых для свободного от основных занятий времени. Лучшие школы верховой езды и фехтования в конце XVI в. по-прежнему принадлежали итальянцам, которым, кстати, сам Даллингтон отдавал явное предпочтение перед французами<sup>19</sup>. Обучение танцам во Франции этого времени, хотя и в меньшей степени, также уступало итальянской традиции, но было организовано несравненно лучше, чем при елизаветинском дворе. И только в отношении тенниса французы лидировали.

Были ли эти упрощения всего лишь примером недостаточной осведомленности автора наставления, или за ними скрывались определенные рода соображения – судить не берусь. Так или иначе, предлагаемый Даллингтоном вариант образовательной программы во Франции демонстрирует ряд обстоятельств, весьма показательных для Англии того времени. Образование в итальянских университетах, хотя и оставалось вне конкуренции, всегда напоминало родителям, что их отпрыски совершенствовали свои познания в древних языках и литературе, оставаясь во враждебном, в представлении англичанина, окружении. Италия оставалась католической страной, олицетворявшей наиболее консервативные настроения римской церкви. При этом Франция, в понимании англичан, хотя бы на половину была протестантской, и в этом смысле пребывание на ее территории оказывалось менее опасным с точки зрения здравого смысла<sup>20</sup>. Они, видимо, не сомневались в том, что искусство верховой езды, фехтование, танцы и, наконец, так привлекавший юных англичан теннис развивались во Франции намного успешнее, чем в Англии. Судя по всему, потребность в новизне, интересы безопасности, а также известный прагматизм английской аристократии заставили Даллингтона допустить известные неточности и, по существу, признать французский вариант образовательных туров вполне возможным и даже желательным для

английской молодежи. Известный риск, конечно, сохранялся, но вышедшие вслед за руководством Даллингтона путеводители по Франции, снабжая юных англичан необходимой информацией, как представляется, снижали его вероятность<sup>21</sup>.

Стремление к снижению риска образовательных поездок английской молодежи во Францию, и в особенности в Париж<sup>22</sup>, сказывалось на репертуарах самих образовательных туров. Жесткая регламентация накладывала отпечаток и на подготовку молодого человека к поездке, и на маршруты передвижения его по стране<sup>23</sup>, и на обязательную в таких случаях "парижскую" часть тура<sup>24</sup>, и на особо акцентируемую "обратную" связь<sup>25</sup> юноши с отчим домом.

Начиная с конца XVI и вплоть до середины XVII в. в различного рода наставлениях, адресованных английскому юношеству, выезжающему для обучения во Францию, заметно возрастает объем практических рекомендаций. Содержавшие не только разъяснения по поводу необходимой в таких случаях "установочной" программы, но и советы, очерчивающие круг обязательного предваряющего саму поездку чтения, подобные рекомендации, по существу, заранее "настраивали" юношу на определенный, в целом характерно протестантский уровень восприятия реалий, ожидавших его во Франции.

Пожалуй, самое популярное к моменту поездки Роберта Монтагу наставление Джеймса Хоуэлла, следуя в русле предшествующей традиции, рекомендует молодому путешественнику начать его предварительное ознакомление с Францией с лучших на тот момент описаний П. Бертиуса и А. Ортеля<sup>26</sup>. Известно, что уже в XVI в. хорографии как жанр историко-географической литературы были способны сполна заменить читателю все прелести реального путешествия. Начиная с Кэмдена, также упомянутого Хоуэллом в списке обязательной литературы, подобного рода описания предоставляли читателю возможность для воображаемого путешествия по любой стране и с легкостью раскрывали перед ним историко-культурный ландшафт любого описываемого региона. Пропуская через сознание человека выстроенный таким способом и не всегда близкий к действительности "образ" того или иного государства, хорографы заведомо формировали у читателя вполне определенный спектр возможных ожиданий, настраивая его естественную в таких случаях любознательность на весьма определенный лад<sup>27</sup>. При этом известные недостатки подобных историко-культурных экскурсов, обусловленные границами самого жанра хорографий, могли восполняться, а в случае рекомендаций Хоуэлла реально восполнялись, не менее старательно отобранной более специальной литературой. В частности, общими трудами по

истории Франции Ж. де Серра и А. де Обинье и П. Матье<sup>28</sup>. Особенности политической жизни французского общества молодому англичанину следовало познать по известным среди протестантов трудам Ж. Бодена, Ф. Ля Нуе и Б. де Жирара, (Дю Гайяна)<sup>29</sup>, а религиозной – П. Дю Мулена и Ф. Дюплесси-Морне<sup>30</sup>. Среди рекомендованных к чтению французских поэтов – Ронсар, Дю Бартас, Депорт и поздний Теофиль<sup>31</sup>.

Сформированная под влиянием хорографий и отшлифованная под воздействием специальной литературы картина материализовалась в маршрутах, которых должен был придерживаться молодой англичанин. Обычно такую функцию выполняли предлагаемые для поездки разнообразные путеводители, но в отношении рассматриваемого периода возможные рекомендации заметно осложнялись. Речь идет о том, что между отобранными для ознакомления сочинениями, написанными в жанре хорографий, и собственно путеводителями существовала более тесная связь, чем это может показаться на первый взгляд. Так, чаще всего упоминаемые в этой связи сочинения Ю. Зинзерлинга и К. де Варенна<sup>32</sup>, несмотря на свою жанровую специфику, во многом воспроизвели идентичный по характеру материал. Изложенный по принципу традиционных хорографий и достаточно богатый историко-географическими сюжетами в изложении Зинзерлинга, он либо заметно сокращался за счет изъятия экскурсов в прошлое, либо нарочито детализировался за счет введения новых рубрик в переложении де Варенна. При этом сумма возможных впечатлений о стране, которые юный англичанин мог потенциально испытать при непосредственном знакомстве с описываемыми маршрутами и располагавшимися по пути достопримечательностями, очевидно, в варианте Зинзерлинга была менее предсказуемой, чем в варианте де Варенна.

Примером подобных манипуляций с текстом изложения может служить раздел, посвященный Парижу<sup>33</sup>. Любопытный по содержащемуся материалу экскурс в историю основания города, сопровождающийся сведениями об этимологии самого названия, весьма значительный у Зинзерлинга, сокращен до одного абзаца в путеводителе де Варенна<sup>34</sup>. При этом описания достопримечательностей всех трех частей Парижа (*villa*, *civitas* и *universitas*) у Зинзерлинга не всегда исчерпывающие, но достаточно расплывчатые. Основное внимание обращается на особо древние, открывающие возможность для историко-культурной ориентации и восприятия памятники<sup>35</sup>. Упоминаний о воздвигнутых современниками автора сооружениях практически нет<sup>36</sup>. Де Варенн, напротив, преобразует имевшийся в распоряжении Зинзерлинга матери-

ал, оставляя важнейшие ориентиры городских маршрутов своего предшественника нетронутыми. Сокращая или отказываясь вообще от исторических экскурсов, он детализирует карту достопримечательностей Парижа за счет введения рубрик об отсутствующих в описании Зинзерлинга сооружениях<sup>37</sup>. Создавая тем самым, очевидно, достаточный для любого вкуса историко-архитектурный профиль французской столицы, путеводитель де Варенна одновременно раздвигал перспективу для восприятия и облегчал поиск путей для его возможной регламентации.

“Обратная связь” с отчим домом, выходящая за рамки материальных отношений с родителями или опекунами, финансировавшими поездку, предусматривала обязательную, а в некоторых случаях доскональную фиксацию увиденного и, должно быть, услышанного молодым человеком. При этом помимо естественной в таких случаях переписки, содержавшей “ободряющие” домашних отчеты, желательным оставался путевой дневник, в который юноша вносил уже более детальные записи, отражавшие его “скитания” по чужой стране.

Обычно исследователи, обращавшиеся к изучению континентальных образовательных туров, почти единодушно отмечают своеобразие и личностный характер оставленных молодыми людьми путевых заметок. Сэмюэль де Биир показал в своем обширном комментарии к дневникам Джона Эвлина – одного из самых цитируемых в этой связи англичан середины XVII в., – что на деле такое единодушное мнение может оказаться всего лишь заблуждением. Дело в том, что Эвлин во многом заимствовал тексты Зинзерлинга и де Варенна для своих путевых заметок, скрыв умелым сочетанием “замаскированных” цитат весьма характерную компиляцию<sup>38</sup>. Де Биир отчасти прав, уличая Эвлина в недобросовестности: по его мнению, выдаваемые за собственные, но описанные при помощи текстов из путеводителей впечатления от увиденного не всегда поддаются объяснению. То, что заставляло известного путешественника прибегать к подобному приему, оказывается в обстоятельном комментарии вне интересов ученого.

Каждый отправлявшийся в поездку английский юноша потенциально мог выбирать и чаще всего выбирал индивидуальные маршруты передвижения по стране: эта особенность образовательных туров почти безошибочно определяется даже при беглом знакомстве с многочисленными путевыми заметками<sup>39</sup>. При этом его выбор, направляемый, как правило, усвоенными еще до поездки наставлениями и предлагавшимися путеводителями, а также соображениями безопасности, так или иначе фокусировался на весьма ограниченном круге достопримечательностей. Последова-

тельность их осмотра и посещения могла также варьироваться, но даже при значительных вариациях его изобретательность не выходила за пределы четко очерченного круга. Молодой англичанин, очевидно, мог совершать необдуманные поступки и пересекать заповедную черту, но, ведомый хорошо усвоенными наставлениями, почти всегда отказывался от их письменной фиксации.

Лишая себя возможности описать непредусмотренные рекомендациями впечатления, он, очевидно, прекрасно осознавал, что по возвращении его дневник будут просматривать родители или опекуны, и задача оправдать определенные в таких случаях ожидания близких представлялась молодому человеку очень важной. Его повседневная жизнь за границей могла не совпадать и, наверняка, не совпадала с ожиданиями родственников и более широко – современного ему общества.

Движимый противоречиями между желанием пережить соответствующие его возрасту приключения и регламентацией, накладываемой близкими ему людьми и популярными наставлениями, он, подобно Элвину, прибегал к известному приему. В тексте его путевых заметок, возможно, не всегда умело замаскированные, всплывали обширные заимствования из путеводителей. До тех пор, пока предназначавшаяся для путешественников литература оставалась непереуказанной, различия в способностях и навыках передавать текст оригинала на родном языке придавали его переводам индивидуализирующую окраску. При этом путевые заметки, составленные на основе таких обширных заимствований, трансформировались в текст, содержательные рамки которого были способны удовлетворить не только ожидания близкого молодому человеку окружения, но и не разрушить представления об его уважительном отношении к существующим запретам и ограничениям.

Начиная с путевых заметок Эвлина<sup>40</sup>, очевидно, можно говорить о формировании определенного стереотипа в описании англичанами французской столицы<sup>41</sup>. Молодые люди живописуют в своих дневниках одни и те же достопримечательности Парижа и его ближайших окрестностей, прогуливаются по одним и тем же улицам и площадям, пользуются услугами одних и тех же постоялых дворов и гостиниц и даже прибегают к помощи одних и тех же каретных дворов и экипажных конюшен. Оставленные ими описания, казалось бы, существуют вне архитектурных и строительных изменений французской столицы; путешественники как бы не замечают, игнорируют совершенно явные последствия пожара 1631 г., удручающее впечатление от поврежденных витражей собора Парижской Богоматери и многое другое. В этом смысле

облик Парижа начала 40-х годов XVII в. ничем не отличается от облика конца этого столетия: зрительная статика архитектурного образа французской столицы надолго становится особенностью дневниковых записей посещавших Париж молодых англичан.

\* \* \*

Уникальность путевых заметок юного Монтагю определяется тем, что они во многом проясняют высказанные предположения. Помимо возраста самого путешественника, даровавшего ему особую непредвзятость повествования, текст самих заметок представляет собой, должно быть, один из черновиков, подготавливаемого под руководством его наставника – некоего господина Ханхоффера – окончательного варианта путевого дневника. Текст рукописи насчитывает 65 листов, между которыми проложены, очевидно, приобретенные во время путешествия 13 гравюр. Листы 1–26 написаны рукою молодого Монтагю; оставшаяся часть рукописи – рукою его наставника<sup>42</sup>.

Сохранившийся текст содержит значительную правку, внесенную рукою самого юноши и рукою Ханхоффера. Многочисленные интерполяции показывают, что рукопись неоднократно редактировалась. Ханхоффер, очевидно, регулярно проверявший записи юноши, заставлял его вносить необходимые изменения, приводя текст дневника в соответствие с описаниями де Варенна и Зинзерлинга, и почти нещадно истреблять зафиксированные в тексте личные впечатления от увиденного, внесенные в дневник рукою молодого Монтагю. В некоторых случаях на полях рукописи содержатся дополнительные тексты, написанные рукою юноши, открывающиеся весьма примечательными оборотами, вроде “когда мы были там-то или там-то, я забыл написать о том, что видел...”<sup>43</sup>, и далее следуют заимствованные, как правило, из Варенна пространственные фразы.

В значительно правленной рукописи содержится исходный текст, который, очевидно, отражает непредвзятое впечатление юноши от увиденного им во время путешествия. Складывается впечатление, что во время третьего визита в Париж юноша уже изрядно конфликтовал со своим наставником и, как представляется, отказывался вносить в текст необходимые изменения, поскольку текст описания третьего визита во французскую столицу полностью написан рукою Ханхоффера<sup>44</sup> и содержит буквальное заимствование соответствующих отрывков из Варенна и Зинзерлинга. При этом тексты первого трехмесячного и второго двухнедельно-



го пребывания в Париже представляют в значительной степени исходные записи юноши, хотя и правленные его наставником.

Описание первого, самого длительного пребывания в Париже открывается пространным вступлением, в котором излагается общий план Парижа и его окрестностей, части которого составлены из соответствующих мест, заимствованных из текста Зинзерлинга<sup>45</sup>. Юноша старательно переводит почерпнутые из путеводителя рубрики, снабжая свое описание, там, где это необходимо, историческими экскурсами, поясняя, как шла городская застройка и кому из монархов принадлежала идея той или иной планировки<sup>46</sup>. При этом содержащаяся в тексте правка наставника касается главным образом точности перевода отдельных латинских слов или выражений. Очевидно, Ханхоффер был заинтересован в точном воспроизведении текста Зинзерлинга (в его понимании “Галльский итинерарий” был образцовым источником информации и не требовал дополнений), и его внимание приковывали только те места, которые вызывали у юноши явные затруднения с переводом.

Ситуация заметно меняется там, где юноша начинает описывать достопримечательности. Так, при описании знаменитого собора Парижской Богоматери<sup>47</sup> молодой Монтагю проявляет незаурядную эрудицию, выходя за рамки экскурсов Зинзерлинга и Варенна. Он вносит запись, указывая, что в архитектуре собора проявляется двойственность стилистических влияний: с одной стороны, присутствуют отголоски романского стиля со свойственной ему отягощенностью (“тяжелый романский стиль”), а с другой, – использованы архитектурные элементы готического стиля, которые придают зданию легкость и создают впечатление простоты его вертикальной конструкции (“устремленная к небесам готика”). Ханхоффер зачеркивает эту запись и заставляет заменить ее соответствующим текстом из Варенна: “фасад разделен по вертикали на три части пилястрами, а по горизонтали – на три яруса галереями. При этом нижний ярус имеет три глубоких портала. Над ними идет аркада с двадцатью семью статуями, представляющими царей Иудеи...”<sup>48</sup>. Далее следуют любопытные исправления, сделанные уже рукою Монтагю: он зачеркивает “27” и исправляет их на “28”, что в принципе верно, а затем приводит имена 13 иудейских царей, изображения которых он распознал, когда разглядывал галерею королей, отбивая их многоотчием и, следовательно, затрудняясь воспроизвести имена оставшихся<sup>49</sup>. Ханхоффер оставляет запись без изменений и дописывает рядом с нею кусочек из ранее зачеркнутой фразы о сочетании архитектурных стилей в композиции собора. Не менее показательны и противостояние юноши и наставника в вопросе размеров здания, которые, как

известно, незначительно отличаются в описаниях Зинзерлинга и Варенна<sup>50</sup>. Очевидно, Ханхоффер предпочитал Варенна, а юноша, возможно из-за духа противоречия, – Зинзерлинга. Исходный текст воспроизводит сведения Зинзерлинга, поверх которых рукою Ханхоффера внесены сведения Варенна; затем оба отрывка зачеркнуты – очевидно, юноша и наставник в конечном счете договорились не вносить в текст подобных сведений.

Не менее интересны метаморфозы с записями о знаменитой Сен-Шапель. Варенн рекомендует сосредоточиться на внешнем облике здания и затем внимательно рассмотреть его внутреннее убранство и в особенности реликварий<sup>51</sup>. Исходный текст начинается сразу же с описания реликвария и истории тернового венца. При этом юноша проявляет явный интерес к тому, что называется верхней капеллой, и главным образом тому, что она соединена с королевским дворцом и что туда ведет дверь из его внутренних покоев. Его внимание привлекают альков для королевской семьи и витражи верхнего нефа, поражающие своим великолепием. Не забывает он поделиться своими соображениями по поводу пожара в часовне 1630 г.<sup>52</sup> Нассаж, принадлежащий Монтагю, подвергается жесткой правке, и его место занимает менее экспрессивный рассказ Варенна о двух ярусах и нефах нижней капеллы, контрфорсах (любопытно, что сам Ханхоффер затрудняется писать этот сложный термин и дважды его исправляет)<sup>53</sup> и т.п.

Очень похожие изменения претерпевают тексты о Сен-Дени<sup>54</sup>. Юный Монтагю, игнорируя архитектурные достоинства здания, полностью сосредотачивается на захоронениях французских королей и королев. Его интересует все, начиная с наиболее древних захоронений Дагобера I и надгробного памятника Фредегонды до захоронений Генриха II и Екатерины Медичи, и лишь описав свои впечатления, он, как бы невзначай, вспоминает останки Святого Дионисия<sup>55</sup>. Ханхоффер убирает практически все личные впечатления юноши и заменяет их сухими и объективными фразами из путеводителей, оставляя в неизменной версии рассуждения юноши о Генрихе II и Екатерине Медичи<sup>56</sup>.

\* \* \*

Противостояние Монтагю и его наставника Ханхоффера в определении объема и содержания значимых для путевого дневника записей, как правило, лишь при незначительных уступках заканчивалось неудачей для молодого человека. Очевидно, одаренный от природы любознательностью, он предпочитал фиксировать свои впечатления от увиденного в их наиболее эмоциональной и не-

предвзятой форме. Предварительное знакомство с рекомендуемой для путешествия литературой и путеводителями не мешало, а в некоторых случаях даже определяло критический настрой в отношении сделанных его авторитетными предшественниками наблюдений. В этом смысле сохранившаяся рукопись путевых заметок является уникальным свидетельством того, что продолжает оставаться за кадром для большинства исследователей, изучающих феномен образовательных туров англичан XVI–XVII вв.

Написанный рукою юноши текст подвергался жесткой правке. Ханхоффер, очевидно, был заинтересован в том, чтобы Монтагю следовал в русле рекомендаций путеводителей. В этом смысле “живой” образ французской столицы не вписывался и разрушал созданные путеводителями стереотипы и контролируемые ими запреты.

Непредвзятый, характерный для Монтагю взгляд на Париж и его окрестности, как представляется, не соответствовал определенным ожиданиям не только со стороны родителей юноши, но и самого наставника, не менее заинтересованного в том, чтобы следовать своему предназначению. Конечный и, следовательно, идеальный вариант путевых заметок должен был представлять собой не более чем перевод имевшихся в распоряжении юноши путеводителей. Все, что требовал наставник от своего подопечного, не выходило за рамки упражнений, демонстрирующих его успехи в латинском и французском языках: описать Париж лучше, чем это было сделано у Зинзерлинга и де Варенна, очевидно, было нельзя.

Привлекавшую англичан, но остававшуюся в целом чужой для них культуру французской столицы, по всей видимости, следовало воспринимать, осмыслять и транслировать по определенным, заранее оговоренным правилам. Сформулированные в путеводителях в виде всевозможных рекомендаций, такие правила обеспечивали путешественнику своеобразное безопасное, в чем-то поверхностное скольжение, гарантировавшее всем заинтересованным участникам минимум нежелательных последствий и потерь. В этом смысле, как в той знаменитой и многократно менявшей своего адресата фразе – *videre Napoli et Mori*, – англичанин должен был просто увидеть Париж и его окрестности.

<sup>1</sup> Bodleian Library. Rawlinson MS. D76. Fols. 1–65 (Travels of Robert Montagu).

<sup>2</sup> Более подробно о биографии Монтагю: *Brennan M. The Origins of the Grand Tour: The Travels of Robert Montagu, Lord Mandeville (1649–1654), William Hammond (1655–1658), Banaster Maynard (1660–1663)*. L., 2004.

- <sup>3</sup> *Turlerus H. De Peregrinatione et agro neapolitano, libri II. scripti ab Hieronymo Turlero. Omnibus peregrinantibus utiles ac necessarii; ac in corum gratiam nunc primum editi. Argentorati, 1574* (английский перевод: *The Traveiler of Jerome Turler, divided into two bookes, the first conteining a notable discourse of the maner and order of travailing oversea, or into strange and foreign countries, the second comprehending an excellent description of the most delicious realme of Naples in Italy; a work very pleasant for all persons to reade, and right profitable and necessarie unto all such as are minded to traveyll. L., 1575*). *Lipsius J. De ratione cum fructu peregrinandi, et praesertim in Italia. Basileæ, 1577* (английский перевод: *Stradling J. A Direction for Travailers taken out of Justus Lipsius and enlarged for the behoofe of the right honorable Lord, the young Earle of Bedford, being now ready to travell. L., 1592*).
- <sup>4</sup> Так, итальянский опыт Уильяма Селлинга, Джона Колета, Уильяма Гроци-на, Томаса Линакра, Уильяма Латимера, Кутберта Танстола и Уильяма Лили повлиял на преподавание древних языков и классической литературы в Оксфорде. Известно, что Эразм Роттердамский весьма высоко оценивал преподавательскую и подвижническую деятельность этой группы английских интеллектуалов, полагая, что им удалось организовать преподавание древнегреческого языка на более высоком уровне, чем в ряде итальянских университетов: *Erasmus Desiderius. Opera Omnia. Lugduni Batavorum, 1703. Т. 3. Ер. CCCLXIII. Среди именитых англичан, обучавшихся в Падуе, сэры Эдвард Уоттон и Ричард Пэйс, в Ферраре – сэры Томас Уайэтт и Ричард Унгфилд, в Перудже – сэр Николас Уоттон. О том, что подобные представления сохранили свою актуальность для обучавшихся на континенте англичан, свидетельствуют относящиеся к концу 1640-х годов записи Джона Эвлина: *Evelyne J. The State of France as it stood in the IX<sup>th</sup> year of this present monarch Luis XIII. L., 1652. A Prefatory letter.**
- <sup>5</sup> Федоров С.Е. Раннестюартовская аристократия, 1503–1629. СПб., 2005. С. 54–55.
- <sup>6</sup> [W.H.] *The Reformed Travailer. L., 1598. A4v.*
- <sup>7</sup> Определенная популярность образовательных туров в Италию сохраняется и в более позднее время, но состав участников подобных поездок заметно изменяется в сторону представителей так называемого “среднего класса”. Об этом убедительно пишут Пол Кирби (*Kirby P. The Grand Tour in Italy (1700–1800). N.Y., 1952. P. 23–29*) и Барбара Кортэ (*Korte B. EnglishTravel Writings from Pilgrimages to Postcolonial Exploration. N.Y., 2000. P. 45*).
- <sup>8</sup> Джеймс Хоуэлл, вспоминая свое пребывание в Венеции, писал о “ласкающих лучах солнца”, “красоте морских очертаний”; “городские улочки были настолько чистыми, что по ним можно было гулять в шелковых чулках и сатиновых туфлях”; “золотоволосые женщины были всегда приветливы”, “статные, одетые во все черное джентльмены – учтивы и не лишены чувства прекрасного”. Об этих и других наблюдениях Хоуэлла см.: *Epistolae Ho-Eliauae. The Familiar Letters of James Howell / Ed. by J. Jacobs. L., 1892. P. 67–72, особенно P. 68, 70.*
- <sup>9</sup> *Thomas W. The Historie of Italie, a Voke excedyng profitable to be redde; because it intreateth of the estate of many and divers commonweals, how they have been, and now be governed. L., 1561 (1-е изд.: 1549). P. 2.*
- <sup>10</sup> *Travels and Life of sir Thomas Hoby, written by himself. 1547–1564 / Ed. by E. Powell // Camden Society. 3<sup>d</sup> ser. L., 1902. Vol. IV. P. 10.*
- <sup>11</sup> *Thomas W. The Historie of Italie... P. 2.*
- <sup>12</sup> На то, что юные англичане елизаветинской поры, как правило, были не склонны утруждать себя чтением классических авторов, сетовал еще Р. Эшем:

- Ascham R. The Schoolmaster* / Ed. by R. Major. L., 1909. P. 53. О новых ожиданиях родовитого английского юношества очень удачно замечает автор уже упоминавшегося анонимного наставления: “Италия оставалась страной, куда стремились лишь одиночки... юноши, мечтавшие освободиться от опеки родителей, были готовы отправиться даже на край света... если там представляли, что такое теннис...знали толк в верховой езде... были условия обучаться фехтованию – они были согласны отправиться туда без промедления...” (*The Reformed Traveller... B3r*).
- <sup>13</sup> Любопытно, но даже в середине XVII в., когда Франция превратилась в одну из самых посещаемых англичанами стран, Джон Эвлин, сам проживший в Париже несколько лет, предупреждал соотечественников о том, чтобы те не спешили с поездкой к французам, и рекомендовал прежде посетить Германию, Италию и даже Испанию и, только набравшись соответствующего опыта, отправиться в эту страну (“...thus I propose France in the last place...”): *Evelyne J. The State of France... B8v*.
- <sup>14</sup> *Ascham R. The Schoolmaster... P. 84–85*.
- <sup>15</sup> *Spedding J. The Letters and The Life of Francis Bacon. L., 1861. Vol. 1. P. 110*.
- <sup>16</sup> *Dallington R. A Method for Travell, shewed by taking the view of France as it stodee in the yeare of our Lord, 1598. A.D. L., 1598*.
- <sup>17</sup> О том, что взгляды Даллингтона на французский язык остались популярными и в XVII в., свидетельствует трактат: *The Interpreter of the Academic for Forraine Languages, and all Noble Sciences, and Exercises. L., 1648. P. 12*.
- <sup>18</sup> *Dallington R. A Method for Travell... C4r–C8v*.
- <sup>19</sup> Об искусстве верховой езды во Франции: *Pluyinel A. Le Maneige Royal ou lon peut remarquer le defaut et la perfection du chevalier, en tous les exercices de cet art, digne de Princes, fait et pratiqué en l’instruction du Roy par Antoine Pluyinel son Escuyer Principal, Conseiller en son Conseil d’Estatm son Chambellan ordinaire, et Sous-Gouverneur de sa Majesté. Le tout gravè et representé en grandes figures de taille douce par Crispian de Pas, Flamand, à l’honneur du Roy, et à la memoire de Monsieur de Pluyinel. P., 1624; Сидни Ф. Защита поэзии // Литературные манифесты западноевропейских классицистов. М., 1980. С. 133*.
- <sup>20</sup> Эта точка зрения очень четко выражена представителями так называемой “золотой” елизаветинской молодежи: *Profitable Instructions: Describing what special Observations are to be taken by Travellers in all Nations, States and Countries; Pleasant and Profitable. By the three much admired, Robert, Late Earl of Essex, Sir Philip Sidney and Secretary Davison. L., 1633. P. 13*.
- <sup>21</sup> *The View of France. L., 1604; Palmer T. An Essay of the Meanes how to make our Travailes into forraine Countries the more profitable and honourable. L., 1606*. Очень популярным в начале XVII в., среди англичан было руководство: *Description Contenant les Antiquitez, fondations et singularitez des plus celebres Villes, Chasteaux et Places remarquables du Royaume de France, avec les choses plus memorables advenues en iciluy. Constance, 1608*.
- <sup>22</sup> Об опасностях, которые ожидают молодого англичанина во французской столице, не раз упоминается в анонимном путеводителе: *The View of France. L., 1604. P. 21, 23,25, 34*.
- <sup>23</sup> *Palmer T. An Essay of the Meanes how to make our Travailes... P. 11–16*.
- <sup>24</sup> *Le Voyage de France, Dresse pour l’instruction et commodité tant des François, que des Estrangers. P., 1639*.
- <sup>25</sup> Об этой “обратной” связи впервые упоминает Роберт Даллингтон в связи с понятным каждому желанием родителей иметь перед собой “отчет не только о сделанных расходах и осмотренных достопримечательностях”, но и об

- “испытанных при общении с местными жителями впечатлениях”. В качестве возможной формы такого отчета он называет “регулярную переписку” и, что самое важное, “аккуратно” и “ежедневно” ведущийся дневник путешественника: *Dallington R. Method for Travell... A2r. О важности вести путевой дневник пишут Френсис Бэкон (“Пусть также ведет дневник”: Бэкон Ф. О путешествиях // Бэкон Ф. Сочинения. М., 1978. Т. 2. С. 391) и Джеймс Хоуэлл (“Он также должен иметь всегда перед собою дневник, когда путешествует, с тем чтобы фиксировать в нем все значительное, что [будут слышать его уши или] увидят его глаза в течение дневного времени, и с тем, чтобы в ночное обдумывать увиденное... и пусть он это возьмет себе за правило”): Howell J. Instructions [and Directions] for Forraine Travell. L., 1642. P. 20).*
- <sup>26</sup> *Howell J. Instructions... P. 20.* К тому времени Бертиус еще не был переведен на английский язык, но вполне доступным могло оказаться последнее до поездки Монтагю издание: *Bertius P. Theatri geographicae veteris tomus prior in quo Cl. Ptol. Alexandrini Geographicae libri VIII, Graeca et Latine. Amsterodami, 1618.* Знаменитый труд Ортелиуса был уже переведен и, должно быть, доступен в издании: *Ortelius A. An Epitome of Ortelius his Theatre of the World... with New mappes ... in the latin editions. L., 1610.* Хоуэлл, очевидно, отдавал предпочтение хорографим более общего характера, поскольку оба выбранных автора удачно подходили для рекомендательного списка и для других стран, упоминаемых в его сочинении, в частности Италии и Испании. Этим обстоятельством можно объяснить, как представляется, отсутствие в его наставлениях ссылки на самое растражированное по тем временам хорографическое описание Франции Ю. Зинзерлинга, известного также как Сидерийус (*Iodoci Sinceri Itinerarium Galliae, Ita accomodatum, ut eius ductu mediocri tempore tota Gallia obiri, Anglia et Belgium adiri possent: nec bis terue ad eadem loca rediri oporteat: notatis cuiusque loci, quas vocant, deliciis: cum Appendice, De Burdigala. Lugduni, 1616*).
- <sup>27</sup> Об этом более подробно: *Паламарчук А.А., Федоров С.Е. Историческая память и технологии антикварного дискурса: Англия раннего Нового времени // Диалоги со временем: Память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2008. С. 495–522.*
- <sup>28</sup> *Howell J. Instructions... P. 22.* Очевидно речь идет об изданиях, переведенных в свое время Э. Гримстоном: *Serres J. A General Inventorie of the History of France, from beginning of the Monarchie, unto Treatie of Vervins, in 1598. Translated out of French into English by E. Grimeston. L., 1624; The Heroik Life and Deplorable Death of the Most Christian King Henry the Fourth: Addressed to His Immortal Memory; by P. Mathieu, Counceller and Historiographer of France. Translated by E. Grimeston, Esquire. L., 1612.* Знаменитое сочинение Обинье “Всеобщая история” (*Histoire universelle depuis 1550 jusqu’à l’an 1601*), написанное в 1616–1620 гг., очевидно, ошибочно указывается Хоуэллом в качестве общего труда по истории Франции.
- <sup>29</sup> *Howell J. Instructions... P. 23.* Помимо, известного сочинения Бодена “О государстве”, Хоуэлл, по всей видимости, имеет в виду: *La Noue F. Discours politiques et militaires du seigneur de la Noue. Basle, 1587; Girard B. de. Histoire générale des rois de France. Paris, 1576 (2-е изд.: 1584).*
- <sup>30</sup> *Howell J. Instructions... P. 23.* Очевидно, имеется в виду широко известный среди протестантов трактат Дю Мулена “Anatomie de la Mass”, а также сочинения Дюплесси-Морне “De L’institution, usage et doctrine du saint sacrement de l’eucharistie en l’église ancienne” (Paris, 1598) и, возможно, “Excellent discourse de la vie et de la mort” (Paris, 1577).
- <sup>31</sup> *Howell J. Instructions... P. 28.*

- <sup>32</sup> *Iodoci Sinceri Itinerarium Galliae...*; *Varenne C. de. Le Voyage de France*. Paris, 1643.
- <sup>33</sup> *Iodoci Sinceri Itinerarium Galliae...* X2v–Y2v; *Varenne C. de. Le Voyage de France...* P. 323–342.
- <sup>34</sup> *Io doci Sinceri Itinerarium Galliae...* X2v–X3r; *Varenne C. de. Le Voyage de France...* P. 176.
- <sup>35</sup> Любопытно в этом плане весьма объемистое, поражающее своими деталями описание усыпальницы французских королей в Сен-Дени (Y5v–Y8v), которое сокращено в описании де Варенна до упоминания о захоронениях Дагоберта, Карла Великого, Карла V, Франциска I, Генриха II, Франциска II, Карла IX и одного женского персонажа – Анны Бретонской (P. 193), очевидно, представлявших наибольший интерес для иностранцев.
- <sup>36</sup> Раздел “Villa” занимает объем X3r–X4v; “Civitas” – X4v–X5v; “Universita” – X5v–Y2v. При этом основное внимание обращается на городские ворота, мосты и ряд крупных архитектурных памятников.
- <sup>37</sup> Раздел “Ville” весьма краток (P. 176–177), раздел “Cité” – несколько пространнее (P. 178–180), а раздел “Universite” – самый большой по объему (P. 180–183). При этом все достойные внимания памятники вынесены отдельным блоком (P. 180–188). Помимо этого, добавлен раздел о постоянных дворах и гостиницах (P. 180) и многое другое имеющее практический смысл для иностранца.
- <sup>38</sup> *The Diary of John Evelyn: Now printed in full from the manuscripts belonging to Mr. John Evelyn / Ed. by E.S. de Beer: 6 vols. Oxford, 2000. Vol. 1. Introduction; Vol. 2. Passim.* Удивительно, но принцип использования “скрытых” цитат был характерен не только для черновиков его путевого дневника: Эвлин оставил скомпонованный таким образом текст и для опубликованной версии его путевых заметок: *Ibid.* Vol. 6.
- <sup>39</sup> Назову лишь ту часть свидетельств, которая относится к “парижской” части образовательных туров англичан: *Moryson F. An Itineraty containing his ten years travel: 3 vols. Glasgow, 1907. Vol. 1. P. 406–420; Coryat T. Crudities: 2 vols. Glasgow, 1905, Vol. 1. P. 170–195; The Diary of John Evelyn... Vol. 2. P. 40–66; Reresby J. Memoirs and Travels. L., 1905. P. 7–11.*
- <sup>40</sup> Речь идет о путевых дневниках: *Basire I. Travels through France and Italy (1647–1649) / Ed. by L. Mogna and C. Hassel. Geneva, 1987; Francis Mortoft. His book being his travels through Italy, 1658–1659 / Ed. by M. Letts // Hakluyt Society. 2<sup>nd</sup> ser. Cambridge, 1925. Vol. 57; Reresby J. Memoirs and Travels., и др.*
- <sup>41</sup> Об изменениях в восприятии французской столицы уже в XVIII в.: см.: *Turner K. British Travel Writers in Europe, 1750–1850; Authorship, Gender and National Identity. Aldershot, 2001; Black J. The British and the Grand Tour. Beckenham, 1985; Hafid-Martin N. Voyage et connaissance au tournant des Lumières. P., 1995.*
- <sup>42</sup> В пользу такого утверждения говорят различия в почерках: начальная часть рукописи, без сомнения, написана юношеской рукой, поскольку значительная часть букв плохо прописана (есть даже чернильные пятна), буквы округлые и различной величины, сама строка неровная, с явным наклоном к правому краю листа; именно в этой части рукописи – максимальное число описок и грамматических ошибок. Листы 27–65 написаны мелким убористым почерком, в котором угадывается рука взрослого человека.
- <sup>43</sup> *Rawlinson MS. D76. Fol. 4; 7; 9; 13; 26.*
- <sup>44</sup> *Ibid.* Fol. 49–51.
- <sup>45</sup> *Iodoci Sinceri Itinerarium Galliae...* X2v–X3r.

- 
- <sup>46</sup> Отчасти сведения могли быть почерпнуты из: *Iodoci Sinceri Itinerarium Galliae...* X3r; X4v; X5v. Варенн в этом плане был менее информативен: *Varenne C. de. Le Voyage de France...* P. 176, 177, 180.
- <sup>47</sup> Rawlinson MS. D76. Fol. 4–5.
- <sup>48</sup> *Varenne C. de. Le Voyage de France...* P. 181. Rawlinson MS. D76. Fol. 4.
- <sup>49</sup> Rawlinson MS. D76. Fol. 5.
- <sup>50</sup> *Varenne C. de. Le Voyage de France...* P. 180–182; *Iosoci Sinceri Itinerarium Galliae...* X4v.
- <sup>51</sup> *Varenne C. de. Le Voyage de France...* P. 182.
- <sup>52</sup> Rawlinson MS. D76. Fol. 10.
- <sup>53</sup> *Varenne C. de. Le Voyage de France...* P. 182.
- <sup>54</sup> Rawlinson MS. D76. Fol. 11–12.
- <sup>55</sup> Ibid. Fol. 12. Очевидно, юношу вдохновляли, помимо собственного интереса, весьма подробные описания Зинзерлинга: *Iodoci Sinceri Itinerarium Galliae...* Y5v–Y8v.
- <sup>56</sup> Rawlinson MS. D76. Vol. 12.



*А.В. Лазарев*

## ПАРИЖ ИНОСТРАНЦЕВ ЭПОХИ ARS APODEMICA (1570–1640 гг.)

### 1. ARS APODEMICA И ДРУГИЕ ТРАДИЦИИ ЛИТЕРАТУРЫ О ПУТЕШЕСТВИЯХ

*Ars apodemica* (“искусство путешествия”, от греч. *apodemeo*, “путешествовать”) в качестве особого теоретического направления литературы о путешествиях выделил в конце 1970-х годов социолог и историк социальных наук из университета Зальцбурга Юстин Штагль<sup>1</sup>. С 1990-х годов термин стал употребляться в историографии Германии, Голландии, Франции, Венгрии и Польши<sup>2</sup>. В данной статье будет использоваться определение *ars apodemica* (далее: АА), данное Штаглем, так как некоторые исследователи используют этот термин в общем смысле, подразумевая любые теоретические труды о путешествиях и значительно расширяя как временные рамки бытования этого направления, так и список его основателей.

Штагль связывает появление *ars apodemica* со стремлением упорядочить огромный, но бессистемный корпус знаний, собранных путешественниками. За образец систематизации знаний в АА была взята система парижского логика, гугенота Петра Рамуса (*Petrus Ramus* или *Pierre de la Ramée*)<sup>3</sup>. Согласно Штаглю, основанием АА стали четыре сочинения, появившиеся или задуманные с 1574 по 1577 г.: немцев И. Турлера и Х. Пиркмайра, голландца Г. Блоциуса и швейцарца Т. Цвингера<sup>4</sup>. Все четверо были знакомы друг с другом, и были связаны учебой или преподаванием в Базеле, Падуе и Париже. Все, по мнению Штагля, отталкивались именно от учения Рамуса, а Цвингер, к тому же, был одним из его ближайших учеников.

“Основанная немцами, которые видели Венецию, но также учились у Рамуса в Париже или Базеле, *ars apodemica* была смесью немецкой эрудиции, итальянского реализма и методического духа французов”<sup>5</sup>. Как считает Ю. Штагль, АА стала предтечей, “в перцептивном и эпистемологическом смысле”, научного исследования в социологии, этнографии и фольклористике<sup>6</sup>. Хотя как теоретическое направление АА сохранять значимость вплоть до начала XIX в., все основополагающие труды вышли до середины XVII в. (последний в списке Штагля датируется 1643 г.), последующие же имели эпигонский характер<sup>7</sup>.

В чем выражалась рамиистская особенность *ars apodemica*? “Метод Рамуса состоял в определении и подразделении понятий;

аподемическая литература поддерживала эту процедуру в XVII в. Теодор Цвингер, например, делил путешествия по четырем причинам (*causae*) Аристотеля: по цели (образовательное путешествие, деловое или ученическое), по средствам (интеллектуальным, таким как способность к наблюдению; физическим, таким как здоровье; материальным, таким как деньги, а также карты и навигационные приборы), по форме (сухопутное... морское и даже воздушное...) и по материальным критериям путешествия (пункт назначения, маршруты и категории “путешествующих” – в иерархическом порядке: святые и их реликвии, представители различных государств, животные, и, наконец, вещи, такие как товары на продажу). Далее, согласно аристотелевской логике, определялись акциденции (лат. *accidentia*) путешествия (дата, место, состояние здоровья, положение звезд, спутники по путешествию) и его виды (лат. *species*) (путешествия религиозные или профанные, публичные или частные, старые или новые)”<sup>8</sup>.

Штагль не считает, что конфессиональная принадлежность играла какую-либо роль в возникновении и распространении АА<sup>9</sup>. Однако в его списке трудов по АА среди ранних значатся только сочинения представителей германских княжеств, Голландии и Швейцарии, т.е., по большей части, протестантских стран<sup>10</sup>. В XVI в. к ним добавляются четыре англичанина и всего один итальянец, опубликовавший свою работу в Пизе. Французов, как католиков, так и гугенотов, в списке нет вообще. Таким образом, протестанты, хотя и разных толков, преобладают. Анализ связи между конфессиональной принадлежностью и склонностью к *ars apodemica* никак не является целью данной статьи, однако эта связь, как кажется, существует. Возможно, принятие АА было обусловлено конфессиональными установками, и для католиков оно было менее приемлемо, чем для протестантов. Приверженность рамизму была определяющей чертой АА, а Рамус воспринимался католиками как один из главных еретиков-теоретиков, ему неоднократно приходилось уезжать из Франции, его осуждала Сорбонна, и он был убит в Варфоломеевскую ночь<sup>11</sup>.

*Ars apodemica* была направлена не только на систематизацию старых, но и на сбор новых данных. Поэтому значительную часть “аподемических” сочинений составляли советы и инструкции путешественникам: подготовке уделялось весьма большое значение<sup>12</sup>. Изучение карт и языков, подбор навигационных инструментов и рекомендательных писем – всему этому учили “аподемические” трактаты. И они же советовали, на что следует обращать внимание в самом путешествии и как это фиксировать. “Метод” *ars apodemica*, собственно, и состоял в отказе от передачи

слухов и от последующих воспоминаний, в строгой фиксации реальности на основе *loci communes* (“общих мест”, т.е. рубрик или вопросов) риторики. Один из авторов, Эрпениус<sup>13</sup>, предлагал писать сразу два текста: в первом, дневнике, фиксировать первичные сведения по итогам дня, а в другом эти сведения уже встраивать в систему, в “рамистическую” таблицу с подразделениями<sup>14</sup>. Кроме таких теоретических инструкций, давались советы поведенческие и практические (касавшиеся гигиены, религиозных споров, обмена денег, найма лошадей и т.п.). Важной частью были указания, что именно следует делать и смотреть в чужих странах<sup>15</sup>.

Штагль задается вопросом: «Имела ли *ars apodemica* документированные последствия для практики путешествия данной эпохи? Действительно ли путешественники следовали инструкциям этого “искусства”? Сложный вопрос. Только детальный анализ литературы путешествий и личных документов... может дать на него ответ»<sup>16</sup>. Данная статья не претендует на решение столь серьезной задачи. Главная ее цель – определить, как теоретические традиции литературы о путешествиях, в том числе и *ars apodemica*, повлияли на ряд текстов, описаний Парижа. Эти тексты – не “аподемические” труды, а такие сочинения эпохи *ars apodemica*, как путеводители, дневники иностранцев и отчеты дипломатов. Из списка Штагля взяты лишь два труда (Th. Zwinger, R. Dallington), которые содержат описания Парижа наравне с теоретическими рассуждениями.

Следует указать и другие теоретизирующие традиции литературы о путешествиях, три из которых называет сам Штагль<sup>17</sup>:

1) **Сборники путевых записок и отчетов.** В таких сборниках систематизация проводилась только путем подбора документов. Тексты порой значительно редактировались, но их основа оставалась той же: путешественники описывали все, с чем встречались, и в той же последовательности (*ordo naturalis*)<sup>18</sup>. В данной статье эта традиция будет называться “дневниковой”.

2) **“Космографические описания”.** Они начинаются с “Космографии” Себастьяна Мюнстера<sup>19</sup>. Здесь сведения отбирались из записок путешественников и их изложение было организовано систематически, сгруппированно по континентам, странам и городам.

3) **“Статистические сочинения”** появились незадолго до *ars apodemica* в Венеции (от ит. *statista* – “государственный служащий”). Все сведения организовывались как описания формы правления, государственного аппарата, военного и эко-

номического потенциала страны с привлечением большого количества “статистических данных” в современном понимании этого термина<sup>20</sup>.

Кроме того, в том, что касается Парижа, стоит выделить еще одну традицию. Она гораздо меньше касается систематизации сведений путешественников и больше связана не с АА, а с традицией итинерариев (сборников маршрутов по стране)<sup>21</sup>. Это традиция описания отдельных местностей, восходящая к древнегреческой и арабской географии. В подобные описания включались мифы, сведения по истории, климату и достопримечательностям. Данную традицию удобно называть “хорографической”, следуя терминологии Птолемея<sup>22</sup>.

Последняя традиция, которая будет учитываться в данной статье, связана с Большим туром (Grand Tour)<sup>23</sup>. Сам термин, “Grand Tour” или “Giro”, впервые появился у Р. Лассалса в 1670 г.<sup>24</sup> Сейчас большинство исследователей употребляют этот термин в достаточно узком смысле, обозначая им многомесячное путешествие по Голландии, Франции, Германии, Швейцарии (или одной из этих стран) и обязательно по Италии (а там предполагается движение по кругу – фр. “tour”, ит. “giro” – с севера на юг и обратно на север) английского юноши из благородного семейства в сопровождении наставника. Цели у такого путешествия были образовательные. Одно из описаний Парижа, разбирающихся в этой статье, а именно “The View of Fraunce” Роберта Даллингтона<sup>25</sup>, имеет прямое отношение как к *ars apodemica*, так и к Большому туру.

На связь между АА и Большим туром указывала Клэр Ховард<sup>26</sup>, хотя она и не выделяла особого теоретического направления в литературе о путешествиях и, соответственно, не обозначала его термином “*ars apodemica*”, как Штагль. Однако она прослеживала рецепцию идей Т. Цвингера, Й. Турлера и Й. Пиркмайра в Англии. Ховард, как и Эдвард Чейни<sup>27</sup> и Майкл Бреннан<sup>28</sup>, начинает отсчет Большого тура с середины XVII в. Изменения в практике английских путешествий эта исследовательница связывает с повышением авторитета наставников. Саму возможность возникновения Большого тура она объясняет стабилизацией политической обстановки в Европе, а точнее – с окончанием Тридцатилетней войны, когда «и возникла возможность видеть прекрасное “по кругу” в Голландии, Германии, Италии и Франции; это, собственно, и был Большой тур»<sup>29</sup>.

Если сопоставить даты конца оригинального развития традиции *ars apodemica* (по Штаглю) и начала Большого тура согласно большинству исследователей, то можно заметить, что это одно и то

же время, середина XVII в. В некотором смысле Большой тур стал практическим воплощением АА, на что указывает и Штагль<sup>30</sup>, однако, по моему мнению, тут нужно сделать важную оговорку. АА стремилась упорядочить знания раз и навсегда, и однажды разобраный по всем правилам город уже больше не нуждался во внимании. Таким образом, в основе АА была заложена одноразовость встречи с городом. Пока АА была влиятельна (с 1570-х по 1640-е годы), эта одноразовость сталкивалась с неповторимостью личного опыта каждого путешественника. В конце эпохи был найден компромисс: начался Большой тур, который зиждился на повторяемости и служил накоплению личного опыта юношами из благородных семейств.

Можно предположить, что сочинения английских путешественников, странствовавших в эпоху *ars apodemica*, несли в себе зародыш практики Большого тура. Именно поэтому некоторые исследователи и относили их уже к Большому туру<sup>31</sup>. Мне представляется, что лучше говорить еще об одной традиции упорядочения сведений путешественников, которую можно назвать “прототуристической”. Хотя она еще не была связана с организованными странствиями юных сыновей английских аристократов, тем не менее она ориентировалась на практические, образовательные и развлекательные аспекты путешествия.

Таким образом, я исхожу из того, что в эпоху *ars apodemica* описания Парижа и описания путешествий по Парижу находились под влиянием одной или сразу нескольких из пяти традиций: 1) “дневниковой”; 2) “космографической”; 3) “статистической”; 4) “хорографической”; 5) “прототуристической”.

## 2. ОБЗОР ТЕКСТОВ

Источниками для этой статьи послужили путеводители, травелоги и дипломатические отчеты, относящиеся к Парижу<sup>32</sup>: французов Жюль Коррозе (издание Бонфона, 1586), Франсуа Бельфоре (1575), Клода де Варенна (1643) и иностранцев Андреа Наваджеро (1528), Марино Джустиниано (1535), Евстахия Кнобельсдорфа (1543), Марино Кавалли (1546), Джованни Капелло (1561), Марк-Антонио Барбаро (1563), Теодора Цвингера (1577), Джироламо Липпомано (1577), Арнольда ван Бухеля (1585), Фюнеса Моррисона (1595), Грегорио Иерни (1596), Роберта Даллингтона (1598), Томаса Платтера (1599), Томаса Кориата (1608), Чарльза Сомерсета (1612), Юстуса Цинцерлинга (1616), Антуана де Ромбиза (1635), Джона Эвелина (1643) и Франческо Ручеллаи (1643). Деление на

жанры достаточно условно (как уже говорилось, некоторые труды были и теоретическими трактатами, и путеводителями, а другие – например, дипломатическими отчетами и дневниками одновременно); главный признак отбора источников – наличие описания Парижа. По значительной части этих текстов (список см. в таблице) был проведен контент-анализ, который заключался в подсчете всех городских элементов (как *именных*, вроде “улица Сент-Антуан”, “Новый мост”, “Пале”, так и *категориальных*, типа “улицы”, “мосты”, “стены”) каждый раз, когда они упоминались, в том числе и при повторах в одной фразе.

Для удобства рассмотрения все тексты распределены по четырем группам, выделенным согласно географическому признаку: 1) “внутренние”, автохтонные путеводители, хорографии и части космографий, написанные парижанами и другими французами. Следующие три группы – это путеводители, дневники и репортажи “внешние”: 2) написанные “континентальными авторами” (под которыми понимаются путешественники из Германии, Голландии, Бельгии и Швейцарии), а также отдельно 3) английские и 4) итальянские сочинения. Выделение трудов англичан и итальянцев в особые группы основывается на том предположении, что, поскольку они имеют более близкое касательство к отдельным, “национальным” традициям систематизации сведений путешественников (“прототуристическая” и “статистическая”), это может сказаться на их восприятии Парижа и его описании.

1. Множество сведений о Париже как основатели *ars apodemica*, так и авторы путеводителей черпали напрямую или посредством других сочинений из труда парижанина Жюль Коррозе “Древности, хроники и достопримечательности Парижа”<sup>33</sup>, который он издавал и дополнял, начиная с 1532 г. и до своей смерти в 1568 г. Как видно из названия, это не путеводитель, а сочетание хорографии, парижской эпиграфики и топонимики. Одно из изданий книги Коррозе сопровождала карта, снятая парижанами О. Трюше и Ж. Уайо в 1552 г.<sup>34</sup> Судя по всему, она была выполнена при активном участии и даже под руководством самого Коррозе, по личному заказу короля Генриха II.

Таким образом, на протяжении XVI в. путешественники располагали лишь разными версиями одной карты. На ней чисто “ихнографический” план (горизонтальная проекция города с улицами) сочетался с трехмерными проекциями зданий без соблюдения масштаба, при этом западная часть города была внизу. На картах Париж был поделен на части (Cité, Ville, Université и иногда также предместья). Это деление редко встречается в дневниках парижан, но авторы путеводителей и иностранные путешественники прибе-

гают к нему часто, используя особые пространственные метафоры<sup>35</sup>. Связь между АА и картографией прослеживается довольно четко: достаточно вспомнить, что и Цвингер, и другие основатели настаивали не только на изучении карт перед тем, как отправиться в путешествие<sup>36</sup>, но и на их заучивании<sup>37</sup>.

По мнению Т. Франгенберга, не существовало “карманных” карт для маленьких путеводителей. По его мнению, путешественникам их прекрасно заменял обзор города с высоты<sup>38</sup>. Это утверждение спорное, и сразу можно напомнить, что оригинальная карта Трюше сопровождала путеводитель Коррозе, хотя она и не была карманных размеров (133 × 96 см). Но те версии этой карты, которые включались в атласы, были значительно меньше (примерно 50 × 30 см) и порой продавались отдельно. Можно также указать, что в английском путеводителе-дневнике 1595 г. Ф. Моррисона дается схематическая карта размером на страницу<sup>39</sup>.

Следующий важный французский источник – это “Космография” Франсуа Бельфоре (1575)<sup>40</sup>. В некоторых частях это был простой перевод труда С. Мюнстера, но для Парижа Бельфоре сделал свою версию карты Трюше и сопроводил ее 300-страничным описанием города<sup>41</sup>. Бельфоре, как и Коррозе, рассматривает Париж хорографически, но при этом организует свое изложение иначе. В каждой из шести глав разбирается отдельный объект или группа объектов: 1) история основания Парижа; 2) история административных институтов; 3) университет (и как часть города, и как учебный конгломерат); 4) церкви; 5) снова административные институты, но уже только современные Бельфоре; 6) только Пале (Palais). У Коррозе глав было тридцать две, они соплагались довольно хаотично, и он периодически сбивался на исторические хроники. Бельфоре явно искал свою систему организации сведений и при этом не избежал повторений, характерных для *ars apodemica*.

Труд “Путешествие по Франции”<sup>42</sup> де Варенна вышел значительно позже, в 1643 г., и он интересен своей стилистической близостью к “прототуристической” традиции. Это весьма свободно организованное пособие для человека, который хочет с пользой и приятностью провести время во Франции и Париже, не отягощая себя сбором и организацией сведений. У него не заметно какой-либо систематизации сведений, и при этом “Путешествие” – не просто дневник, а именно путеводитель. Связь с *ars apodemica*, если и существует, то очень косвенная: Варенн, видимо, позаимствовал большую часть сведений о Париже у Ю. Цинцерлинга<sup>43</sup>, чье отношение к АА будет рассмотрено ниже.

2. Континентальные путеводители начинаются с труда Т. Цвингера “*Methodus apodemicus*” (1577)<sup>44</sup>. В нем основатель АА предла-

гает образцовый разбор “Афин Галлии”, т.е. Парижа, в полном соответствии с таблицами Рамуса. Сначала Цвингер рассматривает город “хорографически”, словно проводя своего читателя по карте, причем, возможно, не только по оригинальной карте Трюше<sup>45</sup>, но и по ее варианту у Бельфоре. Он сообщает о делении города на три части (Cité, Ville, Université), потом перечисляет городские элементы “с точки зрения причинной”, т.е. “места: предместья, церкви и монастыри, колледжи, суды, мастерские, улицы, мосты, ворота, дворцы, стены, рвы, крепости, башни, фонтаны, гостиницы, больницы, приюты, тюрьмы, общественные площади, кладбища, могилы”<sup>46</sup>. После этого он возвращается к некоторым из тех же объектов, уже рассматривая “Париж с точки зрения материальной”, т.е. “какие объекты находятся: здания, статуи и картины, мебель и разные изделия, надписи, реликвии”<sup>47</sup>. Здесь появляются “ряды” – долгие перечисления неделимых объектов, т.е. практически всего, что можно перечислять: колледжей, улиц, ворот, госпиталей, предместий, фонтанов, площадей<sup>48</sup>. Никаких рекомендаций по посещению достопримечательностей, равно как и каких-либо оценочных замечаний, у Цвингера нет. Этот образцовый разбор города никак нельзя назвать путеводителем. Однако выбор конкретных городских объектов – для образца – выдает личные предпочтения Цвингера, как путешественника. Кроме того, набор и последовательность перечисления городских элементов Парижа, которые он предлагает, можно тоже считать за образцовый, т.е. такой, который в его лице предлагала АА всем путешественникам. Соответственно, сверяя их описания с этим набором, можно судить и о том, насколько точно они следовали инструкциям *ars apodemica*.

Возникает вопрос: в чем вообще были отличительные черты “аподемических” сочинений? Штагль везде подчеркивает их приверженность рамизму и стремление упорядочить все сведения в таблицах, где сначала по особым критериям определяется нечто общее, а потом – составляющие этого общего. В случае с Парижем одна такая таблица была составлена Цвингером. Что оставалось делать другим путешественникам, побывавшим в Париже после него? Расширенных и переработанных таблиц по Парижу нам неизвестно. Но можно предположить, что путешественники, приверженцы АА, после Цвингера могли ограничиваться фиксированием первичных сведений, предназначенных если уже не для составления своей таблицы, то хотя бы для дополнения таблицы Цвингера. Это предположение пока невозможно обосновать, однако оно, по крайней мере, объясняет, почему у возможных приверженцев АА вместо таблиц получались путеводители и дневники.



Следующим “внешним” путешественником после Цвингера, оставившим подробное описание Парижа, был голландец Арнольд ван Бухель (1586). Свое “Описание Парижа” он строит, отталкиваясь от путеводителя Коррозе<sup>49</sup>: в центре рассказа – надписи, пропущенные Коррозе, и те места, где ван Бухель их обнаружил. Его “Описание” – это своего рода дополнение к Коррозе, а не целый путеводитель, и, следовательно, оно довольно однобоко. В изложении ван Бухель следует собственной “дневниковой” системе, описывая свои маршруты в поисках надписей. Какова, учитывая дополняющий характер текста, его связь с *ars apodemica*? Дело в том, что ван Бухель не только упоминает Петра Рамуса<sup>50</sup>, но и, возможно, знаком с письмом о путешествиях своего учителя Липсиуса Филлипу де Лануа (1578), которое Штаглем представляется родственным *ars apodemica* сочинением. При этом особых следов рамизма у Липсиуса не найти<sup>51</sup>. Он еще ссылается на Натана Хитреуса, который дважды появляется в списке “аподемической классики” Штагля. Неизвестно, какой именно его труд имел в виду ван Бухель. Ван Бухель связан с *ars apodemica* не напрямую, а через ссылки и знакомства, через *res publica literaria*.

“Ряды” церквей, ворот и предместий Цвингера с некоторыми изменениями воспроизводит и швейцарец Т. Платтер-младший в своем отчете о путешествии 1599 г.<sup>52</sup> Можно с уверенностью предположить, что он пользовался трудом Цвингера, так как ни в один другой рассмотренный источник именно эти “ряды” не попали; тут важны не только названия объектов, но и их последовательность. Общее описание города у него начинается с упоминания о четырех частях (с предместьями) и потом последовательно ведется по ним: сначала Сите (Cité), потом Университет (Université) и Виль (Ville)<sup>53</sup>. Правда, он часто соскальзывает с “аподемической” манеры изложения на дневниковую, но это и соответствует характеру его сочинения (два тома рассказов о путешествиях, каждый по 1600 страниц, которые при жизни не были изданы). Представив город по частям, он, в полном соответствии с рекомендациями Цвингера, приступает к его разбору по элементам, порой выстраивая уже свои собственные “ряды”: мостов и госпиталей<sup>54</sup>.

Юстус Цинцерлинг (“Itinerarium Gallicae et finitimarum regionum”, 1616)<sup>55</sup> следует, скорее, традиции Коррозе и авторов “Космографий”, чем АА. “Космографию” Пауля Мерулы (1605)<sup>56</sup> он цитирует напрямую, простодушно сообщая, что просто переписал все важное, что касалось Парижа<sup>57</sup>. Тем не менее о собственных перемещениях по городу он рассказывает не в “космографической”, а в дневниковой манере. Это описание по своему стилю и направленности близко и к “прототуристической” тради-

ции, в нем приводится множество практических советов: где взять лошадей, сколько и за что платить и т.п. Мерула дает пять маршрутов путешествий по Франции, лишь два из которых захватывают Париж. Причем он предлагает маршруты, как будто рассчитанные по времени (“Ты останешься там до Пасхи...”), но это на самом деле остатки искусно переработанного дневника.

О бельгийце Антуане де Ромбизе, авторе поэмы “*Itinerarii per diversa Galliae ac Italiae loca memores notae*” (Montibus, 1639)<sup>58</sup>, известно мало, и часть поэмы, касающаяся Парижа, содержит всего 194 строки, что недостаточно для контент-анализа. Для главной темы данной статьи интересно то, что поэма построена как итинерарий, причем городской: все 194 строки представляют собой единый маршрут. Связать ее с какой-либо из пяти традиций литературы о путешествиях сложно.

3. Первым автором из англичан был Ф. Моррисон (путеводитель 1595 г., опубликован в 1617 г.)<sup>59</sup>. Сам путеводитель – скорее дневник, снабженный советами: где что покупать, как проходить посты и т.п. Подобно Цвингеру, Моррисон говорит о “четырёх башнях собора Нотр-Дам”<sup>60</sup>, хотя на самом деле их было три, при этом третья – гораздо ниже двух остальных. Он же буквально воспроизводит некоторые “ряды” Цвингера: колледжей, ворот, рынков<sup>61</sup>. Ряды выдают прямое заимствование: так, Моррисон признается, что все колледжи он не посещал и не думал об этом, но более любознательным путешественникам он может предложить список<sup>62</sup>. Благодаря своей практической ориентации этот дневник, кроме влияния АА, является и примером “прототуристической” традиции.

После Моррисона свой “Обзор Франции” оставил его соотечественник Р. Даллингтон (1598, опубликован в 1604)<sup>63</sup>. Это сочинение стало частью классического аподемического труда “*A Method for Trauell*” (1605). Кроме того, Даллингтон весьма прославился как литератор, а сейчас считается одним из тех, кто привил пост-елизаветинской эпохе итальянскую утонченность и чувственность после десятилетий гонений на живопись. Именно после него в Англии возникла мода на итальянскую живопись и скульптуру<sup>64</sup>. Несмотря на то что Штагль относит Даллингтона к классикам АА, в его описании Парижа нет ни рамистских таблиц, ни распределения по разделам и подразделам, ни анализа объектов по каким-либо критериям. Нет в его сочинении и “рядов”. Возможно, вся описательная часть сочинения является дневником с “первичными сведениями” по Эрпениусу, которую Даллингтон предполагал в дальнейшем как-то систематизировать.

Можно заметить, что во Франции он был с посольством, и, возможно, поэтому его сочинение слегка напоминает реляции итальян-

янских дипломатов. Очень много внимания уделяется экономике и финансам, а также укреплениям и армии. Даже Париж появляется в тексте впервые в экономико-географическом контексте. Но после очень краткого введения идет совершенно свободный дневник, нарушающий стройность посольской реляции. Если верить тексту, в Париже Даллингтон в основном занимается тем, что его так прославило на родине: осматривает живописные коллекции и наслаждается роскошью дворцов.

Т. Кориат, автор сочинения “Непереработанные куски, торопливо проглоченные за пять месяцев путешествий по Франции, Савойе, Италии ... Гельвеции, Германии и Нидерландам...”<sup>65</sup>, действительно, очень спешил. После Европы он отправился в Индию, где и умер в 1617 г., не успев как следует отредактировать свои сочинения. В результате в них отразился весьма энергичный и жадный до впечатлений человек – образец будущих путешественников Большого тура. Невзирая на спешку, он пытался следовать некоей системе, по крайней мере, после описания своего въезда в город он озаглавил следующий раздел “Мои наблюдения по Парижу” и даже пересказал некоторые мифы об имени и основании города. После сообщения о трех частях и бессистемного описания зданий Сите он находит некоторую опору для изложения в сравнении с Лондоном. Далее Кориат с удовольствием описывает сокровища и красоты Лувра и Тюильри, уделяя им гораздо больше места, чем всему остальному.

Чарльз Сомерсет<sup>66</sup> был единственным католиком из рассматриваемых в данной статье авторов-англичан. По словам Эндрю Хэдфилда, он был очень хорошо образован, причем в таких разных областях, как архитектура, теология, литература и философия<sup>67</sup>. Также Хэдфилд отмечает, что дневник Сомерсета следует сборникам советов для юных джентльменов, таким, как эссе Бэкона “О путешествиях” или замечаниям Роберта Даллингтона в предисловии к “Обзору Франции” (1604), что показывает, насколько серьезно к подобным трудам относились путешественники<sup>68</sup>. Контент-анализ подтверждает, что интерес Сомерсета к “религиозным заведениям” в процентном отношении был больше, чем у его соотечественников-протестантов, равен интересу итальянцев, но все же меньше, чем у большинства “континентальных” авторов-протестантов. В других отношениях, как будет показано ниже, Сомерсет не отличается от своих соотечественников. Его связь с “прототуристической” традицией определил Хэдфилд, чего нельзя сказать о его отношении к *ars arodemica*.

Джон Эвелин оставил описание Парижа 1643–1644 годов в своем многотомном дневнике<sup>69</sup>. Он жил долго, много путешест-

вовал, написал поэму “Sylva”, был знаком и с Кромвелем, и с королями, а также дружил с автором другого знаменитого дневника, С. Пеписом. Эвелин не следует никакой системе, но его сочинение считается классическим предтечей путеводителей Большого тура. Он не ссылается на исторические или географические сочинения (т.е. не следует “хорографической” традиции), его совсем не интересуют эпитафии, хотя роскошные гробницы в Сен-Дени он с удовольствием осматривает<sup>70</sup>. В своих сведениях он старается соблюсти максимальную точность и указывает впоследствии ставшие традиционными для литературы Большого тура размеры собора Нотр-Дам<sup>71</sup>. Очень неплохо разбираясь в живописи, он в основном ходит по домам коллекционеров, как Даллингтон, и изредка – по библиотекам.

4. Особняком стоит третья группа иностранных путешественников – итальянцы<sup>72</sup>, так как она меньше всего связана с *ars apodemica*. Тому существует несколько причин.

Во-первых, на венецианцев, авторов дипломатических реляций<sup>73</sup>, Андреа Наваджеро (1528), Марино Джустиниано (1535), Марино Кавалли (1546), Джованни Капелло (1561), Марк-Антонио Барбаро (1563) и Джироламо Липпомано (1577), безусловно, оказывала влияние венецианская традиция систематизации, которую Штагль называет “статистической”.

Во-вторых, особенность не только венецианской, но и вообще итальянской литературы путешествий связана со специфической идентичностью итальянцев, которые болезненно переживали потерю Италией культурного превосходства в XVI в., уделяли чрезмерное внимание наследию эпохи Возрождения, а в том, что касалось странствий по Европе, столкнулись со встречным потоком путешественников, направленным как раз в Италию<sup>74</sup>.

В-третьих, как уже говорилось, все авторы-итальянцы были католиками и поэтому не могли чрезмерно интересоваться идеями гугенота Рамуса, с обязательным следованием которым Штагль связывает *ars apodemica*. Сосуществовавшая с Венецией и подчиненная ей Падуя была свободным в конфессиональном отношении университетским городом, который, наравне с Базелем и Парижем, Штагль считает важным для формирования АА. Вместе с тем, он говорит лишь о связях четырех основателей АА с падуанским университетом. Кроме венецианских описаний Парижа, существует еще несколько, сделанных флорентинцами, из которых я рассматриваю Франческо Иерни (1596)<sup>75</sup> и Грегорио Ручеллаи (1643)<sup>76</sup>, и у них связь с АА тоже не прослеживается.

Т. Франгенберг причисляет к основателям *ars apodemica* флорентинца Эудженио Данти<sup>77</sup>, поскольку тот был знаком с учени-

ем Рамуса. Однако Данти пишет о городах в одной-единственной “таблице”, которая вовсе не является “рамистой” таблицей, а просто главой из 26 рекомендаций путешественникам, перечисленных одна за другой. Его система напоминает ту, что венецианцы использовали в дипломатических реляциях. Она не предполагала деления на подкатегории и избегала рядов-перечислений объектов. Она была нацелена не на систематизацию сведений из чисто научного интереса, а на то, чтобы максимально ознакомить получателя реляции со страной, возможным союзником или противником.

Из всех авторов венецианских реляций лишь Наваджеро можно отнести к разносторонне ориентированным “гуманистам”: он был другом А. Мануция, знакомым П. Бембо и поэтом. Однако Парижу в своем сообщении он уделит меньше страницы. Остальные авторы реляций – чиновники, “statista” из древних венецианских родов, не проявившие себя ни в науках, ни в литературе. Вплоть до Дж. Липпомано (1577) все описания Парижа характеризуются удивительной краткостью, при этом авторы порой отсылают за дополнительными сведениями к своим столь же немногословным предшественникам<sup>78</sup>.

Особое внимание в реляциях уделяется экономике, управлению, статистике, а в том, что касается городского пространства, – лишь укреплениям. Интерес к укреплениям и военной истории вообще был характерен для XVI в., и употребление карт в военных целях предполагалось как само собой разумеющееся. Данти, посвятивший городу одну главу своей книги, тоже делает упор на разведывательные задачи, например, рекомендует, “не привлекая внимания, зарисовывать бастионы и другие инженерные сооружения”<sup>79</sup>.

Реляция Липпомано, описывающая Францию в том же году, когда Данти, Цвингер и Пиркмайр написали свои теоретические труды, резко отличается от предшествующих. Это почти путеводитель, включающий многие чисто дневниковые фрагменты.

Флорентинцы Иерни и Ручеллаи писали еще позже, в своих реляциях они отошли от систематизированного “статистического” изложения, зато передали нам многие сведения о Париже, о которых их современники из других стран не упоминали. Чем ближе к концу эпохи *ars apodemica* (а Ручеллаи писал в самом ее конце, в 1643 г.), тем сильнее смешивались традиции. По своему стилю, отсутствию систематизации и проявлению внимания как к будничным нуждам путешественника, так и к развлечениям и роскоши, реляция Ручеллаи больше всего напоминает английские сочинения “прототуристической” традиции.

### 3. ПАРИЖ В ЦЕЛОМ: ОРИЕНТАЦИЯ, ОБЗОР С БАШНИ, МАРШРУТЫ

Если проанализировать перечисление городских элементов у Цвингера, то можно заподозрить, что он пользовался не только картой Трюше 1552 г., но и картой Бельфоре 1575 г. Это имеет непосредственное отношение к системе ориентации иностранцев в Париже.

Цвингер сообщает о делении города на три части, а затем, описывая город “каузально”, перечисляет объекты (около 300): в Виль, двигаясь с запада на восток по воротам, от Сент-Антуан к Новым через ворота Тампль, Сен-Мартен и т.д. (точно по карте), углубляясь в город по улицам и рассматривая, что располагается справа и слева от них. Потом автор рассказывает о зданиях в Сите и возвращается к системе ворота-улицы в Университете (тоже с запада на восток). Тем самым он придает системе ориентации Бельфоре большую стройность.

Цвингер дает понять если не читателям, то хотя бы современным исследователям, какую систему ориентации предпочитали приверженцы *ars apodemica*. В основном она проводилась по отдельным достопримечательностям, однако всегда существовали дополнительные “координаты”. Для *ars apodemica* всю систему ориентации можно условно назвать картографической, с опорой на части города + улицы + ворота, которая требует хорошего знания названий улиц (свойственного местным жителям и тем, кто располагает картами). Цвингер доверял картам настолько, что переименовывал топонимы, следуя ошибкам написания. Кроме того, можно напомнить, что он и другие основатели АА настаивали на изучении и заучивании карт перед путешествием.

Если посмотреть на таблицу, то мы обнаруживаем эту систему ориентации у всех “континентальных” авторов: Цвингера, ван Бухеля, Платтера и Цинцерлинга: ворота + улицы + дороги – 13,6–17%; части города – 5,4–7,6%; Сена + мосты – 8,6–11,6%. По таблице можно выявить и альтернативную систему ориентации, с опорой на Сену + мосты<sup>80</sup>. В чистом виде ее можно заметить у двух итальянцев, Липпомано и Иерни: ворота + улицы + дороги – 7–7,3%; части города – 1,1–2,9%; Сена + мосты – 27,9–40%. Таким образом, оппозицию между “аподемической” и “итальянской” (“статистической”) традициями можно проследить и в различных системах ориентации. Следует оговориться, что вовсе не все упоминания вышеуказанных объектов в текстах связаны именно с ориентацией. Более того, непосредственно с ориентацией связана как раз меньшая их часть. В данном случае мы опираемся

Таблица 1  
Частота упоминаний категорий объектов Парижа

	Бельфоре 1575	%	Коррозэ 1586	%	Варенн 1643	%	Цвингер 1577	%	ван Вухель 1586	%	Платер 1599	%	Цинциг 1616	%
<b>Всего городских элементов</b>	<b>656</b>		<b>1828</b>		<b>236</b>		<b>782</b>		<b>302</b>		<b>470</b>		<b>214</b>	
Сена + Бьевр + острова + набережные + мосты	28	4,2	114	6,2	24	10,1	68	8,6	35	11,6	54	11,4	20	9,3
Ville + Cité + Université	9	1,3	11	0,6	11	4,6	43	5,4	23	7,6	30	6,3	13	6
Все предместья	14	2,1	46	2,5	20	8,4	20	2,5	14	4,6	16	3,4	15	7
Кварталы + приходы	5	0,7	13	0,7	1	0,4	0	0	0	0	3	0,6	0	0
Стены + ров + бастионы + крепости	14	2,1	62	3,3	5	2,1	39	4,9	5	1,6	10	2,1	12	5,6
Ворота	14	2,1	99	5,4	25	10,5	62	7,9	29	9,6	21	4,4	23	10,7
Улицы + дороги	35	5,3	104	5,6	14	5,9	45	5,7	18	5,9	59	12,6	11	5,1
<u>Ворота и улицы + дороги суммарно</u>		7,4		11		16,4		13,6		15,5		17		15,8
Башни + колокольни + окна + этажи	8	1,2	39	2,1	7	2,9	22	2,8	6	1,9	1	0,2	7	3,2
Дворцы + сады	57	9	146	7,9	37	15,7	73	9,3	29	9,6	34	7,2	30	14
Церкви + монастыри + часовни	270	41	614	34	28	11,9	178	22,8	85	28,1	71	15,1	39	18
Коллежи	118	18	123	6,7	6	2,5	65	8,3	10	3,3	7	1,4	7	3,2
<b>Отношение учтенных в таблице городских элементов ко всем городским элементам</b>		<b>86,6</b>		<b>75,5</b>		<b>75,4</b>		<b>78,8</b>		<b>84,2</b>		<b>65,2</b>		<b>83,2</b>





на гипотезу, что само внимание к этим объектам и распределение этого внимания (между тремя группами: Сена, улицы, части города) свидетельствует о возможности ориентирования с использованием этих объектов и соответствующих категорий.

В таблице представлены объединенные результаты, когда и именные, и категориальные городские элементы объединялись не только в категории (например, категория “все улицы” учитывает упоминания не только “улиц”, но и конкретных улиц), но и в объединенные категории (например, “Сена, Бьевр, острова, набережные, мосты”, как имеющее отношение к Сене). Выбор элементов, включенных в каждую объединенную категорию, производился в зависимости от конкретного объекта исследования. Для анализа “ориентации” в городе важны объединения по “артериям” (река Сена и улицы-дороги) и разным частям города (“3 части” картографии, предместья, кварталы, приходы). “Дворцы и сады” условно объединены как имеющие отношение к роскоши и произведениям искусства. “Башни, колокольни, окна, этажи” – как элементы, имеющие отношение к “вертикальному измерению” города.

Каждая колонка, обозначенная сверху именем автора и датой написания труда (например, “Коррозе 1586”), указывает число упоминаний элементов данной категории. Колонка справа от такой колонки, обозначенная сверху значком “%”, указывает процентное значение выделенной категории городских элементов в отношении ко всем городским элементам данного источника. Последний ряд указывает суммарное процентное значение всех выделенных в данной таблице категорий. Таким образом, видно, что эта таблица охватывает большую часть всех упоминаний городских элементов (от 60 до 90%). Как уже говорилось выше, городские элементы считались даже при повторах в одной фразе.

Для удобства чтения таблицы для каждого источника наиболее часто упоминаемая категория в колонке, которая отражает процентное значение, представлена жирным шрифтом с подчеркиванием (например **41**), следующая по частоте категория – просто жирным шрифтом (например **41**), и следующая – курсивом с подчеркиванием (например *41*).

У англичан в распределении внимания (ориентации) единодушия не наблюдается, они по своим предпочтениям располагаются примерно посередине между итальянскими и “континентальными” авторами. Опора на части города у них сильно разнится, но в целом ближе к континентальным авторам (следуя хронологии: 12,2%, 8,9%, 5,6%, 4%, 4,2%). Моррисон доверяет улицам + воротам даже больше, чем континентальные авторы<sup>81</sup> (почти 23%), Кориат – примерно так же, 16%, Сомерсет – 9,6%, а Даллингтон

и Эвелин (около 6%) – примерно так же, как Липпомано и Иерни. В целом англичане больше, чем “континентальные” авторы, ориентируются по Сене (13,3–14%), но не так, как итальянцы.

Интересны данные в целом по 1643 г., т.е. по самому концу эпохи *ars apodemica*: у Ручеллаи (улицы + ворота 12,6%; части города 6%; Сена + мосты 10,6%) и де Варенна (улицы + ворота 16,5%; части города 4,6%; Сена + мосты 10,1%) – как у “континентальных” авторов, а Эвелин (улицы + мосты 6,7%; части города 4,2%; Сена + мосты 10,9%) – приближается к ним. Предпочтения Коррозе и Бельфоре сложно определить, но, учитывая данные де Варенна, можно предположить, что к концу периода как во Франции, так и в Италии и Англии происходит усвоение ориентации “аподемического” типа.

Любопытной представляется практика “обзора города с башни”. Как считает Т. Франгенберг, в XVI в. эта практика была распространена достаточно широко<sup>82</sup>. Он указывает на труд Альберти “Искусство зодчества”, где рекомендуется строить так, чтобы “гостям” открывались красивые виды. Итальянские математические трактаты того же XV в. предлагали мысленные зрительные эксперименты, связанные с башнями<sup>83</sup>. Вероятно, эта практика развивалась в некоторой зависимости от флорентийской (или общепитальянской) архитектурной и математической традиции. Можно предположить, что АА практикой обзора с башни не интересовалась, по крайней мере, в Париже. Она не упоминается ни у Цвингера, ни у ван Бухеля и Даллингтона – трех из рассматриваемых авторов, у которых связь с *ars apodemica* прослеживается наиболее четко.

Если посчитать, что распространение этой практики как-то связано с отношением к вертикальному измерению города в целом, то данные контент-анализа разочаруют. В таблице (ряд 9) учтены все объекты на высоте (башни, колокольни, крыши, окна). Видно, что все иностранцы обращали на них мало внимания. Выделяются только Иерни (1596), Цинцерлинг (1616), Ручеллаи и де Варенн (1643).

Хотя пока невозможно объяснить пути проникновения и эволюцию этой практики, в Париж она все же пришла. Самое первое описание настоящего “обзора с башни” мы найдем у Платтера (1599)<sup>84</sup>. В дневнике-путеводителе Цинцерлинга указано уже, что в Париже есть церкви “и особенно собор Нотр-Дам и Сент-Женевьев, башни которых позволяют осмотреть весь Париж”<sup>85</sup>. Цинцерлинг наслаждается видом с башни не только в Париже, но и в других французских городах: Орлеане, Невере, Туре, Амбуазе и Пуатье<sup>86</sup>. В самом конце рассматриваемого периода мы замечаем

еще два “обзора”. Вот Эвелин: “Я поехал далее, чтобы посмотреть на Париж с колокольни Сен-Жак, считающейся самой высокой в городе, откуда я и получил полный вид всего города и предместий...”<sup>87</sup>. А вот Ручеллаи: “Монмартр – это место на холме в двух милях от Парижа, откуда можно наслаждаться самым красивым видом города”<sup>88</sup>. Можно заметить, что эта практика не то чтобы утвердилась к концу рассматриваемой эпохи, но все же стала заметней.

Париж вовсе не отставал от других городов в том, что касалось более традиционного поведения путешественника: прогулки по городу от одной достопримечательности до другой.

Городские маршруты появляются уже у ван Бухеля (1586). Например<sup>89</sup>: 7 июля. Руины Шарантона – ворота Сент-Антуан – Турнель – Бастилия – Арсенал – Монастырь Целестинцев – церковь Сен-Поль – дом посла Испании – дом посла Венеции – через реку к своему жилью в пригороде Сен-Марсель. У Платтера (1599), хотя он и жалуется, что нельзя осмотреть все 139 (!) церквей, так как нет соответствующих карт и указателей<sup>90</sup>, приведено несколько маршрутов<sup>91</sup>.

В некоторых сочинениях маршруты приводятся с замечательной дотошностью и удивляют своей изощренностью – они не выстраиваются в прямую линию. Вот как в своей поэме советует двигаться Ромбиз<sup>92</sup>: начать в Сите, где осмотреть Нотр-Дам и госпиталь Отель-Дье, потом по мосту Нотр-Дам или мосту Менял перейти в Виль, где посмотреть Ратушу, Гревскую площадь, Арсенал, Бастилию, Королевскую площадь, Тампль, Лувр, Тюильри, Сорбонну (как именно попасть на другой берег, Ромбиз не уточняет) и только потом вернуться в Сите, потом перейти по мосту Сен-Мишель или Малому, осмотрев Малый Шатле и Новый мост.

Описание этого воображаемого маршрута, как и других, настоящих и воображаемых, зависит от избранной системы ориентации и порой явно связано с хронологией, т.е. сначала осматриваются (и описываются) самые древние памятники. Последнее отсылает к системе описания города согласно *ars arodemica*: сперва древние здания, потом сакральные, потом профанные, потом связанные с управлением. В построении и описании маршрутов ведущая роль принадлежит путешественникам из Германии, Голландии и Бельгии, т.е. тем, кто наиболее связан с традицией *ars arodemica*. При этом простая логика подсказывает, что нужду в разработке маршрутов должны были испытывать представители “прототуристической” традиции. Но англичане, наиболее близкие к ней, бродят довольно рассеяно, а итальянцы (как венецианцы, так и флорентинцы), вообще ничего об этом не сообщают. Можно предполо-

жить, что маршруты были включены в Большой тур позже, уже после окончания эпохи *ars apodemica*.

Хотя о маршрутах говорят не все авторы, однако понятно, что они обходили Париж намеренно и, скорее всего, пешком, следуя старой практике пилигримов и студентов, но еще до зарождения благородной “прогулки” как особого времяпрепровождения<sup>93</sup>.

#### 4. ПРЕДПОЧТЕНИЯ В ГОРОДСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В восприятии Парижа можно уловить сходство в том, что касается отдельных категорий и объектов. Назовем это предпочтениями, хотя на самом деле речь идет лишь о частоте упоминания различных объектов. Например, улицы можно рассматривать и как элементы, необходимые для ориентации, и как самостоятельные объекты. Мы встречаем почти единодушное мнение о парижских улицах: они хороши, но сильно забиты людьми.

Наваджеро (1528) пишет: “Улицы прекрасны и украшены удивительно богатыми магазинами. Дома более удобны, чем приятны для взгляда”<sup>94</sup>. Джустиниано замечает, что Париж вовсе не так велик, как о нем говорят, просто “все обитатели на виду: мужчины, женщины, старики, дети, господа, слуги, – все имеют обыкновенные размещаться у дверей магазинов или даже на улицах. Кроме того, улицы запружены телегами, мулами и другими животными всех видов, и в итоге получается полная сумятица”<sup>95</sup>.

Мы знаем, что с середины XVI в. об улицах Парижа стали заботиться. Вот и результат: Даллингтон пишет, что “улицы очень красивы, прямые и длинные, по большей части”<sup>96</sup>, а Иерни сообщает поистине бесценные сведения: “Уже давно улицы красивы, широки и длинные, и хорошо мощены квадратным камнем... Зимними ночами углы улиц освещены красивыми стеклянными фонарями, которые позволяют каждому заниматься своим делом. На домах нет водостоков, а крыши покрыты маленькими кусками черного шифера, и окна закрыты, но не как у нас, а прекрасными стеклами, которых видно множество”<sup>97</sup>. Многие выбирали в качестве образцовой какую-нибудь одну улицу: в самом начале XVII в. таковой признавалась улица Нотр-Дам, хотя, как утверждал Кориат, “она не столь широка, как наш Чипсайд в Лондоне”<sup>98</sup>. Однако, например, Сомерсет предпочитал самые длинные улицы (Сент-Оноре, Сент-Антуан, Сен-Мартен и Сен-Жак)<sup>99</sup>.

Данные таблицы говорят о внимании иностранцев к парижским церквям. Распределение этого внимания по группам поначалу смущает: сильнее всех они интересуют континентальных про-

тестантов (в среднем 21%), потом итальянских католиков (14%) (плюс единственный английский католик Сомерсет, 15%) и в последнюю очередь – английских протестантов (в среднем 7%). Собственно, удивительно здесь лишь предпочтение первой группы, но оно объясняется просто: они искали древние надписи, а именно в церквях и монастырях надписей было больше всего. Интерес второй и третьей групп вполне согласуется с их конфессиональной принадлежностью.

Поддается идентификации и интерес к Парижу с эстетической точки зрения, причем в ренессансном смысле слова: к картинам, скульптурам, садам, украшениям дворцов. Больше всех интересна роскошь и красота англичанам (у Эвелина – больше 21%!), меньше всего – итальянцам. Любопытны опять почти близкие значения для 1643 г.: и итальянец Ручеллаи, и француз де Варенн уделили по 15–16% своего внимания этой сфере, что близко данным по Цинцерлингу (14%), последнему из рассмотренных континентальных протестантов. Возможный вывод здесь: традиции сомкнулись. Все три разные группы иностранцев накануне эпохи Большого тура приобрели одинаковый интерес к роскоши и эстетике.

\* \* \*

Изучение *ars apodemica* началось всего несколько десятилетий назад, поставив перед исследователями задачу выявления других, параллельных АА, традиций в литературе о путешествиях и определения их взаимовлияния. Вместе с тем особую актуальность приобрел вопрос о возможном влиянии ученой литературной традиции на описание города и – что гораздо сложнее – на его восприятие.

В данной статье были предложены способы подойти к решению этих вопросов, опираясь на контент-анализ текстов, описывающих Париж эпохи *ars apodemica* (1570–1640-е годы). Ее выводы носят предварительный характер, однако некоторые из них представляются автору вполне убедительными. Прежде всего, следует признать, что *ars apodemica* повлияла на часть литературы о путешествиях выделенной эпохи (1570–1640-е годы), касающуюся Парижа, одним тем, что породила такой новый элемент, как описания и даже рекомендации городских маршрутов.

Также можно сделать предварительные выводы о том, что традиция литературы о путешествиях, условно названная “прототуристической” и приведшая к возникновению практики Большого тура, некоторое время сосуществовала с традицией *ars apodemica*, многое у нее позаимствовала, а потом ее вытеснила. Такое смеще-

ние интереса с гносеологической сферы на практическую, образовательную и развлекательную привело, например, к увеличению числа упоминаний городских объектов, связанных с роскошью и произведениями искусства.

Проведенный анализ говорит о существовании оппозиции между *ars apodemica* и “статистической” (итальянской) традицией. Наиболее ярко различия между ними проявились в выборе системы ориентации, которой пользовались путешественники в Париже: ориентация, близкая *ars apodemica*, характеризуется особым набором опорных категорий, в которых выделяются улицы, ворота и дороги; для “статистической” традиции характерен другой набор, в котором выделяются Сена и мосты. В связи с этим была намечена гипотеза о сравнительно большем внимании *ars apodemica* к картографии и об особом “картографическом” восприятии города, порожденном этой традицией. Также обнаружилось, что существовали сферы, в которых происходило постепенное слияние указанных двух традиций; например, это касалось практики “обзора города с башни”.

<sup>1</sup> *Stagl J.* Vom Dialog zum Fragebogen. *Miszellen zur Geschichte der Umfrage // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1978. Bd. 31/3. S. 611–638; *Idem.* Die Apodemik oder “Reisekunst” als Methodik der Sozialforschung vom Humanismus bis zur Aufklärung // *Statistik und Staatsbeschreibung in der Neuzeit / Hrsg. M. Rassem, J. Stagl.* Paderborn, 1980; *Idem.* *Ars apodemica. Voyage d'étude, et art du voyage // L'époque de la Renaissance 1400–1600 / Ed. T. Klaniczay, E. Kushner, P. Chavy.* Budapest, 1991. Vol. 4; *Idem.* *Ars Apodemica. Bildungsreise und Reisetradition von 1560 bis 1600 // Reise und Reiseliteratur / Hrsg. X. von Erzdorff, D. Neukirch, R. Schulz.* Rodopi, 1992. S. 141–191 (это немецкий вариант предыдущей статьи); *Idem.* A history of curiosity: the theory of travel 1550–1800. 1995 (*Studies in anthropology and history*; Vol. 13).

<sup>2</sup> Например: *Hlavin-Schulze K.* “Man reist ja nicht, um anzukommen”: Reisen als kulturelle Praxis. Frankfurt-a/M. N.Y., 1998; *Scenazi C.* Le voyage en Europe au XVI-e siècle // *The Romantic Review*. 2003. Jan.–Mar. (электронный ресурс без нумерации страниц: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3806/is\\_200301?tag=artBody:coll](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3806/is_200301?tag=artBody:coll)); *Bratun M.* L'art de voyager utilement selon Michel-Georges Mniszcz d'après un manuscrit inconnu // *La Revue Française. Numéro Spécial / Numéro Électronique: “La culture des voyages à l'âge classique. Regards, savoirs et discours”*; *Podemski K.* Travels and European Identity // *To be and to live in Europe / Ed. Z. Drozdowicz.* Poznań, 2004; *Horvath R.* La France en 1618 vue par un statisticien hongrois, Marton Szepesi Csombor // *Population (French Édition)*. 1985. 40<sup>e</sup> Année. No. 2 (Mar.–Apr.); *Huigen S.* Reisliteratuur tussen representatie en identiteit // *Neerlandstiek*. 2007. Oktober.

<sup>3</sup> *Ong W.J.* Ramus, method and the decay of dialogue. Chicago, 2004. Он так пишет о “рамизме”: «Рассматриваемый целостно, “рамизм” не является философией или теологией. Он также не есть литературная школа или вид классического гуманизма, хотя повлиял на философию, теологию, литературу и многое другое.

Его центральным элементом является логика или диалектика, которую не может воспринимать всерьез ни один компетентный логик. Тем не менее, вместе с риторикой, эта логика или диалектика – ключ к “рамизму”» (Ibid. P. 7). “Рамизм” – это исток целого кластера ментальных привычек (mental habits), развившихся в рамках столетней образовательной традиции и специализирующихся на некоторых типах концепций, основанных на простых пространственных моделях и призванных анализировать ментальные и коммуникативные процессы, а также, косвенно, не охватываемый разумом мир (Ibid. P. 8).

Вместо термина *ars apodemica* некоторые современные исследователи используют в отношении того же теоретизирующего направления литературы о путешествиях, о котором говорит Штагль, более общее обозначение “рамистское” (ramist). Например: *Smith P.J.* Montaigne, Juste Lipse et l’art du voyage // *The Romantic Review*. 2003. Jan.–Mar. (электронный ресурс без нумерации страниц: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3806/is\\_200301?tag=artBody;coll](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3806/is_200301?tag=artBody;coll)); *Hadfield A.* Literature, Travel, and Colonial Writing in English Renaissance, 1545–1625. Oxford, 1998.

<sup>4</sup> *Hieronimus Turler.* De peregrinatione et agro Neapolitano libri II. Strasbourg, 1574; *Hilarius Pyreckmair.* Commentariolus de arte apodemica seu vera perigrinandi ratione. Ingolstadt, 1577; *Theodor Zwinger.* Methodus apodemica in eorum gratiam, qui cum fructu in quocunque tandem vitae genere peregrinandi cupiunt. Basel, 1577; *Hugo Blotius.* Tabula Peregrinationis continens capita Politica // *Henzner P.* Itenerarium Germaniae, Galliae, Angliae, Italiae. Nürnberg, 1629.

<sup>5</sup> *Stagl J.* Ars apodemica. Voyage... P. 292.

<sup>6</sup> *Stagl J.* A history of curiosity... P. 5.

<sup>7</sup> *Stagl J.* Ars apodemica. Voyage... P. 292.

<sup>8</sup> Ibid. P. 293.

<sup>9</sup> *Stagl J.* Ars Apodemica. Bildungsreise... S. 158.

<sup>10</sup> *Nicolas Reusner.* Hodoeporicum. Basel, 1580; *Alberus Meierus, Ulricus Ranzovius.* Methodus describendi regionus, urbes et arces. Helmstadt, 1587; *Stephanus Venandus Pighius.* Hercules prodicius. Anthwerpen, 1597 (2-е изд.: Köln, 1609); *Nathan Cythreus.* De arte peregrinandi libri II. Nürnberg, 1591; *Idem.* Variorum in Europa itinerum deliciae. Herborn, 1594, 1599, 1606; *Georg Loysius.* Pervigilium Mercurii. Hof, 1598; *Sir Robert Dallington.* A Method for Trauell. L., 1605; *Salomon Neugebauer.* Tractatus de peregrinatione. Basel, 1605; *Julius Bellus.* Hermes politicus. Frankfurt-a/M, 1608; *Johann Henner.* Politische Diskurs de arte apodemica. Tübingen, 1609, 1644; *Kristian Moler.* Reisskunst. Frankfurt-a/M, 1615; *Joseph Hall.* Quo vadis? L., 1617; *Daniel Gruber.* Discursus historico-politicus de peregrinatione studiosorum. Strasbourg, 1619; *Francis Bacon.* Of Travell. L., 1625; *Thomas Erpenius.* De peregrinatione Gallica utiliter instituenda. Leiden, 1631; *S. Zwicker.* Breviarium apodemikum methodice concinnatum. Danzig, 1638; *James Howell.* Instructions for Forreine Travell. L., 1642, 1650; *Paganino Gaudenzio.* Della peregrinatione filosofica. Pisa, 1643; *Dávid Frölich.* Bibliotheca seu cynosura peregrinantium. 2 vols. Ulm, 1643–1644 // *Stagl J.* Ars apodemica. Voyage... P. 292–293.

<sup>11</sup> *Ong W.J.* Ramus... P. 17–29.

<sup>12</sup> “Путешествие делилось на триаду: подготовка, исполнение и оценка (preparatio, opus ipse, terminus)” (*Stagl J.* Ars apodemica. Voyage... P. 296).

<sup>13</sup> *Thomas Erpenius.* De peregrinatione Gallica utiliter instituenda. Leiden, 1631. Ссылка в: *Stagl J.* Ars apodemica. Voyage... P. 297.

<sup>14</sup> *Stagl J.* Ars apodemica. Voyage... P. 297–299.

<sup>15</sup> *Stagl J.* A history of curiosity... P. 78.

- <sup>16</sup> Ibid. P. 301.
- <sup>17</sup> Ibid. P. 55–56. Выбор трудов для примера тоже принадлежит Штаглю.
- <sup>18</sup> Ibid. P. 50.
- <sup>19</sup> *Cosmographia. Beschreibung aller Lender durch S. M., in welcher begriffen Aller vöcker, Herrschafften, Stetten und namhafftiger flecken herkommen: Sitten, gebreüch, ordnung, glauben, secten und hantierung durch die gantze welt und fürnemlich Teütscher nation. Was auch besonders in jedem landt gefunden und darin geschehen sey. Alles mit figuren und schönen landt taflen erklert und für augen gestellt.* Basel, 1544.
- <sup>20</sup> *Stagl J. A history of curiosity...* P. 55–56.
- <sup>21</sup> О связи между итинерариями, путеводителями и картами см.: *Lang W. The Augsburg Travelguide of 1563 and the Erlinger Road Map of 1524 // Imago Mundi.* 1950. Vol. 7. P. 84–88.
- <sup>22</sup> *Клавдий Птолемей.* Руководство по географии / Сост. М.С. Боднарский. М., 1953.
- <sup>23</sup> Отсюда и современные слова “турист”, “туризм”.
- <sup>24</sup> Литература о Большом туре огромна. Я пользовался следующими изданиями: *Howard C. English Travelers of Renaissance.* N.Y., 1914; *Trease G. The Grand Tour.* L., 1967; *Hibbert Ch. The Grand Tour.* L., 1987; *Stoye J. English travellers abroad, 1604–1667.* New Haven, 1989; *Chaney E. The Evolution of Grand Tour.* L., 1998; *Hadfield A. Literature...*; *Amazons, Savages and Machiavels. Travel and Colonial Writing in English, 1550–1630.* Anthology / Ed. A. Hadfield. Oxford, 2001.
- <sup>25</sup> *Robert Dallington. The View of Fraunce. Un aperçu de la France telle qu’elle était vers l’an 1598.* Traduit de l’anglais par E. Emerique d’après un exemplaire de l’édition imprimée à Londres par Symon Stafford, 1604. Versailles, 1892.
- <sup>26</sup> *Howard C.* Op. cit. Chapter 2 (электронный ресурс без нумерации страниц: <http://www.gutenberg.org/etext/13403>).
- <sup>27</sup> *Chaney E.* Op. cit. P. 106–110 ff. Собственно, даже в названии главы, посвященной Большому туру, – “The Grand Tour and beyond: British and American Travellers in Italy, 1645–1960” – отражается эта датировка. Теоретические труды, родственные *ars apodemica*, разбираются им в предыдущей главе той же работы.
- <sup>28</sup> С идеями М. Бреннана я знаком только по рецензиям на его книгу: *Michael G. Brennan. The Origins of the Grand Tour: The Travels of Robert Montagu, Lord Mandeville (1649–1654), William Hammond (1655–1658), Banaster Maynard (1660–1663).* L., 2004.
- <sup>29</sup> Ibid.
- <sup>30</sup> *Stagl J. A history of curiosity...* P. 5.
- <sup>31</sup> *Trease G.* Op. cit.; *Hibbert Ch.* Op. cit.; *Stoye J.* Op. cit.
- <sup>32</sup> Ссылки на конкретные издания будут даваться по мере разбора текстов.
- <sup>33</sup> *Les Antiquitez Chroniques et Singularitez de Paris, Ville Capitale du Royaume de France. Avec les fondations & bastiments des lieux: Les Sepulcres & Epitaphes des Princes, Princesses, & autres personnes illustres.* Par Gilles Corrozet, Parisien, & depuis augmentees, par N.B. Parisien / Ed. par N. Bonfons. P., 1586.
- <sup>34</sup> *Franklin A. Les anciens plans de Paris.* P., 1878.
- <sup>35</sup> Например, от автора к автору переходит уподобление Виль (Ville) и Сите (Cité) двум полумесяцам или полукружьям: *Zvinger T.* Op. cit. P. 77; *Sincerus J.* Op. cit. P. 280; *An itinerary, written by Fynes Morryson, Gent., first in the Latine Tongue, and thu translated by him into English. Containing his ten yeeres travell through the twelve dominions of Germany, Bohmerland, Sweitzerland, Netherland, Denmarke, Poland, Italy, Turkey, France, England, Scotland, and Ireland.* L., 1617. P. 403;



- Claude de Varennes. Le Voyage de France dresse pour la commodité des François et des Étrangers. Corrigée et augmentée à nouveau par le sieur D.V., historiographe de France. P., 1687. P. 193.
- <sup>36</sup> Frangenberg T. Chorographies of Florence. The use of city views and city plans in the XVI-th century // *Imago Mundi*. 1994. Vol. 46. P. 47.
- <sup>37</sup> Stagle J. The history of curiosity... P. 78; Frangenberg T. Op. cit. P. 49.
- <sup>38</sup> Frangenberg T. Op. cit. P. 48.
- <sup>39</sup> Morryson F. Op. cit. Между p. 408 и p. 409.
- <sup>40</sup> Francois de Belleforest. L'ancienne et grande cite de Paris. Extrait de la "Cosmographie universelle de tout le monde... Auteur en partie Seb. Munster, mais beaucoup plus augmentee, ornee et enrichiee par Francois de Belleforest... P., 1575" / Introduction et notes par l'Abbé Valentin Dufour. P., 1882.
- <sup>41</sup> В предыдущих французских изданиях Мюнстера Парижу посвящена одна страница: La Cosmographie universelle, contenant la situation de toutes les parties du monde... Par Sebast. Monstere... [Basel], 1568.
- <sup>42</sup> Varennes C. de. Op. cit.
- <sup>43</sup> Babeau A.A. Les voyageurs étrangers en France depuis la Renaissance jusqu'à la Révolution. P., 1885. P. 84.
- <sup>44</sup> Zvinger T. Op. cit.
- <sup>45</sup> Ibid. P. 71.
- <sup>46</sup> Ibid. P. 89–105.
- <sup>47</sup> Ibid. P. 106–108.
- <sup>48</sup> Ibid. P. 90 (предместья), 93–94 (коллежи), 95 (улицы), 101 (площади, госпитали), 105 (фонтаны).
- <sup>49</sup> Голландец сотрудничал с издателем Н. Бонфоном и участвовал в переиздании "Antiquitez, chroniques et singularitez" 1586 г. (Description de Paris par Arnold van Buchel d'Utrecht (1585–86), extrait de "Commentarius rerum quotidianarum, in quo, praeter itinera diversarum regionum, urbium, opidorumque situs, antiquitates, principes, institutat, mores, multa eorum quae tam inter publicus, quam privatum contingere solent, occurent exempla (jan. 1560–april 1599)" / Traduit et publié par A. Vidier // *Mémoires de la société...* 1899. Т. XXVI. P. 71).
- <sup>50</sup> Buchel A. van. Op. cit. P. 92.
- <sup>51</sup> См: Stagle J. History of curiosity... P. 48. Противопоставление Липсиуса рамистам см: Smith P.J. Op. cit.
- <sup>52</sup> Description de Paris par Thomas Platter le Jeune de Bâle (1599) // *Mémoires de la société...* 1896. Т. XXIII. P. 167–224.
- <sup>53</sup> Platter T. Op. cit. P. 175–195.
- <sup>54</sup> Platter T. Op. cit. P. 206–268.
- <sup>55</sup> Sincerus J. Op. cit.
- <sup>56</sup> Paul Merula. Cosmographia de Gallia. Amsterdam, 1636.
- <sup>57</sup> Sincerus J. Op. cit. P. 279, 292.
- <sup>58</sup> Часть, касающаяся Парижа, опубликована в: *Antoine de Rombise. Voyage a Paris (1634–35)* // *Mémoires de la société...* 1886. Т. XIII. P. 274–288.
- <sup>59</sup> Morryson F. Op. cit. О Париже: P. 400–420.
- <sup>60</sup> Ibid. P. 414.
- <sup>61</sup> Ibid. P. 412 (коллежи), 406 (ворота), 405 (рынки).
- <sup>62</sup> Ibid. P. 412.
- <sup>63</sup> Dallington R. Op. cit.
- <sup>64</sup> Paterson J. Op. cit.; Holtgen K.J. Op. cit. (см. примеч. 31).
- <sup>65</sup> "Crudities hastily gobled up in five months travels in France, Savoy, Italy... Helvetia, Germany and the Nederland..." (1608). Voyage à Paris de Thomas Coryathe (1608)

- (L., 1611) / Traduit d'anglais par R. de Lasteyrie // *Mémoires de la société*... 1880. T. VI. P. 24–53.
- <sup>66</sup> The Travel Diary (1611–1612) of an English Catholic, Sir Charles Somerset / Ed. Michael Brennan. Leeds, 1993. Фрагмент, касающийся Парижа, приведен в: *Hadfield A. Amazons*... P. 65–72.
- <sup>67</sup> *Hadfield A. Amazons*... P. 64.
- <sup>68</sup> Ibid.
- <sup>69</sup> Diary and correspondence of John Evelyn. A new edition, in four volumes / Edited from original manuscript at Wotton by W. Brey. Vol. I. L., 1859.
- <sup>70</sup> Ibid. P. 47.
- <sup>71</sup> Ibid. P. 49.
- <sup>72</sup> Особый характер итальянской литературы о путешествиях лишь недавно стал объектом исследования. См.: *Hester N. Literature and Identity in Baroque Italian Travel Writing*. Aldershot, 2008, а также уже приводившееся мнение Штагля об особенной “статистической” традиции.
- <sup>73</sup> Collection des documents inédits sur l'histoire de France. Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVI-me siècle / Ed. par M. Nicolo Tommasseo. P., 1838. Vol. 1: Andrea Navagero (1528). P. 1–67; Marino Giustiniano (1535). P. 68–112; Marino Cavalli (1546). P. 249–392; Giovanni Capello (1561). P. 367–388; Vol. 2: Marc-Antonio Barbaro (1563). P. 1–105, Girolamo Lippomano (1577). P. 278–647.
- <sup>74</sup> *Hester N. Op. cit.* P. 16.
- <sup>75</sup> Paris en 1596, vu par un Italien (relation du voyage de Francesco Gregori d'Ierni // Bulletin de la société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France. 1885. T. 12. P. 164–170.
- <sup>76</sup> Un'ambasciata. Diario del'abate G. Fr-co Rucellai / Publicato da G. Temple-Leader e G. Marcotti. Firenze, 1884.
- <sup>77</sup> *Frangenberg T. Op. cit.* P. 41–64 (особенно P. 50–56). Он ссылается на труд: *Eugnatio Danti. Le scienze matematiche ridotte in tavole*. Bologna, 1577 и публикует отрывок из него, относящийся к путешествиям: Tavola 39, “Delle osservazioni di viaggi” (*Frangenberg T. Op. cit. Appendix 1. P. 56*).
- <sup>78</sup> Например, М-А. Барбаро: Relations des ambassadeurs vénitiens... Vol. 2. P. 2.
- <sup>79</sup> *Frangenberg T. Op. cit. Appendix 1. P. 26*.
- <sup>80</sup> Можно также напомнить, что ориентация по реке была свойственна и поэту Кнобельсдорфу, писавшему до появления карт Парижа. Таким образом, гипотеза о связи “аподемической” системы ориентации с картографией получает дополнительное подтверждение.
- <sup>81</sup> Моррисон вообще отличается повышенной “картографичностью”: у него единственного число упоминаний частей города в два раза больше, чем у континентальных последователей АА. Мини-карта самого Моррисона повернута так же, как нынешние (т.е. левый берег-Университет внизу), на ней указаны стороны света, и он довольно часто указывает их и в тексте. Например, перечисляя ворота, Моррисон говорит, что делает это с юго-востока к северо-западу. Если учитывать, что все английские тексты, разбираемые здесь, в той или иной степени относятся к “прототуристической” традиции, то необходимо признать, что Моррисон “картографичностью” превзошел и своих соотечественников, и континентальных приверженцев АА. Возможно, что такая повышенная “картографичность” является характерной чертой сочинений уже следующей эпохи, эпохи Большого тура, провозвестником которой послужил Моррисон.
- <sup>82</sup> *Frangenberg T. Op. cit.* P. 48.

- 
- <sup>83</sup> *Baxandall M.* Painting and experience in fifteenth-century Italy. Oxford, 1988. P. 106.
- <sup>84</sup> *Platter T.* Op. cit. P. 177.
- <sup>85</sup> *Sincerus J.* Op. cit. P. 51.
- <sup>86</sup> *Sincerus J.* Op. cit. P. 65, 95, 108, 111, 219.
- <sup>87</sup> *Evelyn J.* Op. cit. P. 69.
- <sup>88</sup> *Rucellai Fr.* Op. cit. P. 104.
- <sup>89</sup> *Buchel A. van.* Op. cit. P. 78. Другие маршруты описываются там же: P. 95, 97, 104, 116–120.
- <sup>90</sup> *Platter T.* Op. cit. P. 211.
- <sup>91</sup> *Platter T.* Op. cit. P. 199–202.
- <sup>92</sup> *Rombise A. de.* Op. cit. P. 283–287.
- <sup>93</sup> *Amato J.A.* On foot: a history of walking. N.Y., 2004. Амато относит появление благородного “прогуливания” как практики высшего класса к началу XVIII в.
- <sup>94</sup> *Relations des ambassadeurs vénitiens...* Vol. 1. P. 33.
- <sup>95</sup> *Ibid.* P. 70.
- <sup>96</sup> *Dallington R.* Op. cit. P. 24.
- <sup>97</sup> *Ierni Fr.* Op. cit. P. 166.
- <sup>98</sup> *Coryathe T.* Op. cit. P. 11.
- <sup>99</sup> *Somerset Ch.* Op. cit. P. 68.

*М.В. Лескинен*

ПУТЕШЕСТВИЕ ПО РОДНОЙ СТРАНЕ:  
ОПИСАНИЕ КАК СПОСОБ  
НАЦИОНАЛЬНОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ.  
ФИНЛЯНДИЯ И ФИННЫ В ИЗОБРАЖЕНИИ  
З. ТОПЕЛИУСА

Начало формирования национально-географических образов в Европе принято относить к середине XIX столетия<sup>1</sup>, в собственно финляндской историографии его связывают с более ранним периодом 1830–1850-х годов<sup>2</sup>. В Финляндии, входившей с 1809 г. в состав Российской империи, процессы осмысления и оформления этнической идентичности и создания национальной идеологии протекали параллельно, зарождение и развитие соответствующих концепций и представлений осуществлялось в общем для Европы XIX в. русле. Особенности формирования национальной идеологии в Финляндии определялись следующими факторами: 1) политическая и культурная элита имела шведское происхождение; 2) первые фенноманы – деятели национального движения – строили национальную идеологию исходя из известной формулы одного из лидеров так называемого абоского романтизма – А.И. Арвидсона (1791–1858): “Мы не шведы, русскими стать не хотим, так будем же финнами”; 3) парадокс финляндского нациестроительства выражался и в том, что феннофильское движение ширилось и укреплялось, с одной стороны, при поддержке российских властей<sup>3</sup>, а с другой – ведущую роль в нем играли представители шведоязычной интеллигенции.

В 1840-х годах, когда национально-патриотические идеи получили свое выражение в творчестве и патриотической деятельности “отцов-основателей” финской нации – Э. Лённрота, Й. Рунеберга и Й. Снельмана, – на это поприще вступил и Захариас (Сакари) Топелиус-младший (Zacharias, Sakari Topelius, 1818–1898) – финляндский поэт, романист, сказочник, ученый, педагог, политик и публицист, писавший на шведском языке. Топелиус является центральной фигурой национального финляндского движения второй половины XIX в. Его разносторонние дарования и интересы способствовали широкому распространению идей феннофилов, поскольку Топелиус был одним из ведущих финляндских историков и географов (он преподавал историю и географию в крупнейшем университете страны в Хельсинки, был его ректором). Его называли финским Вальтером Скоттом и Андерсеном: он являлся автором нескольких десятков исторических романов

о финской истории и многократно издававшихся сказок, стихотворений и поэм. Свои политические взгляды и патриотические идеи он излагал на страницах популярной хельсинкской газеты “Helsingfors Tidningar” (в 1843–1866 гг.), там же печатал свои новые повести, рассказы и поэмы. Весьма значительную роль Топелиус сыграл в разработке реформы системы финского образования и в создании школьных программ; его перу принадлежат книги для чтения, учебники и хрестоматии для начальной и средней школы по истории, географии и родоноведению. Почти все сочинения для детей и художественные произведения Топелиуса сразу же переводились на финский язык. Влияние Топелиуса на финляндское общество (как на шведо-, так и на финноязычную его части) и складывающуюся идентичность осуществлялось во всех областях духовной жизни.

Велика заслуга Топелиуса в изучении географии Финляндии – ее ландшафта, климата, природных богатств и народонаселения<sup>4</sup>, он открыл чтение университетского курса географии края. В сущности, он был первым в Финляндии, кто предпринял попытку осуществить ее описание с учетом новейших научных изысканий (прежде всего Ф. Ратцеля и К. Риттера) в этой области. География, история и литература расценивались Топелиусом как важнейшие средства формирования народа/нации и репрезентации страны и ее культуры за рубежом. Поэтому научно-популярные книги Топелиуса, представлявшие природу и культуру Финляндии, – такие как “Старая прекрасная Финляндия... в рисунках”, “Путешествие по Финляндии” и другие – переводились на европейские языки, в том числе и на русский<sup>5</sup>.

Одно из первых сочинений о Финляндии – стране и народе – было написано Топелиусом в качестве комментария к альбому из 120 литографий и гравюр с картин шведских и норвежских художников по заказу книгоиздателя А.К. Омана “Старая прекрасная Финляндия, представленная в рисунках” (“Finland framstäldt i teckningar”, 1845–1852). Для него Топелиус написал очерки о природе, статистике, истории и этнографии Финляндии. Сама по себе идея такого географо-этнографического описания не была оригинальной, книга создавалась по шведскому образцу (в 1840 г. в Стокгольме был издан альбом “Sverige framstäldt i teckningar”). Топелиус был знаком с его автором Г. Меллином и при написании своих текстов, очевидно, руководствовался опытом шведского ученого.

Спустя двадцать лет в свет вышло новое аналогичное иллюстрированное издание с текстом Топелиуса “Путешествие по Финляндии с подлинными картинами” (“En resa i Finland (efter

originalteckningar av finska konstnärer)”, 1873), который обновил свой ранний очерк в соответствии с новым комплексом из 36 литографий по просьбе издателя Тильгмана. Предполагалось, что “Путешествие” будет интересно прежде всего европейскому читателю, поэтому сразу же были осуществлены переводы на английский, французский, немецкий, а также финский и русский языки (вышли в 1875 г.).

Те же сведения легли в основу изданной в 1875 г. на шведском и через год переведенной на финский язык детской книги для чтения “Наш край” (в шведском оригинале “Vårt land”, или “Boken om vårt land”, в финском переводе “Maamme”, или “Maamme kirja” – “Наш край”, или “Книга о нашем крае”<sup>6</sup>). Двадцать лет спустя, еще при жизни З. Топелиуса, на нескольких языках вышла богатая иллюстрированная энциклопедия о Финляндии “Финляндия в XIX столетии” (издана на русском языке в 1894 г.)<sup>7</sup>. Она представляла историю и достижения Финляндии в составе Российской империи во всех областях жизни и включала более 300 иллюстраций, в том числе литографии и репродукции картин всех выдающихся финляндских художников. В ней перу Топелиуса принадлежало два главных очерка о природе и народе Финляндии. Они были скомпилированы из его ранних работ, написанных в жанре путешествий. Все указанные сочинения Топелиуса тяготели к жанру географо-статистических описаний *популярного* характера (о последнем свидетельствует язык сочинений и структура изложения), а обильное включение иллюстраций (по большей части черно-белых литографий) сближает их и с так называемыми живописными путешествиями, мода на которые восходит в Европе к концу XVIII в., – в них текст и изображение дополняли друг друга<sup>8</sup>. Так или иначе, сочинения З. Топелиуса о Финляндии и финнах выполняли задачу репрезентации страны для европейского, финского и русского читателя на протяжении полувека, что дает возможность проследить ее ключевые темы и выявить особенности описания Топелиусом страны и народа на этапе формирования финской национальной идентичности.

На основании изучения трех научно-популярных сочинений<sup>9</sup> Топелиуса – “Путешествия по Финляндии”, “Maamme” (“Наш край”) и глав в “Финляндии в XIX столетии”<sup>10</sup> – мы: 1) проанализируем особенности и преимущества приема виртуального путешествия в его географо-этнографических описаниях Финляндии; 2) рассмотрим роль и соотношение текста и иллюстраций в этих репрезентациях; 3) исследуем отличительные черты географического и этнографического описаний, осуществленных в жанре путешествия. В центре внимания будет находиться вопрос о том,

как избранная Топелиусом форма изложения влияла на представление о типичном финском ландшафте и финском национальном характере, которые, в свою очередь, декларировались им в качестве объективно-научных фактов. Это важно потому, что в период формирования образа финнов в качестве этноса и в качестве нации З. Топелиус являлся главным “конструктором” финской этнической идентичности наряду с главным национальным поэтом Финляндии Й. Рунебергом: “Финляндия как нация строилась вокруг идеи о финской национальной сути, предложенной Рунебергом”<sup>11</sup>, а “Топелиус обладал практически полной монополией на формирование взглядов молодого поколения”<sup>12</sup>. Как убедительно показано финляндскими и российскими исследователями, если Рунеберг “выявил” основные черты природы и народа Финляндии, то Топелиус в процессе “объективного” описания развил и детализировал их, в итоге создав такой комплекс черт и свойств финского национального характера, который (благодаря его усилиям как педагога-просветителя) уже в конце XIX – начале XX в. стал восприниматься самими финнами как верное и аутентичное выражение их “суть” и автостереотипных представлений<sup>13</sup>. Затронут будет также вопрос о том, в какой степени репрезентации Топелиуса повлияли на российские характеристики финнов и Финляндии в реализованных проектах полных географо-статистических описаний Российской империи.

#### ЖАНР ГЕОГРАФО-СТАТИСТИЧЕСКИХ ОПИСАНИЙ

Географо-статистические описания становятся одним из основных жанров географических сочинений в Европе в XVIII в.<sup>14</sup> Их целью была подробная каталогизация всех ресурсов государства или отдельных его регионов; они включали сведения по физической и экономической географии, демографии, с непременно приложением карт, статистических обзоров, планов городов и т.п. Авторам вменялось в обязанность не аналитическое исследование, а представление всей известной информации по строго определенному плану. Создание таких фундаментальных трудов инициировалось, как правило, государством и требовало объединения усилий ученых разных специальностей, а также военных топографов. Образцовым считался немецкий опыт<sup>15</sup>. В работах немецких “статистиков” впервые появляется и понятие “народоведения” как одного из обязательных объектов данного вида описаний<sup>16</sup>. Эти подробные географические обзоры с этнографическими данными (этнография вплоть до 1870-х годов рассматривалась как

отрасль географии) выполняли как научные, так и прикладные – военно-стратегические и экономические – задачи, их создание также диктовалось необходимостью геополитической интеграции отдельных регионов в единое целое. Описания “своих” территорий, земель и народов являлись столь же актуальными, как и отчеты о заграничных путешествиях. Зачастую в процессе научного освоения собственных территорий оказывалось, что “свои” земли и народы неизвестны и загадочны в той же степени, как и чужие; и даже первичная их “каталогизация” приводила к пересмотру существовавших ранее стереотипов<sup>17</sup>.

Со второй половины XIX в. географо-статистические описания обретают новые черты в связи с изменением принципов и задач географии (страноведения): в них усиливается акцент на сугубо этнографической части, описывающей формы быта, деятельности и культуры отдельных “племенных отраслей” и народов. Кроме того, они осуществляются в границах природных областей – ландшафтов, задающих региональное членение пространства. Появляется концепция ландшафта как главной географической единицы с хорошо выраженными естественными границами, которые устанавливаются исходя из естественных факторов<sup>18</sup>. Хозяйственная деятельность, антропологический облик, быт и историческое развитие населения определяются ландшафтом и изменяются вместе с ним. Ландшафтный подход в географическом исследовании имел важное последствие. Главные идеи географического детерминизма (зависимость человека от природной среды и доминирование природных факторов над историческими и культурными) обусловили прямолинейность трактовки: человек неизбежно вынужден приспособливаться к природе, и формы и привычки этого приспособления диктуют эволюцию сообщества. Поэтому “сами исторические и культурные особенности региона начинали восприниматься как часть “естества”, по мере того как жители края растворялись в окружающем их ландшафте”<sup>19</sup>. Такое понимание географии и географо-статистических описаний как разновидности географического исследования было общим для европейской науки 1860–1900-х годов<sup>20</sup>. Описания Топелиусом Финляндии и финнов осуществлялись в этом русле. При этом он применил концепцию региона/ландшафта в своих географических трудах еще в 1850-х годах (именно тогда обосновывал значимость ландшафтного подхода в географии и П.П. Семёнов-Тян-Шанский), в то время как в Европе она получила повсеместное распространение лишь в 1880-е годы<sup>21</sup>.



“ПУТЕШЕСТВИЕ ПО ФИНЛЯНДИИ”:  
ОТ КОММЕНТАРИЯ К ОПИСАНИЮ

Два сочинения З. Топелиуса, с которыми могли ознакомиться русскоязычные и финские читатели, – “Путешествие по Финляндии” (1873, 1875) и книга для детей “Наш край” (1876) – объединены общим приемом изложения: они строятся как виртуальные путешествия по родной стране, в которых автор выступает в качестве своеобразного гида. Текст “Путешествия” был заказан ему как комментарий к набору из 36 гравюр, которые были связаны между собой лишь объектом изображения (Финляндией), и Топелиус должен был создать стройное повествование, исходя из имеющегося изобразительного материала. В результате он расширил комментарий до полноценного географического описания Финляндии. В нем преобладает принцип иллюстративности в широком смысле: визуальное изображение продублировано словесным описанием, текст каждой из глав строится вокруг сюжета картины. Дескриптивность становится главным принципом повествования: текст Топелиуса не просто изобилует красочными картинками природы или натурными зарисовками из обыденной жизни, а представляет собой мозаику из отдельных картин-глав, в которых впечатление (эмоции) и информация (как объективное знание) существуют на равных.

При написании “Путешествия” автор опирался на свой – впрочем, не очень значительный – опыт реальных путешествий по Финляндии. Он хорошо ее знал (за исключением Лапландии, где не бывал никогда). Ему приходилось часто ездить по Остерботнии/Похъянмаа (откуда он был родом) и Ньюланду/Уусимаа (центром этой губернии был Гельсингфорс, где он жил и работал), т.е. по Западной и Южной Финляндии. Запланированное заранее *путешествие* он совершил лишь однажды – в 1851 г., посетив восточную и центральную части страны<sup>22</sup>. Однако ко времени написания “Путешествия” Топелиус хорошо изучил научную литературу о Финляндии, читал курсы ее истории и географии. Не все описанные в книге местности он наблюдал воочию, и в отношении некоторых сюжетов и для самого автора “Путешествие” имело умозрительный характер.

Топелиуса, конечно, ограничивали сюжеты иллюстраций. Во введении он сетовал на то, что в ходе основного повествования не может представить сведения о Финляндии в строго упорядоченном, структурированном виде: “Мы будем показывать и объяснять рисунки в том неправильном порядке, как они появляются перед взором читателя, но мы постараемся в конце серии сопос-

тавить рисунки с содержанием так, чтобы могла выясниться их внутренняя связь, и их значение для всего целого выступило бы в лучшем свете”<sup>23</sup>. Главы никак не связаны друг с другом, их последовательность определяется иллюстрациями, но она не отражает возможный в действительности маршрут, и поэтому путеводителем служить не может. Это беспокоило автора, неслучайно он сравнивал “наше путешествие” с “причудливым сном”<sup>24</sup>. Отчасти этот недостаток компенсирован возможностью рассказать о том, что не всегда удастся узнать путешественнику: о быте народа, семейном укладе, истории некоторых обрядов и обычаев, народном творчестве и т.п. Данная информация призвана была не только развлекать, но и просвещать читателя. Таким образом, “Путешествие” обрело характер многоплановой репрезентации: в нем были представлены литографии полотен крупных финляндских художников, причем новейших; сюжеты их давали возможность “увидеть” пейзажи и народные типы края; текст предоставлял максимум информации об изображении, растолковывая детали и их скрытое для неискушенного зрителя значение, а также повествуя о том, что необходимо и полезно знать в связи с сюжетом картины (например, о биографии художника, истории города или племени, о геологии, этнографии и т.п.).

Топелиус в “Путешествии” берет на себя роль проводника; при этом он описывает то, что изображено на картинах, и поясняет каждое изображение. Автор подчеркивает свою посредническую роль в отношениях между зрителем/читателем и изображением/описанием: визуальный и вербальный ряды не только дополняют друг друга информационно, но и позволяют создать максимально правдивое, объективное впечатление: “Читатель, хочешь ли ты следовать за нами по суше и воде? Мы отдадим Финляндию во власть кисти и резца; во власть глаза и мысли; мы присовокупим ее – сколько позволит искусство – к Европе и человечеству... Из обмена впечатлений выйдет наконец законченная картина, которая из целого получит свое правильное освещение”<sup>25</sup>. Ключевые слова – “обмен впечатлений” и “правильное освещение” – раскрывают соотношение словесного и зрительного рядов: литографии с картин профессиональных живописцев (пейзажи, портреты и жанровые бытовые сценки, выполненные еще не в реалистической манере<sup>26</sup>), сопровождаемые текстом Топелиуса, позволяли объединить эмоциональное восприятие с комментариями ученого наблюдателя. Такое понимание репрезентации “своего” характерно для периода конструирования национальных идентичностей в XIX в.<sup>27</sup>

Автор стремился также соединить отвлеченные, общие сведения с конкретикой повседневной действительности: “Мы будем

часто иметь случай передавать много различных сцен, представляющихся взору путника в этих лесных местах”<sup>28</sup>. Он постоянно апеллирует к личному опыту, чтобы, во-первых, приблизить читателя к описываемому объекту и, во-вторых, чтобы создать иллюзию сиюминутности впечатлений. Как казалось в ту эпоху, такая непосредственность, “свежесть” впечатлений была подтверждением большей объективности наблюдателя<sup>29</sup>. Некоторые фрагменты текста представляют собой небольшие новеллы или сказки. Так, в кратком введении Топелиус свободен в выборе формы повествования, и потому он строит его как обращение к читателям, включая в него “сказку” собственного сочинения о том, как Финляндия – “беднейшая и более всех забытая дочь” Владыки Океанов и Европы – не получила от родителей тех даров природы, которыми награждены были другие, а лишь “свет в длинные месяцы”, “алмазы из чистой воды” и “укрепленное жилище близ моря”<sup>30</sup>. Любопытно, что Финляндия в сказке выступает в качестве родной сестры других детей, среди которых перечислены Испания, Греция, Италия, Германия, Франция, Англия, Швеция, Норвегия, Дания и Россия (получившая в качестве “дара” пшеницу)<sup>31</sup>. Необходимо подчеркнуть, что Финляндия – в отличие от всех перечисленных “сестер” – единственная никогда не имела государственной независимости, однако это не мешает Топелиусу рассматривать ее как равную другим.

#### ВИЗУАЛЬНОЕ И ВЕРБАЛЬНОЕ В “ПУТЕШЕСТВИИ”

В центре внимания живописцев находятся главным образом Юго-Восточная и частично Западная Финляндия – т.е. наиболее освоенные и развитые в экономическом отношении районы – с видами всех крупных городов-крепостей, небольших местечек и приходов. Среди бытовых сценок – главным образом те, которые воспроизводят наиболее распространенные народные занятия и промыслы – такие, например, как ловля и соленье салакушки, пожога, охота, ярмарка, запрещенное винокурение, а также исполнение рун. Пейзажная живопись призвана познакомить читателей с финской природой, поэтому в “Путешествии” представлены наиболее характерные ландшафты: реки, озера, побережья Финского залива, кряжи, скалы, водопады, гораздо реже – возделанные пашни.

Каждая из глав представляет собой описание картины или рассказ/новеллу по ее сюжету. Из 36 литографий “Путешествия” 14 – это виды крупнейших финских городов и замков, 6 – пейзажи, а остальные представляют традиционные занятия в различных ре-

гионах страны или народные типы. Топелиус стремится дать максимум информации географического, исторического и этнографического характера, связанной не только с непосредственным изображением и с общей “темой” главы, которую он избирает вне четкого плана. Изображение, таким образом, становится еще и поводом для изложения разнообразных сведений.

Например, на картине “По дороге в церковь” (худ. Р.В. Экман) запечатлена “дорожная сценка”: едущий по деревенской дороге в одноколке крестьянин остановился, чтобы перебраться парой слов с нарядно одетой молодой четой. Название картины указывает, что муж и жена направляются в церковь. Топелиус строит описание картины как рассказ “из жизни”. Он задает время действия – Вербное воскресенье. По внешнему виду крестьян и деталям костюма он “определяет” их происхождение и место проживания, наделяет персонажей конкретными чертами характера – причем отражающими социальный и региональный финский типы (это зажиточные крестьяне из прихода Яскис, отличающиеся “упрямством” и высокой самооценкой). Крестьянина в повозке он представляет как “карельца” (карелам присуща тяга к торговым операциям и нежелание заниматься тяжелым физическим трудом), едущего в Петербург продавать меха и бумагу (типичные предметы народного промысла в этом регионе). Автор подробно описывает праздничную одежду молодоженов как этнограф-специалист (с использованием специальных научных терминов и диалектных наименований элементов костюма). Он передает содержание разговора (о ценах на продукты в столице). Так бытовая зарисовка Экмана, мало что говорящая человеку, незнакомому с Финляндией, приобретает конкретную “историю” и “обрастает” полезной информацией.

Повествование, построенное вокруг сюжета картины “Окрестности Вазы” (худ. А. фон Беккер), на которой изображена семья шведских крестьян, возвращающихся с полевых работ, более подходит на этнографический очерк о шведах Финляндской Приботнии. Топелиус рассказывает об истории их расселения и областях компактного проживания в стране, о формах земледелия в данном регионе, об отношениях в семье – о распределении хозяйственных обязанностей, о выборе супруга и свадебной обрядности, о положении женщины, о высокой смертности детей и т.п. Причем все факты даются им в сравнении с соответствующими традициями финнов.

В описаниях пейзажей Топелиус более лиричен, в нескольких случаях читателю предлагаются своеобразные стихотворения в прозе, но и это не отвлекает автора от главной цели: излагать

научные факты и полезные сведения. Так, глава “Вид на провинцию Саволак” (худ. Б. Линдхольм) начинается как поэтическая миниатюра о раннем летнем дне: “Мальчик-пастух поет веселую песню, каждый звук, свежий, как щебетанье птиц, раздаётся на опушке леса. ...Черный дрозд в роще считает также долгом им вторить...”<sup>32</sup>. Но затем автор обращает внимание зрителя на молодую сосну на переднем плане картины. Он определяет, что она наклоняется к юго-западу. Далее следует текст, содержание и стиль которого соответствует эталонам детских “книг для чтения”: “Отчего мы знаем, что она клонится туда? Оттого, что все хвойные леса в Финляндии – надежнейшие компасы... Южная часть древесных стволов узнается по обилию крепких и далеко раскинувшихся ветвей с более густыми иглами, тогда как восточные и западные стороны представляют слабейшую растительность, а северная или слабо обрастает, или совсем обнажена”<sup>33</sup>. Далее он подробно рассказывает, как по углу падения солнечных лучей на данной географической широте (поскольку географические координаты Саволакса известны), определить, в какой месяц лета и время дня, с точностью до часа, написана картина Линдхольма. Таким образом, один из самых лиричных видов в “Путешествии” максимально полно использован автором: он предлагает и стихотворение в прозе (которое вполне может быть использовано в учебнике по родному языку и литературе), и приводит сведения о природе конкретного региона страны, а также указывает простые способы ориентации в пространстве и времени.

Описание бытовой сценки “Кузница вблизи Або” (худ. Беккер) строится как новелла. На картине изображен интерьер кузницы, работающий у горна хозяин и его подмастерье, беседующий с человеком явно городского происхождения. Кузнец благодаря Топелиусу обретает имя и биографию, в повествование о его жизни искусно вплетаются сведения о древности кузнечного дела у финнов с цитатами из “Калевалы”, с сюжетом картины автор связал свой рассказ о работе Беккера над картиной “с натуры” и об отношениях художника с ее главным персонажем.

Подробная и научная (с датами, именами правителей, характеристиками по периодам и т.п.) история страны представлена исключительно в описаниях картин с изображениями городов (замков). Важно отметить, что главным образом это история Финляндии в составе Швеции, с акцентом на политических событиях и войнах. Эти главы могли бы составить учебник по истории страны. При этом описания природы и племен, составляющих нацию, явно преобладают над рассказами о прошлом, которые в повествовании всегда связаны с конкретными точками пространства.

Отчасти это объясняется взглядами Топелиуса на эволюцию финского народа-нации: он считал, что до создания Великого княжества Финляндского финский народ не имел истории и для него она началась в 1809 г.<sup>34</sup> Потому исторические достижения края расценивались Топелиусом как довольно скромные.

В “Путешествии”, таким образом, Топелиус стремится использовать жанровую форму для максимально полного информирования читателя/зрителя. Трудно однозначно ответить на вопрос, какая роль кажется автору более значимой. Он и любопытный эмоциональный наблюдатель, стремящийся получить разнообразные впечатления, и дотошный исследователь, нацеленный на фиксацию фактов, деталей, на их объяснение и классификацию.

Если бы “Путешествие” предназначалось только для финляндского читателя, оно вполне могло бы именоваться, например, “Картины Родины”. Топелиус, видимо, именно так и понимал свою задачу, потому что одновременно с текстом “Путешествия” дорабатывал одно из самых известных и популярных своих произведений – “Наш край”, или “Книгу о нашем крае”<sup>35</sup>.

#### “НАШ КРАЙ”.

#### ЖАНР ПУТЕШЕСТВИЯ В УЧЕБНОМ ТЕКСТЕ

Эта книга выдержала более в Финляндии более 70 изданий и вплоть до 1940-х годов являлась школьным учебником. В ней воплотилось жанровое разнообразие, характерное для творчества Топелиуса в целом: поэтические описания природы сменяются научными характеристиками ландшафта, новеллы о приключениях финских эпических героев соседствуют со сказками самого Топелиуса и с пересказом преданий “Калевалы”, вполне научный исторический очерк Финляндии содержит красочные рассказы о биографии и деятельности финских поэтов, просветителей и общественных деятелей.

Название книги для детей – “Vårt land”/“Maamme”/“Наш край” – призвано было углубить и расшифровать понятие Отечества, сформулированное в стихотворении (одной из глав поэмы “Рассказы прапорщика Стооля”) национального финляндского шведоязычного поэта Й. Рунеберга и ставшее текстом одноименного финляндского гимна (1846)<sup>36</sup>. В нем дано главное поэтическое определение образа Финляндии, которое и сегодня остается визитной карточкой Суоми: “тысячезерный край”/“страна тысячи озер”<sup>37</sup>. Стереотип пейзажа – краткая формула финского ландшафта, образ которого восходил к текстам калевальских рун. Ру-

неберг воплотил в гимне и характерную для романтизма идею о соответствии природы “духу народа”: суровый и бедный край населен суровым, мужественным, свободолюбивым, мирным народом: “Наш бедный край угрюм и сер”; “Душа народа здесь цвела / И тяжким вздохом изошла / В давно прошедшие года / Под бременем труда”<sup>38</sup>.

Топелиус стремился дополнить рунеберговский образ Финляндии объективно-научной информацией о родном крае в форме, доступной детскому пониманию. Поэтому он вновь избрал уже опробованный и хорошо зарекомендовавший себя жанр путешествия. В данном случае это также позволяло объединить текстовые фрагменты разного стиля, что облегчало восприятие информации детьми. Следует отметить, что использование жанра виртуально-путешествия в детской литературе – особенно в учебниках для начальной школы (в том числе и в книгах для чтения) и в пособиях по географии Отечества и родиноведению – было широко распространено в Европе во второй половине XIX в., к нему активно прибегали и российские педагоги – современники Топелиуса<sup>39</sup>. Общей чертой этих текстов была их полифункциональность: они могли использоваться в разных целях и для детей разных возрастов, играя при этом значимую роль и в патриотическом воспитании<sup>40</sup>.

Однако задачей автора “Нашего края” было не только дать сведения о природе, истории, литературе и культуре своего Отечества в занимательной форме, но и объяснить причины национального своеобразия, исторический путь Финляндии и ее народа. Идея поступательного развития, обязательного прогресса явно прочитывалась и в стихах Рунеберга<sup>41</sup>; не отказался от нее и Топелиус – даже 40 лет спустя<sup>42</sup>. Для воплощения этой идеи в доступной форме ему необходимо было изложить материал таким образом, чтобы выстроилась стройная концепция “финскости”, которая в финляндской культуре лишь начинала обретать стройные очертания. Можно говорить о том, что структура книги отразила эту идею вполне.

“Наш край” состоит из 200 глав, которые объединены в 6 разделов: первый представляет собой развернутый ответ на вопрос “что такое наше Отечество” и включает набор отдельных очерков о природе и быте страны, о ее географическом положении, климате и экономике (1–56), во втором дается этнографическая характеристика народов Европы (финно-угорских), а также указаны отличительные особенности этнического состава населения Финляндии по регионам (57–94), специальный раздел посвящен пересказу основных сюжетов “Калевалы” (95–112), а в заключитель-

ных трех разделах описана история страны на трех исторических этапах: “времена католичества”, “времена войн” и современная история. Рассмотрим первые два раздела.

Открывается книга вопросом мальчика о том, что есть его дом и что такое Отечество. Этот вопрос – лейтмотив повествования. Ответ очевиден: “наша страна – это наш большой дом. ... Вся земля, которую ты видишь, и еще дальше – это все Суоменмаа. ... Эта земля наша, потому что это страна отцов, которую мы, их дети, получили в наследство”<sup>43</sup>. Пространство Отечества представлено как совокупность различных регионов, с разнообразием ландшафта, климата и народного быта. Принцип разграничения регионов – географо-этнографический, автор обосновывал его так: “Разделение Финляндии на области... совпадает с естественными границами долин и с размещением в них различных групп населения, области эти имели первоначально административными центрами средневековые замки”; совпадает это разделение и с границами губерний в XIX столетии<sup>44</sup>. В отличие от “Путешествия” в “Нашем крае” больше внимания уделено истории страны; значительно подробнее описан каждый из девяти регионов/губерний края. Избранный Топелиусом региональный принцип описания был признан европейской географической наукой того времени наиболее эффективным. В 1880-е годы, как указывает М. Лоскутова, национальные географические школы в Европе отличало то, что они «определяли географию как страноведение – науку, изучавшую не объекты, но отношения объектов в пространстве, понимаемом как “мозаика” отдельных областей»<sup>45</sup>. Не случайно Топелиус использовал термин “ландшафт” не только в географическом и художественном значении, но и как синоним термина “регион”<sup>46</sup>.

Природный ландшафт не только определяет принципы деления на регионы и корректирует этническую классификацию, но и задает параметры описания. Природные факторы обусловили, как настойчиво подчеркивает автор, историческое состояние Финляндии, характер и занятия ее жителей: “В ее северном положении, ее горном основании и ее появлении из моря лежит ключ к ее культурной истории”<sup>47</sup>. В повествовании о природе и климате страны, в классификации и объяснении отличительных особенностей ландшафтных комплексов и зон Топелиус продемонстрировал знание географических трудов европейских ученых; популярный характер изложения придавал этим сведениям характер географического курса, небесполезного даже для специалистов<sup>48</sup>. Одной из центральных тем в первых разделах “Нашего края” стал вопрос о типе – природно-ландшафтном и этническом.



## В ПОИСКАХ ТИПА И ТИПИЧНОГО

Одной из наиболее сложных в методологическом и идеологическом отношении проблем, возникавших в процессе описания Отечества в период становления национальной идеологии, стало определение национально-типичного. Стремление выявить и обозначить типичный ландшафт и особенно этнонациональный тип, выражающие историческое постоянство и преемственность, неизменные во времени черты и качества народа, осложнялось отсутствием четкого определения типичного. Если в географии 1850-х годов, в частности применительно к понятию типа ландшафта, и в физической антропологии 1880-х годов существовали вполне обоснованные критерии его выделения, то в рассуждениях о национально-типичном в целом конкретные признаки выделены еще не были. Оно могло пониматься и как наиболее распространенное, и как отличительно-характерное<sup>49</sup>, а также в более общем виде – как “предмет или лицо, характерное по своим признакам для ряда предметов и лиц”<sup>50</sup>. Именно последняя трактовка термина чаще всего использовалась в рассуждениях о национально-типичном. Без обоснования черт и степени общности нельзя было ответить на вопросы, какой диалект “выбрать” в качестве основы для литературного – национального – языка, какой ландшафт считать наиболее характерным, какой этнос/народ государства или края считать нациообразующим и т. п. Это было сложно сделать не только в полиэтнических государствах, но и тогда, когда народ не имел государственности, но осознавал себя как этнокультурную общность при наличии явно выраженных региональных этнических особенностей. Определение или, точнее, конструирование национально-типичного осуществлялось разными путями<sup>51</sup>. Выбор зависел от уровня развития науки, от убеждений и вкусов национальной интеллигенции, а также от сложившегося в период этнографического романтизма “набора” метафор, образов и клише “своего” и “чужого”.

Во второй половине XIX в. бесспорными при определении типичного ландшафта и этнического типа региона (области, страны, края) представлялись два фактора: а) воплощением национально-го типа характера считался представитель народа, в аграрном обществе это был крестьянин, и как следствие б) типичный пейзаж связан был с природным окружением сельского труженика, ассоциируясь с негородским природным пространством – как освоенным человеком (поля, пастбища, селения), так и неосвоенным (лес, реки, озера и т.д.). Как правило, на воплощение народно-го или национального типа “претендовали” этнические группы,

исторически связанные с “признанным” типичным ландшафтом, или те, которые рассматривались как менее всего затронутые влиянием цивилизации и сохранившие древние устои и традиции<sup>52</sup>. Несколько иначе протекал этот процесс в полиэтнических государствах или империях: там большую роль играли исторические заслуги народа/этноса в создании государства и его культурном процветании<sup>53</sup>.

В Финляндии этот процесс (так же, как и в других странах Европы) протекал под воздействием литературных традиций романтизма – и финляндского, и русского<sup>54</sup>. Описанный в рунах “Калевалы”, изображенный в поэзии и публицистике Й. Рунеберга<sup>55</sup>, а также воплощенный в живописи финских художников 1840–1880-х годов<sup>56</sup> в качестве типичного был определен лесной северный ландшафт, но не центральных, а юго-восточных регионов края, и в частности Карелии<sup>57</sup>. Уже в 1890-е годы этот идеализированный образ финского пейзажа сыграл важную роль в формировании идеологии так называемого “карелианизма”<sup>58</sup>.

“Избрание” национально-племенного типа, главные отличительные признаки которого связывались с антропологическим обликом и характером, в отношении финнов было осуществлено Топелиусом в соответствии с представлениями эпохи. Однако если относительно ландшафта Топелиус разделял мнение соотечественников, но в обобщенном виде (“Горы и воды – вот Финляндия!”<sup>51</sup>, или “...какова страна, таков и народ – в глубине заложен гранит, на поверхности шумят темные леса”<sup>60</sup>), то в определении национального типа он не только стал первопроходцем, но и оказал существенное влияние на представления финнов о самих себе и стереотипы восприятия их другими.

Топелиус употреблял термин “народ” не только как синоним понятий “крестьянство” и “этнос”. Неоднократно подчеркивая этническую неоднородность финского народа в Финляндии, состоявшего “из двух родственных и одного иноплеменного элементов”<sup>61</sup> – карел, тавастов и шведов, он говорит о нем и как о народе-нации, сплоченном общими гражданскими свободами, правами, законами и собственным управлением в рамках иноплеменного государства. Важнейшим критерием выделения нации является не государственность, а общность истории и политических традиций. Ссылаясь на Александра I, первым употребившего термин “нация” в отношении финнов (в 1809 г.), он и начало исторического пути финской нации возводил к этой дате<sup>62</sup>. “Все люди, живущие в Финляндии, даже если они говорят на разных языках, являются сынами и дочерьми страны (живут на одной земле, имеют общие законы и правителей)”<sup>63</sup>, – подчеркивал он. – Их

объединяет их патриотизм, законопослушание и общее счастье и привилегии”<sup>64</sup>. Главные достоинства нации Топелиус связывал со свободой, порядком и правом: “Недостатки и у нас могут быть, и их может быть много, но у нас, к счастью, есть свобода и законопослушание, а также порядок и право (законность). За такое счастье мы должны быть благодарны общественным установлениям, правительству, а также спокойному, законопослушному народу. Финское общество выросло из корней шведского, но дух финского народа придал ему жизненную силу”<sup>65</sup>.

В Финляндии XIX в. большую роль во всех областях жизни продолжали играть шведы (теперь их принято называть шведоязычными финнами), но избрать этот этнос в качестве типичного, т.е. нациеобразующего, романтик-феннофил Топелиус не мог; так же в силу очевидных причин на эту роль не могли претендовать и лапландцы (лопари). Поэтому истинно финский тип необходимо было искать среди двух “главных” и наиболее древних финских племен: карел и тавастов. Его выбор обоснован численностью: “Чисто финское народонаселение значительно многочисленное, потому-то именно оно и дало нации ее общие характерологические черты и наружный тип”<sup>66</sup>. Описывая народ “в этнографическом значении”, Топелиус называет в качестве наиболее древнего населения Финляндии два финских “родственных народа”: карел “в восточной части” и тавастов<sup>67</sup> (шведское название, финское – хяме, хямяляйсет, в русской летописной традиции – емь, ямь) в “южной и юго-западной части края”, которые до шведского завоевания находились “в постоянной борьбе между собою”<sup>68</sup>. “Настоящий финский народ” существует только со времени “соединения” этих племен языком и узами крови в XIV в., “когда они подчинились одному правлению, одной церкви, одним законам, одному отечеству”. Топелиус указывает на исторические корни и самобытные традиции и других финно-угорских этнических групп: лопарей (саамов), саволайсет, еврейсет и др.

#### ТОПЕЛИУС О ФИНСКОМ НАЦИОНАЛЬНОМ ХАРАКТЕРЕ

Многие страницы “Путешествия” и вторая часть книги для детей посвящены характеристике народа. В описании материальной и духовной культуры различных (не только финских) племен, населяющих Финляндию, значительное место занимают рассуждения Топелиуса о финском национальном характере – нраве народа. Идея существования особого комплекса умственных, нравствен-

ных и психических черт, составляющих неповторимую “физиономию” народа, его характер, “нрав”, господствовала в культуре эпохи. Она являлась важной составной частью концепции географического детерминизма и – позже – антропогеографии, согласно которым национальный характер был обусловлен природными факторами и являлся одним из объективно-научных признаков народа/этноса<sup>69</sup>. Вопрос об особенностях финского нрава занимал многих финляндских соотечественников Топелиуса в первой половине XIX века<sup>70</sup>. Но Топелиус пошел дальше их: он выявил отличительные особенности финских племен, установил историю их формирования, структурировал и иерархизировал качества характера каждого из них<sup>71</sup>, выбрал “типичные” и охарактеризовал финский народ как нацию в целом. Кроме того, он создал собирательный образ типичного финна и – что особенно важно – осуществил это в жестких рамках научного описания, объяснив физические (антропологические) качества и нрав воздействием климата и истории: “Не надо отделять характер ландшафта от характера фигур...”<sup>72</sup>.

Народный нрав трактовался в духе времени как врожденное качество: “Характер народа – это печать, которую мы несем от рождения... И эту печать каждый несет с собой, где бы ни находился”<sup>73</sup>. Его отличительные черты, в согласии с бытовавшими научными представлениями, зависели от “природы, судьбы и традиции”, наложивших на “финский народный тип общий отпечаток, который, при всех изменениях этого типа внутри страны, тем не менее бросается в глаза иностранцу. Такими общими характерными чертами финского народа являются: закаленная, терпеливая, пассивная энергия, покорность судьбе и стойкая выдержка, нередко переходящая в упрямство, медлительный ход мышления, обращенный к внутренней, духовной стороне, нескорый, но тем более страшный и чрезмерный гнев... склонность выжидать, откладывать решение и жить изо дня в день... привязанность к старому; его умственные дарования нуждаются в импульсе...”<sup>74</sup> и т. п.

Топелиус, описывая народный характер финнов в соответствии с уровнем развития этнографии своего времени, иногда высказывает идеи, более соответствующие этнографии эпохи романтизма, нежели представлениям об этносе в современной ему географической науке. В частности, он указывает, что чем менее благоприятны природные условия, тем трудолюбивее народ и тем больше у него возможностей сохранить патриархальные “добрые нравы”; жители севера всегда более замкнутые, спокойные, суровые и молчаливые, нежели представители южных народов; умственные дарования понимались как быстрота реакций, “живость”

и словоохотливость<sup>75</sup>. “Только старательный, упорный, трудолюбивый и выносливый народ смог выжить в этой стране”, – неоднократно утверждал Топелиус<sup>76</sup>. Финский народ – терпеливый, жертвенный, выносливый и жизнестойкий, мирный, мужественный, но очень упрямый (своенравный). Верный и преданный, он отличается медлительностью, но любит учиться<sup>77</sup>.

Необходимо отметить, что описание народного нрава, предлагаемое автором в тексте виртуального путешествия по родной стране, предопределяет особенности функционирования подобных этнопсихологических характеристик. Во-первых, они помещены в наиболее типичный для них контекст: путешественник-наблюдатель фиксирует отличительные свойства увиденных им общностей. Согласно распространенным представлениям, он в состоянии различить конкретные и типические свойства, а акт осознанного или неосознанного сравнения со “своим” позволяет зафиксировать отличительные черты<sup>78</sup>. Следовательно, выходит, что описывающий – т.е. Топелиус – имеет реальный опыт наблюдения и указывает признаки народного финского нрава, опираясь на действительность. Это, в свою очередь, придает его описаниям дополнительный статус “объективности”. Критерии, по которым автор отличает одну этническую группу от другой, им отмечены: это Регион, т.е. географическое деление задает этническую классификацию. Во-вторых, представления об этничности, в свою очередь, влияют на восприятие нрава как одного из признаков этнической принадлежности, что позволяет и автору, и читателю весьма широко интерпретировать причинно-следственные взаимосвязи отдельных элементов этноса. В-третьих, для читателя Топелиус – “свой” ученый, изучающий Родину. Отсюда подсознательная уверенность в его научном знании “истины” и способности высказать ее без искажения. Впрочем, и иностранный читатель воспринимает Топелиуса как специалиста по Финляндии.

Форма путешествия в “Нашем крае” и в “Путешествии” также дает автору возможность свободно переходить от научного описания к новеллам и вставным сюжетам, ведь очерк о проделанном пути вполне допускает пересказ беседы или запись услышанного рассказа. Автор прибегает и к часто использовавшемуся в этнографической литературе того времени приему для описания народного этнического типа: он создает обобщенный образ финского крестьянина – земледельца Матти, имя которого стало нарицательным благодаря Топелиусу. Он вводит в текст книги для детей притчу собственного сочинения о трех работниках: русском Иване, шведе Эрике и финне Матти<sup>79</sup>. Матти “создан для того, чтобы убирать камни с поля”. Облик его неказист, но у него есть важные

качества – упорство и выдержка. Далее следует очень подробное описание Матти – его внешности, темперамента, конкретных случаев из жизни, рассказы о труде и привычках, отношениях с людьми, быте и т.п. При этом образ Матти строится как описание реального лица, с которым знаком и рассказчик, и читатель.

Нрав финского народа “в этнографическом значении” представлен Топелиусом в двух вариантах: карельском и тавастландском, которые даны в сравнении. Эти народы, по мнению Топелиуса, отличны друг от друга внешностью и нравом, воплощая мрачную (тавасты) и светлую, “солнечную” (карелы) стороны финского народа. Карелы веселые, подвижные, открытые, впечатлительные, любят песни; они говорливы и склонны к коллективному труду, но более непостоянны<sup>80</sup>. К достоинствам тавастов он относит силу и трудолюбие, выдержку, выносливость и терпение, а также свободолюбие, неприхотливость, добросовестность и честность<sup>81</sup>. Их особенности – “серьезно-задумчивый нрав и медленность понимания, от чего и происходят главные пороки и недостатки народа”<sup>82</sup>, среди которых угрюмость, молчаливость, неповоротливость, медлительность, упрямство<sup>83</sup>. Если карелы – “собственно культурный народ Финляндии”<sup>84</sup>, они воплощают душевные качества финского народа, выразившиеся в песнях калевальского эпоса, то тавасты символизируют физическую суть финна, его волю, дух и склад. Сравнение нрава карел и тавастов убедительно показывает, что типичный финн – это хяме/таваст. СобираТЕЛЬНЫЙ образ финского крестьянина Матти в книге о “Нашем крае” также выдает в нем таваста, а не карела. Но однозначное утверждение об этом Топелиус делает только на склоне лет, в очерке для “Финляндии в XIX веке”: “Тавастландец образует собой основное ядро... национального типа, получив от него наиболее характерные свои черты”<sup>85</sup>, “его умственные дарования нуждаются в импульсе, он трудолюбивый, законопослушный, свободный, но упрямый, консервативный и медленный”<sup>86</sup>.

Иначе говоря, в своей характеристике финского характера Топелиус отходит от концепции, которую разделял, в частности, Рунеберг<sup>87</sup>, что этническая группа, проживающая в регионе с признанным типичным ландшафтом, воплощает этнонациональный тип (с обязательным включением характеристики нрава). Он создает более гибкую конструкцию; в определяемой им двойственности залог внутренней (народные традиции) и внешней устойчивости (опыт сотрудничества/сопротивления шведам и русским собственного сочинения), а также процветания народа-нации и страны в будущем.

Необходимо подчеркнуть, что подобные характеристики народа – как в европейской и в российской этнографии этого времени – не были связаны с традиционными, крестьянскими представлениями о “своих” и “чужих” или с какими бы то ни было этническими самоопределениями, а являлись интеллектуальным конструктом элиты общества, в данном случае – иноэтничной. Остается не проясненным вопрос, в какой степени описание финского национального характера Топелиусом – основополагающее для самоидентификации финского народа в XIX–XX вв. – было обусловлено его (Топелиуса) этнокультурной принадлежностью. Другими словами, в какой мере образ финна в творчестве Топелиуса отражал взгляды шведоязычного образованного сообщества, а в какой являлся типичным для представителей феннофильского движения в целом. В финляндской историографии преобладает вторая точка зрения<sup>88</sup>.

Следует заметить, что Топелиус, которого представители младшего поколения финских патриотов упрекали в приверженности устаревшим идеалам романтизма, монархизма и в русофилии, не касался негативных последствий российского господства, напротив, вхождение Финляндии в состав России трактовалось им как начало периода благоденствия и пробуждения финской нации. Но при этом – формальном – признании своей страны частью Империи, Финляндия выступает у него как *страна*, автономная пространственная и политическая единица, с зафиксированными стабильными границами, правовой и исторической самобытностью. Такое понимание особенности финляндского статуса до 1890-х годов было характерно для многих феннофилов<sup>89</sup>.

Жанр виртуального путешествия с просветительскими целями требовал от автора/гида не предположений и вопросов, а констатаций и ответов. Согласно представлениям о путевом описании, наблюдатель фиксирует известное, увиденное и услышанное. “Хороший” путешественник непременно указывает на источник излагаемых им сведений: “видел собственными глазами”, “говорят”, “все знают, что...”. У Топелиуса автор выступает в роли проводника, следовательно, все им сообщенное обретает значимость реально существующего и непременно доступного взору путешественника. Гид, ученый и путешественник (наблюдатель) (т.е. знающий, видящий и слушающий) едины в его лице. Закрепляя за ландшафтом и за жителями региона статус типичного, он, во-первых, декларирует научную объективность таких определений и, во-вторых, косвенным образом подтверждает их очевидность в процессе визуального освоения/внешнего наблюдения. Послед-

твия этого вполне предсказуемы. Любопытной иллюстрацией здесь могут служить, например, записки о путешествиях по Финляндии А.В. Елисеева. Он родился и провел детство в Финляндии, неплохо знал историю, природу и обычаи края, в юности совершал длительные путешествия по стране. Между тем в рассказах о них Елисеев старательно воспроизводит классификацию финнов и описания нравов этнических групп, приведенные в “Путешествии” и в “Финляндии в XIX столетии”<sup>90</sup>. Топелиус утверждал, что отличия тавастов и карел в характере весьма значительны и бросаются в глаза, и Елисеев стремится увидеть то, что следует: “Даже своими неопытными глазами мы видели разницу, существующую меж карельским населением Приладожья и тавастами Саволакса. Мы знали, что те и другие представляют настоящих финнов...”<sup>91</sup>. Важно, что здесь автор допускает фактическую ошибку, “обнаружив” тавастов в регионе, где их нет. Область Саволак (Саво) населена была представителями этнической группы саволайсет, родственной карелам. Топелиус подробно объясняет это в книге “Наш край”<sup>92</sup>, которая, Елисееву, видимо, не была известна. На эту aberrацию восприятия путешественников, описывающих чужие земли, указывает П. Куприянов: они “не замечают нетипичного поведения своих героев... не воспринимают какие-то фрагменты реальности как противоречащие его представлениям”<sup>93</sup>.

#### ХАРАКТЕРИСТИКА НРАВОВ ТОПЕЛИУСОМ И РОССИЙСКИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ОПИСАНИЯ ФИННОВ

Идеи о характере народа в духе “психической этнографии” разделяли и развивали в своих трудах российские историки, географы, этнографы и антропологи второй половины XIX в. Нравоописания народов являлись обязательным элементом этнографических обзоров, которые, в свою очередь, включались в научные издания энциклопедического характера (почти все – многотомные), призванные дать максимально полное представление о географии Российской империи и разнообразии быта и культуры населяющих ее народов, – “Народы Земли” (с частью “Народы России” в пяти выпусках), “Русская земля: Сборник для народного чтения”, “Природа и люди”, “Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении” (12 т.), “Россия. Полное географическое описание нашего Отечества” (11 т.), “Русская земля. Природа страны, население и его промыслы. Сборник для народного чтения” (10 т.) и др.<sup>94</sup> Характеристики народов (этносов), содержащиеся в них,



использовались в научно-популярных текстах по географии России, в хрестоматиях и книгах для чтения в начальной и народной школах, помещались в учебники отечествоведения и отчизно- или родиноведения<sup>95</sup>.

В России второй половины XIX в. географические и географо-этнографические описания Империи являлись важнейшим источником научной и учебной информации об Отечестве. Они составлялись в соответствии с европейскими образцами, к их написанию привлекались специалисты различных областей: географы, антропологи, археологи, историки и этнографы. Фундаментальные многотомные компиляции сведений строились по регионально-административному принципу, их целью являлось наиболее полное описание природного и этнического разнообразия различных регионов государства. Включение географии России в школьный и университетский курсы в 1870-х годах способствовало повышению спроса на книги и очерки о путешествиях по родной стране, а также к созданию многочисленных научно-популярных сочинений, хрестоматий и учебников с обзорами регионов страны и этнографическими очерками о населяющих ее народах. Необходимо отметить, что при описании народов (а этнографические обзоры с очерками народного нрава являлись неременной частью всякого географического описания) в качестве объективных и научно равнозначных использовались сведения из географических исследований, фрагменты путевых заметок и путешествий, литературные произведения и т.д.)<sup>96</sup>.

Информация о финском национальном характере, включавшаяся в соответствующие разделы географо-статистических описаний Российской империи, нравоописания финнов в популярной и учебной географической литературе черпались из комплекса сведений о Финляндии и финнах, существовавших в России к 1860-м годам. Представления русских о финнах, отраженные в них и в литературе второй половины XIX века, хорошо изучены<sup>97</sup>. В российской историографии, однако, не рассматривался вопрос о знакомстве российской читающей публики с творчеством Топелиуса<sup>98</sup>.

Анализ изображения Финляндии в российских географо-этнографических трудах, учебной и популярной литературе по отечествоведению<sup>99</sup> позволяет утверждать, что в них использованы некоторые существенные для взглядов Топелиуса описания Финляндии и финнов, представленные в рассмотренных выше сочинениях. Во-первых, это представление о типичном финском ландшафте и финском этническом “типе”; во-вторых, это классификация племен (“отраслей”) финского народа, и, в-третьих, характеристики своеобразия этнического и национального нрава

двух, с точки зрения Топелиуса, нациеобразующих племен (тавастов/хяме и карел). Не останавливаясь подробно на аргументации данного вывода, отметим лишь несколько фактов.

1. До 1870-х годов (т.е. до появления сочинений Топелиуса) в российской этнографической литературе о финнах не встречается идеи о двух корнях (братьях) финского народа/нации: “Его наиболее крупные и крепкие корни – это два некогда жившие в отдельности, а потом объединившиеся племена – карелы и тавасты (хямяляйсет)”<sup>100</sup>. В качестве причин имеющих отличий – особенно в характере народа – указываются: а) природные условия (более благоприятные в Восточной Финляндии способствовали формированию веселого, живого, общительного, доброжелательного и сохранившего руны “Калевалы” карела; суровый климат так называемой Внутренней Финляндии сделал таваста/хяме угрюмым, медленным, молчаливым, замкнутым; б) влияние соседних народов, с которыми контакты тавастов и карел были наиболее интенсивными, – шведов на западе и русских на востоке<sup>101</sup>. В российских описаниях финнов можно найти текстуальные совпадения с соответствующими фрагментами сочинений Топелиуса. Наиболее характерный пример: “В то время как таваст – настоящий финн – по природе угрюм и мрачен, как и нагорные леса его родины, карел – его родной брат – жив и подвижен, как светлые воды, обильные в его родине, при этом они различаются между собой не столько по типу, сколько по строю характера...”<sup>102</sup>.

2. Косвенным доказательством использования наблюдений Топелиуса в российских изданиях могут служить также встречающиеся в них этнонимы. Речь идет о том, что в рассмотренных выше трудах Топелиуса топонимы и гидронимы (ныне всегда дающиеся в шведском и финском вариантах) указываются по-шведски. Жители регионов именовались по местности: финны-тавасты – по называемой по-шведски Тавастланд(ии) с центром Тавастгус(т)е; Финское наименование губернии – Хяме (центр – Хяменлинна), а жители ее – хяме, или хямяляйсет. В русском переводе корректнее было бы или привести финские названия, или упомянуть использовавшийся русский этноним “емь”. Однако перевод осуществлялся со шведского языка, и в нем остался шведский термин “тавасты”. Его использование в русских текстах “выдает” знакомство со шведоязычным оригиналом. В связи с этим важно также отметить, что в заметках, составленных на основании путешествий или опыта личного общения с финнами, термин “тавасты” не используется, авторы предпочитают прибегать к понятиям “финны” или к неправильному использованию слова “чухонцы”<sup>103</sup> (если речь идет о Петербурге и его окрестнос-

тях). Напротив, в текстах, стремящихся отразить именно научные и “объективные” характеристики народа, всегда указывается на отличительные черты карел и тавастов в финском этнонациональном типе.

Необходимо подчеркнуть, что русские авторы, позаимствовав у Топелиуса концепцию об отличительных качествах карел и хяме, толковали ее по-своему. Топелиус не акцентировал внимание на политическом карельском вопросе, он описывал качества карел в целом, не разделяя финляндских и российских карел (т.е. карел, проживавших, соответственно, на территории Великого княжества Финляндского, а в России – в Олонецкой и Архангельской губерниях). В русских же текстах о финнах и карелах описание их отличительных свойств, напротив, всегда сопровождалось противопоставлением их друг другу. Так в конце века решалась идеологическая задача интеграции российских карел в русскую православную общность<sup>104</sup>; веселый и легкий нрав карел, их любовь к сказительству и т.п. объяснялись влиянием православного вероисповедания, благотворным воздействием русификации и вообще близостью с русскими: “Симпатичная, добродушная, со светлыми добрыми глазами фигура карела дышит такой жизнью... в нем нет особенной финской осмотрительности и самоуглубления, напротив, он весь нараспашку, как русский мужик, он легко сходится, приятен в дружбе, не зол... как его сосед-таваст”<sup>105</sup>. Это не имело ничего общего с концепцией Топелиуса. Напротив, такое сопоставление было важным для российских авторов и с этнографической, и с идеологической точек зрения.

Кроме того, в характеристике “общезинского” национального характера (или в изображении типичного финна) российские авторы предпочитали составлять компиляции прежде всего из публикаций путевых заметок “своих” – русских путешественников и этнографов<sup>106</sup>.

Можно утверждать, таким образом, что прием виртуального путешествия, использованный Топелиусом для репрезентации Финляндии, и прежде всего ее природы и народа, был избран автором для расширения возможностей многопланового научного – географического и этнографического – описания страны. В “Путешествии” структура изложения определяется набором литографий с полотен финских художников, который позволил создать мозаику “картин” Финляндии: пейзажей, бытовых и этнографических зарисовок. Текст и иллюстрации дополняют друг друга, при этом визуальные образы, представленные в “Путешествии”, не тождественны описанию изображения, но передают в точности

ее внешне заметные детали. Это позволяет рассказчику выдавать известную ему информацию за простые выводы из данных, якобы полученных им в процессе беспристрастного наблюдения. Проецируя свое видение племенных особенностей финнов как народа и нации в целом и их племенного своеобразия на описываемый “свой” народ, автор строит описание характера (нрава) народа на сравнении между собой карел и тавастов, с одной стороны, и в целом их сравнении со шведами (в первую очередь финляндскими) и русскими, с другой.

Образ самого автора в качестве путешественника и проводника построен в полном соответствии с жанром путешествий: он объективен, беспристрастен, осведомлен. Любопытно, что Топелиус не упоминает о своей этнической принадлежности, а выступает в роли финна “в значении политическом” (т.е. гражданина и патриота Великого княжества Финляндского). Анализ описания финского национального и племенного нрава Топелиусом и его характеристик в российских этнографических очерках второй половины XIX в. демонстрирует элементы заимствования некоторых положений финляндского ученого.

Восприятие идей Топелиуса в российской этнографии было невозможно без теоретической общности представлений и понимания этноса и этничности финляндской и российской наукой того времени. Границы и различия между этническими группами и между индивидуальным и коллективным поведением до конца не были отрефлексированы, что приводило к перенесению психологических характеристик индивида на коллектив (этническую группу) или к конституированию этнического типа в обобщенном образе. Это человеческое измерение, с одной стороны, делало его более понятным читателю, а с другой – выдавало качества народа за индивидуально присущие и наоборот. В то же время в концепции географо-этнографических описаний господствовал принцип иллюстративности<sup>107</sup>. Способ наблюдения был произвольным, описание этноса (и его нрава) не предполагало коммуникативных методов сбора информации; все видимое воспринималось и оценивалось как научно-объективное. Нравописание игнорировало самосознание и самописание этнической группы, т.е. этническая характеристика не включала прямую самоидентификацию объекта исследования и воспринималась как реальность. Отождествление объекта и субъекта наблюдения<sup>108</sup> означало преобразование имеющихся у описателя/наблюдателя образов, представлений и стереотипов в позитивистский факт.

- <sup>1</sup> *Замятин Д.Н.* Культура и пространство. Моделирование географических образов. М., 2006. С. 39–40.
- <sup>2</sup> *Клинге М.* Очерк истории Финляндии / Пер. с фин. Хельсинки, 1995. С. 68.
- <sup>3</sup> *Вихавайнен Т.* Великое Княжество Финляндское – часть государства, но не часть России / Пер. с фин. // Два лика России. Образ России как фундамент финской идентичности / Под ред. проф. Т. Вихавайнена. СПб., 2007. С. 11–26.
- <sup>4</sup> *Tiitta A.* *Harmaakiven maa. Zacharias Topelius ja Suomen maantiede.* Helsinki, 1994.
- <sup>5</sup> *Топелиус З.* Путешествие по Финляндии. С подлинными картинами А. фон Беккера, А. Эдельфельта, Р.В. Экмана, В. Хельмберга, К.Е.Янсона, О. Клейне, И. Кнутсона, Б. Линдгольма, Г. Мунстрегельма и Б. Рейнгольда / Пер. со швед. Ф. Хеурена. Гельсингфорс, 1875.
- <sup>6</sup> *Topelius S.* *Maamme kirja.* Helsinki, 1876; *Topelius S.* *Maamme kirja.* Helsinki, 1981. (Пер. на фин. – П. Каяндер, 58-е изд.)
- <sup>7</sup> Финляндия в XIX столетии, изображенная в словах и картинах финляндскими писателями и художниками / Главн. ред. Л. Мехелин. Гельсингфорс, 1894.
- <sup>8</sup> *Вишленкова Е.* Визуальный язык описания “русскости” // *Ab Imperio.* 2005. № 3. С. 97–146; здесь с. 104.; *Ивлева С.Е.* Иллюстрированные издания типографии Георгия Гогенфельдена о путешествиях (1866–1870 гг.) // Скандинавские чтения, 2002. Этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб., 2003. С. 446–447.
- <sup>9</sup> Нами не рассматривается первое иллюстрированное издание о Финляндии – “Finland framstäldt i teckningar” (1845–1852). Оно представляется менее репрезентативным, поскольку, в отличие от “Путешествия”, не переводилось на финский язык и не переиздавалось при жизни автора. Кроме того, в нем использованы литографии с картин не финляндских, а шведских и норвежских художников-романтиков. Несмотря на то что количество иллюстративного материала в “Путешествии” намного меньше, большая часть картин создана специально для этого альбома финляндскими художниками и в новой живописной стилистике натурализма (См.: *Эрвамаа Ю.* Утверждение изображения народа и пейзажа в живописи // *Финская живопись, 1750–1900: Каталог выставки.* М., 1979. С. 30–31).
- <sup>10</sup> *Топелиус З.* Страна // Финляндия в XIX столетии... С. 26–55; *Он же.* Народ // Там же. С. 55–67.
- <sup>11</sup> *Клинге М.* На чужбине и дома / Пер. с фин. СПб., 2005. С. 199.
- <sup>12</sup> Там же. С. 202.
- <sup>13</sup> *Шлыгина Н.В.* Проблемы самоидентификации финнов в современной литературе // Этнографическое обозрение. 2008. № 1. С. 133–144.
- <sup>14</sup> *Асоян Ю., Малафеев А.* Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии середины XIX и начала XX вв. М., 2000. С. 294; *Саушкин Ю.Г.* История и методология географической науки. М., 1976. Гл. 2.
- <sup>15</sup> *Марков Г.Е.* Очерки истории немецкой науки о народах. М., 1993.
- <sup>16</sup> *Асоян Ю., Малафеев А.* Указ. соч. С. 296.
- <sup>17</sup> Подробнее об этом см., например: *Джэдт Т.* “Места памяти” Пьера Нора: чьи места? Чья память? // *Ab Imperio.* 2004. № 1. С. 63–68 (о Франции); *Вишленкова Е.* Указ. соч. С. 98–103 (о России).
- <sup>18</sup> *Берг Л.С.* География и ее положение в ряду других наук // Вопросы страноведения. М.; Л., 1925. С. 8–13; *Сухова Н.Г.* Развитие представлений о природном территориальном комплексе в русской географии. Л., 1981.

- <sup>19</sup> Лоскутова М. С чего начинается Родина? Преподавание географии в дореволюционной школе и региональное самосознание (XIX – начало XX века) // *Ab Imperio*. 2003. № 3. С. 182.
- <sup>20</sup> Сухова Н.Г. Указ. соч.; Лоскутова М. Указ. соч. С. 174–175.
- <sup>21</sup> Häyrynen M. Landscape Imagery defining the national space // *Suomalainen Maisema. Maisemantutkimuksen näkökulmia (the Finnish Landscape. Perspectives on Landscape Research)*. Helsinki, 2002. S. 42–49; Tiitta A. The Profile of the Finnish landscape // *Ibid*. S. 22–26.
- <sup>22</sup> Tiitta A. *Harmaakiven maa*. S. 114–115.
- <sup>23</sup> Топелиус З. Путешествие по Финляндии. С. 32.
- <sup>24</sup> Там же. С. 26.
- <sup>25</sup> Там же.
- <sup>26</sup> Эрвамаа Ю. Указ. соч. С. 36.
- <sup>27</sup> Honko L. *Studies on Tradition and Cultural Identity // Tradition and Cultural Identity / Ed. by L. Honko*. Turku, 1988. P. 7–26; Hall S. *The Spectacle of the “Other” Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. L., 1997; Withers Ch.W.J. *Geography, Science and National Identity: Scotland since 1520*. Cambridge, 2001; Лоскутова М. О памяти, зрительных образах, устной истории и не только о них // *Ab Imperio*. 2004. № 1. С. 72–88; Вишленкова Е. Указ. соч.
- <sup>28</sup> Топелиус З. Путешествие по Финляндии. С. 31.
- <sup>29</sup> Ямпольский М.Б. Наблюдатель. Очерки истории видения. М., 2000. Гл. 2; Соколовский С.В. Этнографическое исследование: идеал и действительность // *Этнографическое обозрение*. 1993. № 2. С. 3–13.
- <sup>30</sup> Топелиус З. Путешествие по Финляндии. С. 3–5.
- <sup>31</sup> Там же. С. 1–2.
- <sup>32</sup> Там же. С. 33.
- <sup>33</sup> Там же. С. 33–34.
- <sup>34</sup> О взглядах Топелиуса на историю см., в частности: *Клингс М. Имперская Финляндия / Пер. с фин. СПб., 2005. С. 167–168; Tiitta A. Harmaakiven maa. S. 304–312.*
- <sup>35</sup> Далее цитирование “Маамме”, согласно принятой в финской историографии традиции, осуществляется по главам, а не по страницам.
- <sup>36</sup> Неофициальным гимном Финляндии – сначала студенческим, а потом и национальным – стал с момента первого его исполнения на музыку Ф. Пацциуса в 1848 г. (*Клингс М. Имперская Финляндия. С. 172–179*).
- <sup>37</sup> *Рунеберг Й.Л. Наш край / Пер. А. Блока // Рунеберг Й.Л. Избранное. Лирика. СПб., 2004. С. 101.*
- <sup>38</sup> Там же. С. 100.
- <sup>39</sup> Лескинен М.В. Книги для чтения и хрестоматии для начальной школы как инструмент формирования “нового человека” в России последней трети XIX в. Вопросы теории и практики // *Учебный текст в советской школе. СПб., 2008. С. 349–374.*
- <sup>40</sup> Withers Ch. W. J. *Op. cit.*; Лоскутова М. С чего начинается Родина?
- <sup>41</sup> Подробнее об этом: Лескинен М.В. Категория типического в создании национального пейзажа (“Наш край” Й. Рунеберга и “Мой край” Я. Купалы) // Янка Купала и Якуб Колас в системе государственно–культурных и духовно–эстетических приоритетов XXI века: Докл. Междунар. научно–практической конф. Минск, 2008. С. 32–40.
- <sup>42</sup> В главах, написанных для “Финляндии в XIX столетии”.
- <sup>43</sup> *Topelius S. Maamme kirja. 3.*
- <sup>44</sup> *Топелиус З. Страна. С. 26; Topelius S. Maamme kirja. 15.*

- <sup>45</sup> Лоскутова М. С чего начинается Родина? С. 175.
- <sup>46</sup> Granö O. Introduction // Suomalainen Maisema. Maisemantutkimuksen näkökulmia (the Finnish Landscape. Perspectives on Landscape Research). S. 11–12.
- <sup>47</sup> Топелиус З. Путешествие по Финляндии. С. 7.
- <sup>48</sup> Tiitta A. The Profile of the Finnish landscape... S. 23.
- <sup>49</sup> Сердюк Т.Г. Категория “типическое” в историческом познании: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Кемерово, 2001. С. 2–4.
- <sup>50</sup> Сорокин Ю.С. Развитие словарного состава русского литературного языка. 30-е – 90-е гг. XIX в. Л., 1965. С. 124–125.
- <sup>51</sup> См., например, о конструировании финского пейзажа: Häyrynen M. Op. cit.; Tiitta A. The Profile of the Finnish landscape...; о конструировании русского пейзажа: Деготь Е. Пространственные коды “русскости” в искусстве XIX века // Отечественные записки. 2002. № 6. С. 176–186; о “поисках” типичного региона в Швеции: Rosander G. The “nationalization” of Dalecarlia. How a special province became a national symbol of Sweden // Tradition and Cultural Identity / Ed. by L. Honko. Turku, 1988. P. 93–142. Интересный пример полемики о “выборе” великорусского типа последней трети XIX в. см. в: Беляев И.Д. Как образовалось великорусское племя и какое сословие принять представителем великорусского племенного типа? // Изв. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1865. Т. 11. С. 32–43; Костомаров Н.И. Об отношении русской истории и географии к этнографии // Костомаров Н.И. Исторические монографии и исследования Н. Костомарова: В 12 т. СПб., 1867. Т. 3. С. 355–377.
- <sup>52</sup> См. об этом, в частности: Rosander G. Op. cit.
- <sup>53</sup> Honko L. Op. cit.
- <sup>54</sup> Плетнёв Н. Финляндия в русской поэзии // Альманах в память двухсотлетнего юбилея Императорского Александровского университета, изданный Я.К. Гротом. Гельсингфорс, 1842. С. 135–185; Kiparski V. Suomi Venäjän kirjallisuudessa. Helsinki, 1945; Соломещ И.М. От Финляндии Гагарина к Финляндии Ордина: на пути к финляндскому вопросу // Многоликая Финляндия. Образ Финляндии и финнов в России: Сб. статей. Великий Новгород, 2004. С. 143–153.
- <sup>55</sup> Карху Э.Г. Ю.Л. Рунеберг // История литературы Финляндии (от истоков до конца XIX века). Л., 1979. С. 178–212.
- <sup>56</sup> Эрвамаа Ю. Указ. соч., Сойна Е.Г. Образ Финляндии в русском искусстве и литературе конца XIX века – первой трети XX века // Многоликая Финляндия. С. 192–238; Суворова Л.В. Путешествие по Финляндии в иллюстрациях Альберта Эдельфельта и Николая Каразина // Скандинавские чтения, 2002. С. 448–453. С. 450.
- <sup>57</sup> Häyrynen M. Op. cit.
- <sup>58</sup> Витухновская М. Российская Карелия и карелы в имперской политике России, 1905–1917. СПб., 2006. С. 22–46; Шлыгина Н.В. История финской этнологии. М., 1995. С. 30–33.
- <sup>59</sup> Топелиус З. Путешествие по Финляндии. С. 9.
- <sup>60</sup> Topelius S. Maamme kirja. 18.
- <sup>61</sup> Топелиус З. Народ. С. 58.
- <sup>62</sup> Там же. С. 58–59.
- <sup>63</sup> Topelius S. Maamme kirja. 7.
- <sup>64</sup> Ibid.
- <sup>65</sup> Ibid. 193.
- <sup>66</sup> Топелиус З. Путешествие по Финляндии. С. 25.
- <sup>67</sup> В русских переводах текста Топелиуса и в российской этнографической литературе XIX в. использовалось шведское название – “тавасты”, хотя было из-

- вестно финское наименование – “хяме, хямяляйсет”. Областью их проживания указывались “окрестности Тавастгуса” или – в финском варианте – “область Хяме”. Любопытно, что именно этот регион определялся как та часть Внутренней Финляндии в которой удалось сохранить старинные обычаи и самобытность традиций. Приход Саариярви во Внутренней Финляндии Й. Рунеберг считал типичным в той же мере, что и характер его жителей (*Рунеберг Й.Л. О природе финляндской, о нравах и образе жизни народа во внутренности края / Пер. Я. Грота // Рунеберг Й.Л. Избранное. Лирика. С. 179–193*).
- <sup>68</sup> *Топелиус З. Путешествие по Финляндии. С. 18.*
- <sup>69</sup> Подробнее об этом см.: *Лескинен М.В. Понятие “нрав народа” в российских этнографических концепциях второй половины XIX века // Славянский альманах. 2006. М., 2007. С. 281–311.*
- <sup>70</sup> Например, известные и в русском переводе сочинения: *Рунеберг Й.Л. О природе финляндской... (1832); Грот Я.К. О финнах и их народной поэзии // Современник. 1840. Т. 19. С. 5–101; Эман И.Э. О национальном характере финнов // Альманах в память двухсотлетнего юбилея... С. 235–146; Кастрен М.А. Путешествие в Лапландию, Россию и Сибирь (1843) // Кастрен М.А. Сочинения: В 2 т. Тюмень, 1999. Т. 1: Лапландия, Карелия, Россия / Пер. А. Шифнера. С. 68–231; и др.*
- <sup>71</sup> *Топелиус З. Путешествие по Финляндии. С. 17–24; Topelius S. Maamme kirja. 58–69; 70–71, 83–84, 86, 88, 90–92.*
- <sup>72</sup> *Топелиус З. Путешествие по Финляндии. С. 37.*
- <sup>73</sup> *Topelius S. Maamme kirja. 70.*
- <sup>74</sup> *Топелиус З. Народ. С. 61.*
- <sup>75</sup> Подробнее об этом см.: *Лескинен М.В. Понятие “нрав народа”...*
- <sup>76</sup> *Topelius S. Maamme kirja. 70.*
- <sup>77</sup> *Ibid.*
- <sup>78</sup> *Куприянов П.С. Представления о народах у российских путешественников начала XIX в. // Этнографическое обозрение. 2004. № 2. С. 21–38.*
- <sup>79</sup> *Topelius S. Maamme kirja. 71.*
- <sup>80</sup> *Топелиус З. Путешествие по Финляндии. С. 19; Topelius S. Maamme kirja. 83–84; Топелиус З. Народ. С. 61–62.*
- <sup>81</sup> *Topelius S. Maamme kirja. 70–71.*
- <sup>82</sup> *Топелиус З. Путешествие по Финляндии. С. 25.*
- <sup>83</sup> Там же; *Topelius S. Maamme kirja. 83–84; Топелиус З. Народ. С. 61–62.*
- <sup>84</sup> *Топелиус З. Путешествие по Финляндии. С. 19.*
- <sup>85</sup> Там же. С. 61.
- <sup>86</sup> Там же. С. 62.
- <sup>87</sup> *Рунеберг Й.Л. О природе финляндской...*
- <sup>88</sup> *Клингс М. Очерк истории Финляндии. С. 89–90; Он же. Имперская Финляндия. С. 194–195.*
- <sup>89</sup> *Вихавайнен Т. Указ. соч.*
- <sup>90</sup> *Елисеев А.В. По белу-свету. Очерки и картины из путешествий по трем частям старого света: В 4 т. СПб., 1893. Т. 1. С. 30–62.*
- <sup>91</sup> Там же. С. 30.
- <sup>92</sup> *Topelius S. Maamme kirja. 84.*
- <sup>93</sup> *Куприянов П.С. Русское заграничное путешествие начала XIX века: парадоксы литературности // Историк и художник. 2004. № 2. С. 84.*
- <sup>94</sup> *Токарев С.А. История русской этнографии (дооктябрьский период). М., 1966. С. 213–214.*



- <sup>95</sup> Отечественноеведение – география Российской империи, родино- или отчизнове-  
дение – предмет в начальной школе, объединявший элементы природо- и краеведе-  
ния, с акцентом на методах наглядного обучения.
- <sup>96</sup> *Лескинен М.В.* Понятие “нрав народа”...
- <sup>97</sup> Касательно текстов путевых заметок и путешествий см.: *Тихменева-Пеуранен Т.* Восприятие русскими путешественниками Финляндии в первой полови-  
не XIX века // Россия и Запад: диалог культур: Мат-лы второй междунар. конф.  
М., 1996. С. 518–523; *Соломещ И.М.* Указ. соч.; *Витухновская М.* Бунтующая ок-  
раина или модель для подражания: Финляндия глазами консерваторов и либера-  
лов второй половины XIX – начала XX веков // Многоликая Финляндия. С. 89–  
143; об образе финнов в русской художественной литературе см., в частности:  
*Плетнёв Н.* Указ. соч.; *Kiparski V.* Op. cit.; *Сойни Е.Г.* Указ. соч.; а также: *Рогин-  
ский В.В.* Российские представления о Финляндии и финнах XIX–XX вв. // Рос-  
сия и Финляндия: проблемы взаимовосприятия. XVII–XX вв. М., 2006. С. 72–98.
- <sup>98</sup> Формально препятствий к тому не было: “Путешествие по Финляндии” и  
“Финляндия в XIX столетии” были переведены не только на русский, но и на  
французский и немецкий языки. Ученые, специализировавшиеся на культуре  
и истории Финляндии, обязательно должны были владеть шведским. Нам уда-  
лось обнаружить только одну ссылку на шведоязычное издание “Нашего края”  
Топелиуса – в очерке анонимного автора этнографического очерка в томе о  
Финляндии “Живописной России” (Очерк IV: Финское племя // Живописная  
Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном и экономи-  
ческом и бытовом значении / Под общей ред. П.П. Семёнова, вице-председате-  
ля ИРГО: В 12 т. СПб.; М., 1882. Т. II, ч. 1: Северо-Западные окраины России.  
Великое Княжество Финляндское. С. 65–76). Как правило, авторы этнографи-  
ческих разделов, составляя компиляции сведений, не ссылались на источники,  
а просто включали в обзор различные фрагменты опубликованных сочинений  
(иногда упоминая лишь их авторов). Эти текстовые фрагменты легко обнару-  
живаются, но довольно сложно установить первоисточник-оригинал.
- <sup>99</sup> Подробнее об этом см.: *Лескинен М.В.* Образ финна в российских популярных  
этнографических очерках последней трети XIX в. // Многоликая Финляндия.  
С. 154–191.
- <sup>100</sup> *Topelius S.* Maamme kirja. 83.
- <sup>101</sup> *Топелиус З.* Путешествие по Финляндии. С. 23; *Topelius S.* Maamme kirja. 83.
- <sup>102</sup> Очерк IV: Финское племя. С. 62.
- <sup>103</sup> В российской научной и художественной литературе XIX в. этноним “чухон-  
цы”, “чухна” не имел негативного, пренебрежительного оттенка. Он исполь-  
зовался в качестве наименования финнов-ингерманландцев, проживавших в  
Петербурге и его окрестностях. В 1870-90-е годы так могли называть пред-  
ставителей других этнических групп финно-угорских народов (например, эстон-  
цев), работавших в столице (Чухонцы // Большой энциклопедический словарь.  
М., 1999), в отличие от простонародного словоупотребления (См., в частно-  
сти: *Агеева Р.А.* Об этнониме “чудь”, “чухна”, “чухарь” // Этнонимы. М., 1970).
- <sup>104</sup> *Витухновская М.* Карелы на границе конкурирующих национальных проек-  
тов: социо-экономические различия российской и финляндской Карелий как  
фактор национальной политики // *Ab Imperio.* 2003. № 1. С. 113–148.
- <sup>105</sup> Очерк IV: Финское племя. С. 62–63.
- <sup>106</sup> *Соломещ И.М.* Указ. соч.; *Лескинен М.В.* Образ финна...
- <sup>107</sup> *Соколовский С.В.* Этнографическое исследование: идеал и действительность //  
Этнографическое обозрение. 1993. № 2. С. 3–13.
- <sup>108</sup> *Куприянов П.С.* Представления о народах...

*Г.Г. Мельников*

"ИЗ ЧЕХИИ АЖ НА КРАЙ СВЕТА":  
ГЛОБАЛЬНЫЕ ИНТЕНЦИИ МАЛОГО  
НАРОДА

“Из Чехии аж на край света” (“Z Čech až na konec světa”) – так назвал свою повесть для юношества, изданную в 1888 г., классик чешской литературы, автор исторических романов Алоиз Ирасек. Эта формулировка, заимствованная им из текста XV в., вошла в чешскую историческую науку и стала обозначать феномен чешских путешествий, ярко проявившийся в раннее Новое время и затем оставшийся в системе чешской культуры как один из ее примечательных элементов.

Крупнейший современный чешский историк раннего Нового времени Ярослав Панек, издавший ряд описаний путешествий, предлагает следующее определение феномена путешествия и классификацию путешествий. Он считает, что путешествие – это поездка на определенное время с заранее запланированной программой, предусматривающая возвращение. Необходимо уточнить, что срок путешествия может варьироваться от нескольких дней до многих лет, и не всегда путешествие предусматривает возвращение, так как его вектор может быть направлен в бесконечность (феномен миссионерства). Судя по определению Я. Панека, бесцельное странствование не является путешествием в строгом смысле слова, это скорее кочевой образ жизни, скитальчество, бродяжничество, т.е. цель здесь присутствует не в виде объекта устремления, а как обеспечение существования. Поэтому к путешественникам вряд ли можно относить средневековых и современных бродяг, “скитальцев морей” и т. п. Далее Я. Панек формулирует пять типов путешествий или поездок, считая эти термины синонимами: 1) экономическое (торгово-финансовое); 2) политическое (военно-политическое); 3) с целью обучения; 4) творческое (поездки художников, писателей, ученых); 5) религиозное (церковно-административное).

К первому типу надо отнести, применительно к реалиям раннего Нового времени, все перемещения купечества и предпринимателей, ко второму – посольства, государственные визиты, дальние военные походы небольших отрядов (например, конкистадоры в Америке), к третьему – поездки юношества в университеты и к авторитетным ученым, к пятому – паломничества и посольства церковных организаций<sup>1</sup>. К этой классификации следует добавить путешествие с целью знакомства с миром, в том числе и с целью открытия новых земель и дальнейшего их освоения. Именно этот

вид путешествия определил содержание Великих географических открытий – периода, начинающего Новое время. Однако именно в этих открытиях чехи не участвовали.

Как мне представляется, классификация, предложенная Я. Панеком, более адекватна исторической материи, чем известная “парадигма путешествий” Кевина Мёррея, включающая в себя инициацию, паломничество и авантюру. Инициация (путешествие в лес за получением тайной информации, меняющей социально-возрастной статус человека) может трактоваться как собственно путешествие лишь в метафорическом смысле, приближаясь к топосу “путешествия по жизни”, связанного скорее с литературной рефлексией, приведшей к появлению мотива путешествия как литературного приема<sup>2</sup>. Христианское паломничество (о паломничествах в других религиях почему-то ничего не говорится) К. Мёррей тесно связывает с крестовыми походами, что трудно считать правильным, ибо паломничества в Святую землю существовали задолго до крестовых походов и продолжились после них, вплоть до наших дней. К тому же христианские паломничества не ограничиваются только Палестиной, у них имеются сакральные объекты поклонения и в Европе. Военную кампанию К. Мёррей относит к аванюре, приключению, что не всегда соответствует ее причинам и целям, в которых политика играет одну из определяющих ролей. Верно отмечая, что авантюра предполагает, в отличие от двух других форм путешествия, материальное вознаграждение, К. Мёррей почему-то считает позднейшей исторической модификацией этой формы “большое турне” по странам Европы с целью получения или завершения образования, смешивая тем самым различные мотивации и цели путешествия<sup>3</sup>.

Вернемся к проблеме чешской специфики путешествий. Конечно, у чехов были представлены все виды путешествий, фигурирующие в классификации Я. Панека, и здесь чехи ничем не отличались от других народов. Однако в добавление к этому феномен чешских путешествий обладает определенной спецификой, связанной с константами чешской ментальности. В данной статье, не претендующей на фундаментальное освещение темы, что потребовало бы по меньшей мере создания многотомной монографии, выдвигается гипотеза, стремящаяся объяснить эту специфику не только через ментальность, но и через иные факторы, обусловленные развитием чешской истории в раннее Новое время.

Чехия, по вполне понятным географическо-политическим причинам, никогда не стремилась к захвату колоний, ибо была отрезана от моря и, находясь в системе Империи и одновременно конфликтующая с ней (Гуситские войны XV в., борьба с Габсбургами

в XVI – начале XVII в.), не интересовалась установлением прочных связей с новооткрытыми землями. Также на традиционных международных купеческих путях чехи не фигурировали, ограничиваясь оптовыми закупками товаров в ближайших странах или уже на своей территории<sup>4</sup>. Поэтому никаких объединений “купцов-авантюристов” в Чехии не могло возникнуть. Таким образом, мотивацию экономической выгоды следует минимизировать (если не полностью исключить) из объяснения феномена чешских путешествий.

Далее, по сравнению с соседями (Германия, Речь Посполитая, Венгерское королевство) у чехов обращает на себя внимание прежде всего “количественный фактор”: “малый народ” в раннее Новое время дал такое число путешественников, включая паломников и миссионеров, что может сравниться с вкладом “больших народов”. Немцы, поляки, венгры в XVI–XVII вв. были поглощены внутренними проблемами, борьбой с османскими завоеваниями в Европе, затем шведскими, что вылилось в XVII–XVIII вв. в почти непрекращающиеся войны и восстания, поэтому путешествия здесь не занимали значимого места. Чехия, хотя и стала в начале XVII в. очагом возникновения Тридцатилетней войны, на протяжении всего раннего Нового времени все же не была настолько втянутой в центрально- и восточноевропейские дела, чтобы целиком оказаться поглощенной ими. Чешские путешественники начиная с XVI в. проникали в самые отдаленные уголки Земли, ведомые чистой страстью к путешествиям, далекой от стремления к наживе или распространению своего господства в мире, в отличие от большинства западноевропейских путешественников-авантюристов и конкистадоров. Можно говорить об определенной чешской путешественнической идее, начавшей воплощаться еще с XI в. в паломничествах в Святую землю, затем, в эпоху барокко, давшей миссионеров-мучеников, подвизавшихся в Азии и Америке, и, наконец, трансформировавшейся в просветительско-производственную и гуманитарную деятельность огромного числа чешских инженеров, врачей, этнографов в XIX–XX вв. Служение высшей идее, просвещение “варваров” и реальная, практическая помощь им вне какой-либо своекорыстной цели, внимательное и доброжелательное отношение к аборигенам выгодно отличали чешских путешественников от многих представителей “больших” народов, путешествовавших по миру.

Такая этническая специфика является частичным проявлением чешской ментальности, известной как “чешский гуманизм”, т.е. ориентацией всех ценностей на обычного, “маленького” человека, понимаемого как основной носитель гуманистических цен-

ностей, и его повседневное существование, включающее в себя ориентацию социальных проблем и религиозных ценностей на нужды этого человека, реализуемые через систему общественных связей<sup>5</sup>. Однако, как представляется, наряду с этим существуют и иные факторы, обусловившие эту специфику, что мы и попытаемся выяснить на материале чешских путешествий XV–XVIII вв.

Конечно, предлагаемая гипотеза не претендует на истину в последней инстанции, в какой-то степени она даже провокативна, что, как мне кажется, может вызвать плодотворную дискуссию об этно/национально-исторической специфике путешествий.

Как уже отмечалось, чехи по ряду причин не принимали участия в Великих географических открытиях. В это время перед ними стояли совершенно другие задачи – вернуть утраченные позиции в Старом Свете, в его политической структуре и культурной жизни. Утрата этих позиций произошла в ходе и в результате гуситского движения первой половины XV в., отодвинувшего Чешское королевство с места лидера не только в системе Империи, но и в Европе в целом, которое оно занимало в XIV в. при Карле IV, на обочину европейской системы, так как Чехия превратилась в “страну еретиков”, как ее стали называть в католическом мире. Конфессиональное аутсайдерство, которым обернулась победа гусизма в его умеренном варианте (“чашники”, т.е. утраквисты, причащавшиеся “под двумя видами” – хлебом и вином), низвело некогда могущественное и уважаемое государство к роли оправдывающегося, доказывающего свою правоту и требующего восстановления своего политического статуса. Конфессиональная изоляция страны в христианском мире требовала компенсации – прорыва в культурно-политическое пространство Европы. У гуситов уверенность в своем божественном избранничестве, оформившаяся в конфессию, которая в организационно-каноническом плане так и не порвала полностью с Римом, ко второй половине XV в. стала осложняться формирующимся комплексом, который можно определить как чувство “национальной неполноценности”, испытываемое в европейском масштабе, т.е. при соприкосновении с другими странами. Это прежде всего относилось к политической сфере. Конфессиональные аутсайдеры – гуситы – стремились показать и доказать католической Европе не свою религиозную убежденность, не свою идентичность, а культурно-политическую равноценность. Ранее, в ходе Гуситских войн, табориты попытались показать всему миру свою богоизбранность, выразившуюся в тезисе о том, что Бог явил сначала свою “Божью правду” чехам с тем, чтобы они передали ее другим народам, т.е. осуществили некое послание, миссию, что и послужило причиной “прелестных

походов” гуситов в другие страны – агитационно-военных кампаний, окончившихся, несмотря на частичные успехи, без особых результатов. Религиозное послание гусизма утратило свою актуальность, но, как мне представляется, сам пафос посланничества как вектор движения из центра вовне, в широкий мир, остался в чешском менталитете как коллективное бессознательное, в равной мере присущее и чехам-гуситам, затем протестантам, и чехам-католикам в XVI в. и вылившееся в эпоху барокко в экстатический мессианизм миссионерства.

Как преодоление комплекса “национальной неполноценности” складывается стремление к прорыву из маленькой центрально-европейской страны, не имеющей выхода к морю, в глобальное пространство. Таким образом, этноконфессиональная общность (“страна еретиков”) самоутверждается в европейском масштабе. Казус Чехии здесь уникален, поскольку лишь она в то время являлась территориально и демографически малой, не имеющей доступа к речным и морским путям страной в середине Европы. Иррациональная “жажда странствий” предстает у чехов как стремление вырваться из замкнутого пространства, ограниченно географически и культурно. “Клаустрофобия” приводит к буму чешских путешествий во второй половине XV – начале XVII в.

Иржи из Подебрад, лидер умеренных гуситов, ставший королем, начал планомерно осуществлять задачу равноправного вхождения Чехии в систему европейской политики. Его внешнеполитические инициативы включали в себя также создание, выражаясь современным языком, позитивного образа страны и ее населения в глазах зарубежной Европы. Именно с целью формирования положительного имиджа чехов он 26 ноября 1465 г. отправил на два года своеобразное посольство из Чехии к западноевропейским дворам, а именно в Англию, Испанию и Португалию. Об этом подробно рассказывается в описании путешествия – “Дневнике” Вацлава Шашека из Биржкова, сохранившемся в латинском переводе<sup>6</sup>. Непосредственная цель переговоров – склонить католических монархов на чешскую сторону в ее споре с папой о легитимности гусизма как “земской конфессии”, утвержденной Базельским собором, т.е. не допустить усиления папской власти и превращения ее в надгосударственную. Посольство должно было также внушить симпатии к чехам, развеяв страх перед “еретиками-варварами”. Поэтому большое значение придавалось внешнему облику и поведению послов, путешествовавших по Европе. Во главе посольства был поставлен чешский вельможа Лев из Рожмитала – крупный мужчина во цвете лет, с пышной бородой, галантный и хорошо образованный, как его описывает Вацлав Шашек. Он, как

и другие члены посольства, отлично справился с ролью “репрезентации чеха”, создав позитивный личный имидж.

Традиция “путешествий кавалеров” была продолжена и расширена после вступления в 1526 г. Габсбургов на чешский трон. Фердинанд I хотел доказать всей Европе, что бывшая “страна еретиков”, ставшая в конце XV в. “королевством раздвоенного народа”, т.е. католиков и гуситов<sup>7</sup>, постепенно преодолевает этот баланс конфессиональных сил в пользу католицизма. Хотя это было далеко от действительности, так как в процентном отношении росли ряды сторонников протестантизма (гуситов-новоутраквистов, испытывавших влияние лютеранства, собственно лютеран и особенно Общины чешских братьев), монарх на первый план выдвигал молодых представителей католической чешской аристократии. Именно на них он возлагал двойную задачу, состоявшую как в репрезентации высокого культурно-политического уровня Чехии в Европе, так и в усвоении новой, ренессансной культуры и ренессансного образа жизни для последующего их внедрения в чешскую среду этой аристократией, перед которой открывалась блестящая придворная карьера. Именно такую репрезентативно-познавательную цель преследовала поездка чешских дворян в Италию в 1551 г.<sup>8</sup>

Она была частью большого политического мероприятия – почетного кортежа, состоявшего из представителей земель австрийских Габсбургов, отправившегося в северную Италию, где в Генуе они торжественно встречали Максимилиана II, избранного в 1549 г. чешским королем (коронован в 1562 г.), и его супругу Марию, прибывших из Испании. Серьезная политическая подоплека поездки – трения между испанской и австрийской ветвями дома Габсбургов – стала лишь предлогом для организации этой представительной акции, долженствующей показать силу австрийского дома и его прочные связи с дворянством Центральной Европы. Для чехов создалась замечательная ситуация, позволявшая преодолеть господствовавшее в католическом мире представление о чехах-католиках как о католиках “второго сорта”, живущих в “стране еретиков” и толерантно с ними обращающихся. Поездку подготовил лично Фердинанд I. Подобранный им чешская делегация состояла из 53 панов и рыцарей, представлявших семейства, преданные Габсбургам. Превалировали католики, хотя было несколько гуситов (утраквистов) и лютеран. В возрастном отношении большинство составляла молодежь старше 20 лет, включая членов знатнейших семейств Пернштейнов и Рожмберков<sup>9</sup>. Почти восьмимесячное пребывание за границей имело для чешских дворян большое значение. Они получили всестороннее представ-

ление о ренессансной культуре и образе жизни, стали его адептами и перенесли его в чешскую среду. Благодаря высокому социальному положению и должностям, которые они вскоре заняли в системе земского управления, ренессансный стиль стал в Чехии символом прогресса, европейскости, обрел статус эстетического эталона. Несколько крупнейших дворян, побывавших в Италии в 1551 г., перестроили свои родовые замки в новом стиле, и именно эти замки-дворцы (Телч, Опочно, Литомышль, Чески Крумлов) представляют собой наиболее чистое воплощение в архитектуре эпохи Возрождения вне Италии. Новым явлением чешской социокультурной жизни стало меценатство, укрепились позиции светской музыки, ранее отрицавшейся гуситами за ее “греховность”. Вилем из Рожмберка, которому в 1551 г. было только 16 лет, ставший вскоре одной из ключевых фигур чешской политики, в Италии настолько увлекся светской музыкой, что, вернувшись к себе в Чески Крумлов, основал там музыкальную капеллу, долгое время остававшуюся единственным в Чехии музыкальным коллективом придворного типа<sup>10</sup>. Вскоре он стал крупным дипломатом на службе у Габсбургов, а в 1570 г. занял наивысшую должность в системе земского управления – должность верховного бурграффа<sup>11</sup>.

При венском дворе поездке придавали серьезное значение. Один из известных нидерландских композиторов, работавших в Вене, – Питер Мэссенс (Pieter Maessens) – написал вокальную пьесу в мадригальной форме на латинский текст “Discessu”, где говорится о том, что вся Германия сожалеет об отъезде Максимилиана, Испания страдает от его отсутствия и лишь Италия радуется его прибытию. Заключительная строка “Maximilianus Archidux Austriae” обыгрывается специальным музыкальным приемом “Soggetto cavato”, основанным на сольнизации слогов словесного текста<sup>12</sup>. Как мне удалось установить, сопоставив текст мадригала и описание поездки, он был написан именно в 1551 г. В монографии Я. Панека он не упоминается. Следует отметить, что подобные музыкальные сочинения “на случай”, в отличие от поэтических, появлялись редко, что еще раз подчеркивает большую политическую значимость этого “путешествия кавалеров”.

Акция 1551 г. была существенным, хотя и единовременным, дополнением к таким ставшим тривиальными феноменам, как дипломатические посольства-путешествия и учеба чешских студентов в университетах Италии, что также способствовало приобщению чехов к культуре ренессансного типа. Важно отметить, что в итальянских католических университетах обучались и чехи-протестанты из числа гуситов<sup>13</sup>, что, безусловно, способствовало



приобщению к ренессансным ценностям в среде этой более консервативной конфессии.

Традиционная цель религиозного путешествия-паломничества – Святая земля, в которую чехи начали совершать поездки уже в начале XI в. Раннее Новое время к привычным чисто религиозным устремлениям и задачам паломника прибавляет интерес к окружающему миру как программу, поскольку ранее он лишь спорадически и интуитивно прорывался на страницы описаний паломничеств. С конца XV в. поездки чехов на Восток все более приобретают, выражаясь современным языком, характер “научного туризма” с целью посмотреть мир и увидеть памятники культуры, далеко не всегда связанные с христианством. У гуманистов первостепенный интерес приобретает личное визуальное знакомство с памятниками, точнее руинами, античного мира. Визуализация прочитанного, лицезрение того, что ранее было доступно лишь в дескриптивной форме, того, что почиталось эталонами культуры, манили к себе не менее самих святых мест, но, как правило, разочаровывали чешских гуманистов, видевших взлелеянные в их антикофильских мечтаниях шедевры древности в “мерзости запустения”, в пренебрежении к ним как местного мусульманского, так и христианского населения. Не менее древностей гуманистов интересует современная жизнь экзотического Востока со всеми ее реалиями. Двойное открытие – мира древнего и мира современного – накладывается на старую христианско-паломническую основу, что создает новую, необычайно широкую географически-временную и ценностную перспективу.

Первым чешским паломником, посетившим страны Востока с “научно-ознакомительными” целями, стал Богуслав Гасиштенский из Лобковиц (1461–1510), член католического рода, который в XVI в. вошел в число крупнейших чешских аристократических семейств. Лобковиц – один из первых чешских гуманистов, прославившийся как политик, церковный деятель, поэт, педагог<sup>14</sup>. В последнее время в чешской науке возобладали тенденции, представляющая его как основного протагониста ягеллонской эпохи, что отразила посвященная ему выставка<sup>15</sup>, полемически направленная против старой концепции, которая представляла его лишь как лидера “латинского” гуманизма в Чехии, противостоявшего “национальному” гуманизму гуситов. В 1490–1491 гг. Лобковиц предпринял путешествие в Палестину через Италию, и хотя он не оставил описания этого путешествия, его впечатления повлияли на творчество Лобковица и отразились в его письмах, где содержатся новые формулировки смысла путешествий, определившие их ренессансный дискурс в чешской культуре XVI в. Еще в 1475 г.

Лобковиц отправился в Италию, где и проучился семь лет, так что к началу своего странствия он был уже убежденным “латинским гуманистом”, впитавшим итальянские импульсы. В 1490 г. он через Баварию едет в Италию и посещает Милан, Геную, Рим, Пизу, Болонью, Венецию. Из нее через Крит и Кипр он плывет в Левант, из которого едет в Сирию, Палестину, Египет. На обратном пути из Александрии он посещает Эгейские острова, побережье Малой Азии, Пелопоннес, Стамбул, затем Сицилию и Тунис (ради осмотра развалин Карфагена), откуда возвращается в Италию, потом в Чехию.

Уже сам маршрут, включавший совсем не обязательные для паломников места, говорит о новом для чехов характере путешествия, представляющемся как сплав традиционного паломничества с новым явлением, которое я называю не совсем адекватным, идущим из советского прошлого термином “научный туризм”. Увидеть не только священные для христиан места в Палестине, но и ставшие священными для гуманистов памятники Античности – вот цель вояжа Лобковица. Его интересуют “вообще места, прославленные во множестве сочинений”, такие, как, например, Троя, Константинополь, Карфаген. Он констатирует, что на Ближнем Востоке “находится много достопримечательного”. Одновременно он внимательно всматривается в реальную жизнь, в обычаи и нравы, интересуется политикой. Свое новое кредо путешествия он четко формулирует в противопоставлении со старым, христиански-традиционным, сконцентрированным только на христианских ценностях. Лобковиц пишет своему другу: “Такие места (памятники античности. – Г.М.) мне приносят больше всего радости, мне, с детства занимавшемуся изучением подобных вещей, хотя другим людям это может показаться смешным. Я же не вижу оснований, почему бы я должен стыдиться следовать тем, кто хочет узнать о положении стран и земель, получить представление о людских нравах и обычаях, узнать религиозные традиции и обряды других народов, а не торчать в родной стране в лености и праздности”<sup>16</sup>. Собственно говоря, перед нами новая, гуманистическая, ренессансная программа путешествий, определяющая их новые цели. Эта программа легла в основу путешествия его брата Яна из Лобковиц, состоявшегося в 1493 г., о чем свидетельствует сохранившееся описание этого путешествия, к сожалению, слишком лаконичное.

Впечатления, полученные за время путешествия по Ближнему Востоку и Греции, дали Богуславу Гасиштейнскому сильный импульс для сочинения стихов, в которых усиливаются мотивы, почерпнутые из культур древности. Как бы подводя итоги размыш-

лениям о пользе путешествий в их новой ипостаси, Лобковиц, в то время католический епископ Оломоуцкий, пишет: “Никакое богатство, почести или домашние развлечения не могут сравниться с тем наслаждением, которое я каждый день испытываю благодаря путешествиям и знакомствам со столькими народами и племенами”<sup>17</sup>. Гуманистическая широта мировосприятия доминирует над христоцентризмом традиционного паломничества в Святую землю.

Иными представляются цели паломничества в Палестину чешских протестантов конца XV в. В Святой земле они стремятся найти тот идеал духовной и церковной жизни, который утратил католический мир. Поиск ими “истинного, первоначального” христианства возвращает нас к средневековому топосу “страны обетованной”, но уже отягченному “подпольностью”, “катакомбностью”, ибо открыто в Палестине “истинные христиане” по вполне понятным причинам уже существовать не могут. В 1490 г. в Палестину едет гусит Мартин Кривоустый, о путешествии которого сохранились лишь лаконичные сведения. В 1491 г. туда же отправился Мартин Кабатник из Литомышля, издавший описание своего паломничества в 1539 г. Кабатника послала Община чешских братьев с целью найти там христиан, живущих по принципам апостольской церкви<sup>18</sup>. Кабатник по-средневековому сосредоточен на цели своего путешествия, но уже проявляет интерес к чужим нравам. Его не интересует дорога, древности, обстоятельства путешествия, но он подробно описывает нравы и обычаи чуждых ему народов. Такая двойственная позиция Кабатника очень характерная для чешского гуманизма не католиков, показывает замедленную, но все же эволюцию в сторону восприятия ренессансного дискурса<sup>19</sup>. В этом процессе путешествия сыграли немаловажную роль.

Экспансия чешских путешественников резко нарастает во второй половине XVI – начале XVII в. Для чешских протестантов паломничества в Святую землю становятся своеобразным знаком интеграции в христианские традиции, преодолением обвинений в еретичестве. В связи с посещением протестантами христианских святынь Палестины и Египта встает очень важный вопрос об их поведении там, где массы паломников-католиков определяли стиль поклонения святыням. Как можно судить по описаниям путешествий, чехи-протестанты стремились ничем не выделяться из католической среды: они участвовали в мессах и крестных ходах, пели вместе с католиками молитвы и поклонялись мощам святых. По текстам иногда даже не вполне понятно, к какой конфессии принадлежал чешский паломник. Так, например, обстоит дело с автором замечательного описания путешествия под названием “Путь

из Праги в Венецию, а оттуда потом по морю аж до Палестины, то есть до края, когда-то еврейского, до Святой земли, до города Иерусалима к Гробу Господню, путь, который с помощью всемогущего Господа Бога счастливо осуществил Олдржих Префат из Влканова Лета Господнего 1546”. Далее на титульной странице указывается цель книги: “В этом рассказе содержатся описания многих городов и других вещей, о которых часто упоминается в Ветхом и Новом Заветах и которые необходимо знать для лучшего понимания Священного Писания”<sup>20</sup>. Кстати, эту же практическую цель преследовали издания путеводителей по Иерусалиму, которые неоднократно осуществлял крупнейший пражский книгоиздатель второй половины XVI в. Даниэль Адам из Велеславина и которые, поскольку были чешскоязычными, предназначались для чехов-некатоликов. Сочинение Олдржиха Префата из Влканова, написанное по-чешски, было издано в Праге в 1563 г.<sup>21</sup> Об авторе известно, что он был богатым пражским горожанином, учился в Виттенберге (значит, протестант?), где изучал математику, потом путешествовал по Италии и Испании, где посетил знаменитые паломнические центры Лорето и Сантьяго-де-Компостела (значит, перешел в католичество?). Он толерантен ко всем христианским церквам, в Палестине участвует в католических обрядах. В своем описании он воспринимает Святую землю сквозь призму библейской истории. Для автора характерна не только набожность, но и наблюдательность, интерес к повседневности, точность наблюдений, умеренная критичность в оценках. Возвышенность чувств сочетается у него с рациональностью описания<sup>22</sup>.

Наиболее интересное и ценное для чешской культуры описание путешествия в Святую землю оставил Крыштоф Гарант из Полжиц<sup>23</sup> – политик, ученый, композитор, художник из рыцарского сословия. До 1618 г. он был католиком, затем перешел к уtrakвистам и стал одним из вождей чешского антигабсбургского восстания 1618–1629 гг., за что и был казнен победившим Фердинандом II. Свою карьеру Гарант начал в 1570-е годы, когда вместе с двором эрцгерцога Фердинанда Тирольского, брата Максимилиана II и местоблюстителя чешского престола в 1547–1566 гг., он объездил Германию и Италию, изучив попутно семь языков, что значительно облегчало ему контакты с местным населением. В 1598 г. он осуществил поездку в Палестину и Египет, описание которой, сделанное по-чешски в 1608 г., снабдил гравюрами по своим рисункам, сделанным с натуры. Полное название-аннотация книги таково: “Путешествие, или Путь из Чешского королевства в город Венецию, оттуда по морю до Святой земли, земли иудейской и далее до Египта и великого города Каира, потом на

гору Ореб, Синай и святой девы Екатерины в Пустынной Аравии лежащей<sup>24</sup>, на два тома разделенное и счастливо осуществленное благородным паном, господином Крыстофом Гарантом из Полжиц и Бездружиц и на Печке и т.д. советником и коморником Его Милости Императора Римского, в лето 1598, украшенное прекрасными фигурами, также содержится краткое описание некоторых народов и других различных вещей<sup>25</sup>.

Гарант как гуманистически образованный интеллектуал продолжает скорее линию поэта Лобковица, чем бюргера Префата, поскольку для него предметом первостепенной важности становится географическое пространство, наполненное историческими и этнографическими феноменами. Его рефлексия по поводу “древностей Востока” широка по охвату и глубока по мысли. Сначала Гарант описывает путешествие по Италии. Он превозносит искусство Венеции, мозаики которой сравнивает с мозаикой над южным входом в собор св. Вита в Праге, которую тоже делали венецианцы. Он фиксирует все подробности и детали, вплоть до размеров архитектурных сооружений. Его интересует также повседневная жизнь Италии, но прежде всего церковная музыка. Оценку Италии Гарантом можно назвать общегуманистической, в ней полностью отсутствует конфессионализм, а на первый план выходит искусство как духовная ценность. Гарант приспосабливается к условиям путешествия, переодевшись наподобие монаха-францисканца, чтобы не вызывать лишних вопросов у турок, на ночлег останавливается в палестинских монастырях. Важно отметить, что на Востоке он чувствует себя представителем западноевропейской христианской цивилизации, превосходящей не только арабскую, но и восточно-христианскую. Его паломничество имело не только и не столько религиозный, сколько культурно-исторический характер. Изданием описания своего путешествия, выгодно отличающегося от других описаний, Гарант утвердил чешский вклад в европейское описание паломничества.

Идеологема интеграции чехов в христианскую Европу посредством путешествий и паломничества парадоксальным образом трансформируется в эпоху барокко, после рекатолизации Чехии, в широкое миссионерское движение, направленное из Праги в Америку и Азию. Теперь чехи-католики стремятся показать всему миру, причем не только христианскому, превращение “страны еретиков”, усугубивших свои грехи восстанием против католического монарха в начале XVII в., в “аванпост” распространения католицизма в глобальном масштабе. Тем самым чехи осуществляют “искупление вины”. Блудный сын католической церкви становится пламенным миссионером, представитель чешского

этноса превращается в целеустремленного проповедника католицизма. Чешские миссионеры<sup>26</sup>, иезуиты и францисканцы, едут в Южную Америку, Гоа, на Филиппины. Чрезвычайно важно, что собственно миссионерская деятельность сочетается у них с традиционным для путешественников стремлением познать мир и описать его. Они занимаются практической цивилизаторской деятельностью: основывают больницы, аптеки, школы для местного населения, улучшают бытовую сторону его существования, изучают быт и нравы “диких” народов, уважительно относясь к их этнокультурной специфике и стремясь понять их ментальность. Они продолжают научно-географическое описание Земли. Карел Славичек в Китае занимается астрономическими наблюдениями и пишет сочинение о китайской музыке. Августин Штробах в 1672 г. создает описание Марианских островов в Океании, Самуэль Фриц в конце XVII в. картографирует Амазонку. Иезуит Йозеф Нойман составляет описание Латинской Америки “*Historia seditionum...*” (издано Пражским университетом в 1730 г.). Список можно продолжать. Вообще чешская провинция Общества Иисуса становится одним из крупнейших центров подготовки миссионеров для Америки в масштабе всего Старого Света. Это миссионерство, называемое внешним, в отличие от внутреннего, направленного на укрепление рекатолизации в стране, выводит чехов в лидеры мировой христианизации. В 1693 г. группа чешских иезуитов (7 человек) направилась в Южную Америку. Среди племени мохо особо успешно работал Антонин Борыня из Льготы.

Пассионарность чешских иезуитов сочеталась с их стремлением к жертвенности, с жадой мученичества за веру. Действительно, мученический венец часто завершал их деятельность. Об этом повествуется в ставшей знаменитой книге М. Таннера “*Societas Jesu...*”, иллюстрации к которой сделал великий чешский художник Карел Шкрета, изобразив на них мученическую смерть многих иезуитов-миссионеров<sup>27</sup>. Этой же теме целиком посвящен интерьер рефектория францисканского монастыря в Угерском Градиште<sup>28</sup>, стены которого покрыты росписями с аналогичными сюжетами, кроме того, по всему периметру обеденного зала расположены деревянные ящички-мощехранилища с останками замученных и описаниями их подвигов во имя веры. Так в одном зале оказались собранными изображения (правда, условные) многих частей земного географического пространства, где путешествовали и подвизались миссионеры. Конечно, позитивное отношение к аборигенам было свойственно и миссионерам, пришедшим из других стран Европы, однако среди них очень часто встреча-

лись жесткие христианизаторы – тип миссионера, совершенно несвойственный выходцам из Чешского королевства.

В XVII – начале XVIII в. значительно расширяется география чешских путешествий, которая включает всю Европу вплоть до Московии, а также Америку, Азию (Индия и Китай, Филиппины), затем Австралию и Новую Зеландию.

Чешский прорыв XVI–XVII вв. во всемирное географическое пространство<sup>29</sup>, который выдающийся историк Йозеф Полишенский назвал “чешской тягой к путешествиям”, имел скрытой целью преодоление комплекса малого народа, осложненного сознанием своей неоправданной богоизбранности (гусизм). Малый народ утверждает свое бытие в мире, на который он уже не может влиять политически, через проникновение в самые отдаленные его уголки мира. Это детерминирует страсть чехов к “культурным путешествиям” как к средству познания мира и одновременно самоутверждения в нем посредством, по сути, научно-исследовательской работы, а также просветительства, принявшего вид миссионерства у чехов-католиков. В этом же типе самооправдания и самореализации в большом масштабе заложены основы точности гуманистических описаний Святой земли и пламенность миссионеров эпохи барокко.

Погружение в открывшиеся пространства привело в итоге к преобладанию рационально-научного дискурса, что обусловило в XIX–XX вв. феномен путешествий в научных целях в отдаленные регионы мира, ставший значимым компонентом чешской культурной ментальности. Достаточно указать на такие явления, имеющие мировое значение, как деятельность Э. Голуба в Черной Африке, Й.Е. Велзла у эскимосов, Ф. Блументритта на Филиппинах, наконец, путешествия Я. Ганзелки и М. Зикмунта, книги которых значительно расширили узкий горизонт читателей социалистического лагеря.

<sup>1</sup> Pánek J. Výprava české šlechty do Itálie v letech 1551–1552. Praha, 1987. S. 8.

<sup>2</sup> Забогонская И.Л. Путешествие как литературный жанр и мотив // Проблемы истории литературы: Сб. статей. М.; Новополюк, 2008. Вып. 20. С. 7–20.

<sup>3</sup> Murray K. Life as Fiction. Melbourn, 1990. P. 2, 3, 25.

<sup>4</sup> Janáček J. Dějiny obchodu v předbělohorské Praze. Praha, 1955. S. 11–29.

<sup>5</sup> Понятие “чешский гуманизм” прочно закрепилось в чешской мысли начиная с конца XIX в. благодаря широкой дискуссии о проблеме чешской идентичности, нашедшей свое наиболее полное выражение как “спор о смысле чешской истории”, а также в работах выдающегося философа, социолога, первого президента Чехословакии Т.Г. Масарика. См.: Spor o smysl českých dějin. 1895–1938. Praha, 1995; Masaryk T.G. Jan Hus, naše obrození a naše reformace. Praha, 1990.

- <sup>6</sup> *Šašek z Birkova V. Deník o jízdě a putování pana Lva z Rozmitálu a z Blatné z Čech až na konec světa* / Ed. F. Svejkovský. Praha, 1951.
- <sup>7</sup> *Království dvojího lidu. České dějiny let 1436–1526 v soudobé korespondenci.* Praha, 1989. См. рец. Г.П. Мельникова на это издание: Советское славяноведение. 1991. № 2. С. 111–112.
- <sup>8</sup> Ей посвящена специальная монография: *Pánek J. Výprava...*
- <sup>9</sup> *Ibid.* S. 56.
- <sup>10</sup> *Ibid.* S. 81.
- <sup>11</sup> Подробнее о нем см.: *Pánek J. Poslední Rožmberkové.* Praha, 1989.
- <sup>12</sup> *Music for the Court of Maximilian II.* [Буклет к CD: Hyperion CDA 67579. Текст мадригала – С. 17, текст статьи, автор S. Rice, – С. 5]
- <sup>13</sup> *Pešek J., Šaman D. Studenti z Čech na zahraničních universitách v předbělohorském čtvrtstoletí // Ústecký sborník historický. Ústí nad Labem, 1983. S. 173–218.*
- <sup>14</sup> О нем см.: *Мельников Г.П. Культура Чехии X – начала XVII в. // История культур славянских народов. М., 2003. Т. I: Древность и Средневековье. С. 351; Он же. Патриотизм и европейскость в поэзии Богуслава Гасиштейнского из Лобковиц // Славянский альманах 2002. М., 2003. С. 299–310.*
- <sup>15</sup> *Básník a král: Bohuslav Hasištejnský z Lobkovic v zrcadle jagelonské doby.* Praha, 2007. Необходимо отметить, что концептуально проект не во всем удался, так как он представил скорее эпоху, чем деятельность самого Лобковица в его связях с нею.
- <sup>16</sup> *Dopisy Bohuslava Hasištejnského z Lobkovic // Mezi houfy lotrů se pustiti... České cestopisy o Egyptě 15.–17. století / Ed. L. Storchová. Praha, 2005. S. 220.*
- <sup>17</sup> *Ibid.* S. 223.
- <sup>18</sup> *Martin Kabatník. Cesta z Čech do Jeruzaléma a Egypa // Ibid.* S. 1–20.
- <sup>19</sup> *Nahodil I. Místo a význam cestopisu Martina Kabatníka v dějinách české ethnografie // Český lid. 1952. № 39. S. 152–164, 202–211.*
- <sup>20</sup> *Prefát z Vlkanova O. Cesta z Prahy do Benátek... Praha, 2007. S. 7.*
- <sup>21</sup> *Ibid.* S. 476.
- <sup>22</sup> *Vočková H. Člověk na cestě // Ibid.* S. 431–474.
- <sup>23</sup> О нем см.: *Мельников Г.П. Гарант из Полжиц // Культура Возрождения. Энциклопедия. М., 2007. Т. 1. С. 390–391; Koldinská M. Kryštof Harant z Bezdružec. Cesta intelektuála k popravě. Praha, 2004.*
- <sup>24</sup> Автор имеет в виду гору Хорив, по которой в Чехии во времена гуситов одна из возвышенностей была названа Ореб (чешская транскрипция этого названия), и гору Синай, на которой находится знаменитый монастырь св. Екатерины, при этом допуская неточность, так Синайский полуостров и Аравийская пустыня – разные локусы.
- <sup>25</sup> Единственное новое полное издание вышло в середине XIX в.: *Harant z Polžic a Bezdružic K. Cesta z Království českého do Benátek, odtud do země svaté... / Ed. K.J. Erben. Praha, 1854–1855. D. I–II. Значительная часть текста издана недавно в кн.: Mezi houfy lotrů se pustiti... České cestopisy o Egyptě 15.–17. století / Ed. L. Storchová. Praha, 2005. О восприятии Востока Гарантом см. статью: *Storchová L. “Mezi houfy lotrův se pustiti...”. Cizí orientální a “mahumetánský” Egypt v českých cestopisech // Ibid.* S. 407–445.*
- <sup>26</sup> Тема чешского миссионерства затрагивается в следующих работах: *Kalista Z. Čechové, kteří tvořili dějiny světa. Praha, 1939; 2-е изд. – 1999. S. 183–191; Čornejová J. Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách. Praha, 1995. S. 120–142.*
- <sup>27</sup> *Тананаева Л.И. Карел Шкрета. М., 1990. С. 209.*
- <sup>28</sup> *Stehlík M. Refektář františkanského kláštera v Uherském Hradišti. Brno; Uherské Hradiště, 2002.*



<sup>29</sup> Этой теме посвящены следующие, кроме уже указанных, издания источников: *Cesty ve znamení kříže. Dopisy a zprávy českých misionářů 17. a 18. věku ze zámořských krajín* / Ed. Z. Kalista. Praha, 1941; *České výpravy za neznámými světy* / Ed. B. Horák. Praha, 1942; *Cesty do Svaté země* / Ed. J. Dostál. Praha, 1948; *Jak staří Čechové poznávali svět* / Ed. Z. Tichá. Praha, 1985; *Česká touha cestovatelská. Cestopisy, deníky a listy ze 17. století* / Ed. Š. Binková, J. Polišenský. Praha, 1989.

*К.А. Левинсон*

## ОБ ОДНОЙ ВЫПАВШЕЙ СТРАНИЦЕ ЧЕЛЮСКИНСКОЙ ЭПОПЕИ<sup>1</sup>

Поскольку наша конференция посвящена “Путешествию как историко-культурному феномену”, для начала хотелось бы прояснить вопрос, что же такое “путешествие”<sup>2</sup>. Я предложил бы говорить о путешествии как об ограниченном обозримыми временными рамками значительном перемещении человека (или группы людей) в пространстве. “Обозримые временные рамки” – это такие, когда участники и/или окружающие более или менее отчетливо знают, когда их путь начался (“отправились”) и когда закончился (“прибыли” или “возвратились”). А значительным – в отличие от рутинного, незаметного, неважного – перемещение может быть по разным измерениям: по расстоянию, по приобретаемому опыту, по цели, причине, по способу или каким-то еще особенностям передвижения; оно может быть значительным для самих путешественников и/или для других, и значительность эта может быть с разным знаком: путь может восприниматься как особенно интересный или трудный, или страшный, или удачный и т.д. по сравнению с пребыванием “на месте”. В этом смысле путешествие – сугубо субъективный феномен. В зависимости от опыта (как прежнего, так и приобретаемого в пути), каждому из участников и сторонних наблюдателей одно и то же перемещение может представляться в разном смысле и в разной степени значительным, вплоть до того, что кто-то может вовсе не воспринимать его как путешествие.

Дрейф на льдине – интересный в этом смысле пример. Перемещение при нем парадоксально: люди могут не замечать, как льдина движется относительно дна океана, они вообще могут жить стационарно в палатке или на судне, никуда далеко не отходя, и изо дня в день наблюдать один и тот же пейзаж, словно бы никуда и не перемещаясь. Значительность происходящего с ними они (и сторонние наблюдатели) могут в большей или меньшей степени осознавать и опыт могут приобретать самый разнообразный, но это не обязательно связано именно с перемещением их лагеря в пространстве: так, челюскинская эпопея в целом воспринималась, я думаю, большинством участников<sup>3</sup> и наблюдателей как путешествие, но во время пребывания на льдине челюскинцы в своем понимании, наверное, не путешествовали в обозначенном выше смысле этого слова. Даже осознавая, что их льдина дрейфует, они субъективно “сидели на месте” – поставили лагерь, работали в нем, строили аэродромы и ждали, пока их оттуда заберут. В отличие от них, папанинцы на дрейфующей станции “Северный

полюс – 1” субъективно именно путешествовали: уделяли сугубое внимание движению своей льдины, используемой как средство транспорта, и отдавали себе отчет (вместе со всей страной) в том, что их дрейф – весьма значительное в научном, политическом, экономическом и многих других смыслах перемещение.

Заговорив о челюскинцах, я подхожу к разговору о том, как не дрейф, а одно из других их перемещений – на взгляд многих участников и на мой взгляд, довольно значительное по расстоянию и трудоемкости и наверное сопряженное с эмоционально и физически значительным опытом, – весьма удивительным для меня образом вошло в личный и коллективный опыт. Можем ли мы говорить здесь о путешествии, как я его определил выше? И нет – потому что скорее можно говорить о части большего путешествия, и да – потому что налицо и хронологически ограниченное, едва ли не по всем статьям очень отличное от “до” и “после” перемещение, и субъективная значительность. Тут-то и скрыта интересная (пусть и не уникальная) проблема: судя по перипетиям, которые выпали на долю *рассказа* об этом пути, консенсуса относительно уровня и характера его значительности нет и не было. Причем отсутствие консенсуса в данном случае удивляет меня не потому, что речь идет о Советском Союзе 1930-х и последующих годов – времени, как принято считать, наибольших успехов в насаждении единомыслия (и в биографическом опыте многих людей, и в историографии имеется достаточное число опровержений этого стереотипа). Удивился я потому, что именно в тех условиях консенсус по этому поводу – пусть официозный – был бы, как мне кажется, столь же легко достижим для властей и столь же идеологически плодотворен, как и консенсус по поводу значения челюскинской эпопеи в целом и других отдельных ее эпизодов. Попыткам разобраться в этом и посвящена данная статья.

\* \* \*

Итак, из чего состояла челюскинская эпопея? Большинство людей в СССР знали и многие знают до сих пор основные ее темы: плавание ледокольного парохода “Челюскин” по Северному морскому пути в попытке пройти его за одну навигацию на обычном судне; гибель “Челюскина”; жизнь 104 челюскинцев в так называемом лагере Шмидта на льдине; их спасение с помощью самолетов; триумфальная поездка на поезде через всю страну; торжественный прием в Москве и награждение летчиков специально учрежденным по этому случаю званием Героя Советского Союза. Такая версия событий, с бóльшим или меньшим числом подроб-

ностей, растиражирована в прессе 1934-го и позднейших годов: “Правда”, “Известия”, “Комсомольская правда” и другие газеты ежедневно публиковали многочисленные материалы о челюскинцах и их спасении, а потом возвращались к этой теме в годовщины ледовой одиссеи<sup>4</sup>. Повторяют эту версию и публицистика, и мемуарная литература советских лет: в качестве примера можно процитировать воспоминания двух летчиков. Вот что говорится в мемуарах челюскинца пилота М.С. Бабушкина, опубликованных перед войной:

Челюскинцы – сто четыре человека – находились на твердой земле. Все научные материалы, все имущество также были спасены. Мы ничего не бросили во льдах Чукотского моря. Гордый советский стяг развевался над остатками лагеря.

“Все спасены! Все спасены! Все спасены!” – неслось в эфир с советской Чукотки. Эта весть мгновенно распространилась по всему земному шару. [...]<sup>5</sup> Счастливыми возвращались челюскинцы и советские летчики домой. Родина встречала их с распростертыми объятиями.

Ляпидевский, Леваневский, Молоков, Каманин, Слепнев, Водопьянов и Доронин первыми в стране получили высокое звание Героя Советского Союза.

Подвиг советских летчиков, спасших челюскинцев, навеки сохранится в истории и будет служить блестящим примером организованности советских людей.

Стойкость и храбрость были отличительными чертами коллектива челюскинцев. Эту стойкость, спокойствие и уверенность дали нам наша партия, наше правительство, наш советский народ.

Вот с какими мыслями и чувствами мы возвращались из Арктики домой, с Чукотки в Москву, где нас ждала незабываемая встреча с Иосифом Виссарионовичем Сталиным”<sup>6</sup>.

Сорок лет спустя почти то же самое опубликовано в интервью с А.В. Ляпидевским, вывозившим челюскинцев со льдины:

...в конце концов все кончилось благополучно. 13 апреля<sup>7</sup> операция по спасению челюскинцев была закончена.

16 апреля Центральный Исполнительный Комитет Союза ССР принял постановление об установлении высшей степени отличия – звания Героя Советского Союза. А 20 апреля 1934 г. звание Героя было присвоено Ляпидевскому, Леваневскому, Молокову, Каманину, Слепневу, Водопьянову и Доронину<sup>8</sup>.

Операция по спасению челюскинцев, которой руководила специальная правительственная комиссия, стала символом заботы партии и правительства о советских людях, а поведение обитателей ледового лагеря – символом коллективизма и дисциплины, позволявших советским людям преодолевать такие невзгоды, в которых не выживали индивидуалисты и авантюристы – арктические путешественники из капиталистических стран. Эти два мотива –

забота властей и жизнестойкость коллектива – стали главными в официозной версии эпопеи, растиражированной в публицистике.

Гораздо менее широко известно то, что происходило с челюскинцами после доставки их самолетами на берег. Как они попали в Москву? Поездом из Владивостока. Как они попали во Владивосток? Пароходом “Смоленск”. А как они попали на пароход? Он ведь пришел за ними не в Ванкарем – там были непроходимые для него льды. “Смоленск” сумел приблизиться, и то на расстоянии нескольких километров, лишь к юго-восточному побережью Чукотки, к поселкам в бухтах Провидения и Лаврентия. От места посадки самолетов до этих точек на берегу Берингова моря половину бывших обитателей лагеря Шмидта доставили по воздуху, но 53 человека проделали этот путь до поселка Уэлен<sup>9</sup> (более 500 км по прямой), а частично и до Культбазы в бухте Лаврентия (еще почти 200 км по прямой), двое даже до бухты Провидения (еще около 300 км по прямой) по земле – точнее, по прибрежному льду и по зимней тундре, в основном пешком, малыми группами, в сопровождении чукчей-каюров и собачьих упряжек, транспортировавших главным образом вещи. Учитывая неровности льда, изгибы береговой линии и блуждания в буране, фактическая длина пути была гораздо больше, чем расстояние по прямой. Дорога заняла у групп от семи до пятнадцати дней. Температура воздуха была около  $-30^{\circ}\text{C}$ , несколько раз случались сильные и долгие метели.

В принципе пешие переходы по льду и по зимней тундре на сотни километров не были в то время чем-то неслыханным. О таких случаях было известно. Например, с того же “Челюскина”, когда стало ясно, что ему предстоит зимовка во льдах, ушла на берег группа из восьми человек – так называемая группа Муханова, – благополучно добравшаяся потом до Москвы. Эти люди, один из которых был серьезно болен, прошли по торосистому льду более 60 километров, а потом около 300 км по еще не полностью покрытому снегом берегу – правда, не только пешком, но частично на нартах. Об этом писали в газетах и книгах<sup>10</sup>. Позже пеший поход на берег рассматривался в качестве одного из первых вариантов спасения после того, как корабль затонул и люди оказались на льдине в 130–170 км от берега. Этот вариант был руководством очень скоро отвергнут, ибо среди потерпевших кораблекрушение были и женщины, и двое маленьких детей, и пожилые или физически не очень крепкие люди<sup>11</sup>, так что движение с грузом вещей и провианта было бы, как сочли руководители коллектива челюскинцев, слишком трудным и опасным<sup>12</sup>, но это мнение разделяли не все 104 обитателя лагеря Шмидта (хотя в итоге все ему подчи-

нились<sup>13</sup>). Или вот еще два примера, не только непосредственно связанные с челюскинцами, но и опубликованные в центральной прессе в дни их спасения. Газета “Правда” 10 апреля 1934 г. опубликовала очерк о старшем радисте парохода Владимире Иванюке, где сообщалось, что в 1930 г. после гибели шхуны “Полярная звезда” он вместе с товарищами прошел пешком в полярных условиях 350 км за 7 дней. И это притом, что правая рука у него в результате ранения не действовала. В номере “Правды” от 13 апреля в статье “Авиация плюс радио” начальник радиослужбы ГУСМП А.В. Воробьев рассказывал, что на подмогу радисту мыса Северный Хаполайнену, долгое время работавшему круглосуточно в одиночку (его станция была важнейшим передаточным пунктом на пути радиосообщений с Чукотки в Москву, поэтому дежурить нужно было постоянно), пришел радист Непряхин с зимовавшего во льдах парохода “Хабаровск”. Ему пришлось для этого проделать в одиночку пешком путь по торосам длиной около ста километров.

Неоднократно рассказывается в публицистике и о том, как при строительстве аэродромов в лагере Шмидта людям с инструментами приходилось проходить по многу километров до подходящей льдины, преодолевая торосы и трещины. Кто-то даже подсчитал, что эти ходки в сумме составили расстояние большее, чем то, которое отделяло лагерь от берега.

Одним словом, о пеших походах по льду и тундре сообщали как об одной из составляющих повседневного героического труда людей в Арктике. В принципе рассказ о том, как челюскинцы добирались из Ванкарема к побережью Берингова моря, мог бы стать одной из самых героических страниц эпопеи. Но, как ни странно, не стал. О пешем переходе челюскинцев не узнал почти никто (знали, я думаю, несколько тысяч человек, но в масштабах страны с двухсотмиллионным населением – это почти никто), и вскоре словно позабыли те, кто знал.

Из этого эпизода вроде бы не делали специально тайны, но о нем почти не упоминали ни тогда, ни впоследствии, ни в газетных и журнальных статьях, ни в книгах, ни в фильмах, ни в телепередачах. События и переживания тех дней и километров не оформились в устойчивые отдельные рассказы, готовые для выдачи на публику, подобно, например, рассказам о лекциях Шмидта на льдине, о перевозке людей в парашютных ящиках или о собаках, вывезенных из лагеря с последним самолетом. Не только в интервью, мемуарах и выступлениях, но и в приватном кругу<sup>14</sup>, похоже, эта тема не пользовалась популярностью. Что-то помешало? Что-то лишало эти воспоминания то ли права на публичность,

то ли даже и субъективной значимости “для внутреннего употребления”.

Однако это не всегда было так, точнее – в свое время было не только так. Челюскинцам было что вспомнить о тех днях, и поначалу они вспоминали о них как о чем-то значимом наряду со всеми остальными днями эпопеи. Пусть пресса и книги десятилетиями хранили почти полное молчание о событиях второй половины апреля 1934 г.<sup>15</sup>, но достаточно подробно было рассказано о них в вышедших в конце того же года книгах<sup>16</sup>, которые были составлены из воспоминаний участников ледовой одиссеи, записанных по свежим следам: работу над ним челюскинцы начали еще в бухте Лаврентия, даже до того, как все они собрались на борту парохода “Смоленск”, чтобы двинуться во Владивосток<sup>17</sup>. В опубликованной много позже книге челюскинца А. Миронова “Ледовая Одиссея”<sup>18</sup> тоже есть страницы, посвященные этому эпизоду. Но, повторю, в подавляющем большинстве других публикаций и фильмов – как в то время, так и до сих пор – спасение челюскинцев завершается их доставкой со льдины на материк 13 апреля 1934 г., а потом следует эпилог о награждении героев.

Почему же эти пешие переходы, которые сыграли важнейшую роль в спасении половины челюскинцев, а по драматизму во многом не уступали жизни на льдине, не вошли в героическую эпопею?

В исторической науке вопрос “**почему** это произошло?” очень часто ведет к спекулятивным объяснениям, а вопрос “почему это **не** произошло?” – тем более. И все же, помня о том, что мы “подгоняем решение под ответ”, попытаюсь высказать некоторые предположения. Одной-единственной причины я не знаю, да и редко она бывает. Скорее, можно искать вероятные факторы, под действием которых рассказ (или, точнее, закрепившаяся расхожая версия рассказа) об этом путешествии получился таким, а не иным. А исходя из этого уже строить предположения относительно того, какое значение придавали этой информации участники событий и их комментаторы.

Последовательность, в которой я буду говорить о предполагаемых факторах, можно рассматривать как случайную: я не выстраивал их в порядке значимости, ибо о том, какую роль какой фактор сыграл, у меня нет сколько-нибудь надежных сведений.

1) Можно с уверенностью предположить, что сыграла свою роль интерпретация событий руководством. Эта интерпретация по мере восхождения вверх по ступеням власти все больше изменялась в сторону, так сказать, окончательности. Так, 13 апреля

и.о. начальника экспедиции Бобров и парторг Задоров отправили в Москву Сталину, Калинин, Молотову, Куйбышеву и в РОСТА радиogramму, в которой говорилось только об окончании “эвакуации челюскинцев с дрейфующего льда”. Естественно, еще долго не считали законченным спасение капитан и помполит парохода “Смоленск”, пробывавшегося с юга к Чукотке, чтобы забрать челюскинцев: почти месяц спустя они сообщали, что, “выполняя задания партии и правительства по спасению челюскинцев [...] 7 мая прибыли в бухту Провидения. [...] Мы еще раз заверяем ЦК ВКП(б) и правительство, что дело спасения челюскинцев доведем до конца”<sup>19</sup>. А вот председатель чрезвычайной тройки по оказанию помощи челюскинцам Петров и член тройки Небольсин уже рапортовали Сталину, Молотову, Калинин, Ворошилову, Куйбышеву и Ягоде: “Доставкой последних шести человек спасение челюскинцев считаем **выполненным**”<sup>20</sup>. Форсируем переброску людей в Уэллен и бухту Провидения для посадки на пароход”<sup>21</sup>. Председатель комиссии Куйбышев и ее члены Каменев, Уншлихт, Янсон и Иоффе направили Сталину и Молотову телеграмму-рапорт, завершавшуюся словами: “Лагеря челюскинцев в Ледовитом океане больше не существует. Операция по спасению челюскинцев **закончена**”<sup>22</sup>. Даже о “переброске” уже ничего не говорилось.

Понятно то гигантское облегчение, которое, по рассказам современников, и сами челюскинцы, и руководство страны, и народ, следивший за ледовой эпопеей по прессе, испытали после того, как последняя группа из шести человек и восьми собак была вывезена со льдины на материк. Все последующие передвижения, возможно, казались в тот момент заведомо менее опасными и как бы более комфортабельными, так как люди находились на твердой земле<sup>23</sup>, и к тому же на советской земле, где им, как рапортовали в опубликованных телеграммах члены чрезвычайной тройки и правительственной комиссии по оказанию помощи челюскинцам, был по всему пути следования подготовлен прием<sup>24</sup>. О том, что происходило после прибытия в Ванкарем, в те дни еще мало кто знал (по причине, которой я коснусь ниже). Все были спасены со льдины, а значит самое страшное, трудное и героическое осталось позади – таково, вероятно, было почти всеобщее впечатление в тот день. В следующие дни газеты выходили с триумфальными заголовками “Усилиями партии и правительства все челюскинцы спасены”<sup>25</sup>, с поздравительными и благодарственными телеграммами, с сообщениями о наградах.

Таким образом, на нескольких уровнях, в том числе и на самом высоком, была подведена символическая черта под героичес-



кой частью эпопеи, после которой все остальное было уже как бы техническими мелочами. Потом у кого-то могли быть и другие впечатления, но им было, наверное, трудно перебороть эти первые, мощно зафиксированные в прессе, в текстах от имени Сталина, в орденских книжках.

Подкрепляют это предположение такие пассажи из воспоминаний: летчик Пивенштейн, участвовавший в переброске части челюскинцев из Ванкарема в Уэлен и в бухту Провидения, писал о настроениях пилотов: «Со льдины перевезли, “героическая часть” окончилась, остается черновая работа... Молоков руководил этими последними перелетами, всячески борясь с “почивающими на лаврах”»<sup>26</sup>. А челюскинец Александр Миронов в своей книге “Ледовая Одиссея”, опубликованной примерно через 30 лет после событий, приводит свои дневниковые записи тех дней, согласно которым “путь был труден, но не изнурителен, хотя и пришлось топтать всю дорогу пешком”<sup>27</sup>. Он всего “три дня с большой ногой провалялся в Джинретлене”, потом “один кое-как доковылял” до следующего стойбища. Мы не знаем, действительно ли в то время Миронову все представлялось именно так или какие-то пассажи из дневника потом были отредактированы. Но факт тот, что по прошествии времени волей или неволей он, хоть и не скрывая факта пешего перехода, изображал его как нечто вполне будничное, не придавал ему значительности экстремального опыта, подчеркивая скорее туристическую составляющую: впечатления от чукотского быта и т.п.

2) Эти группы во время почти всего перехода были лишены радиосвязи, фото- и киноаппаратов и прочих средств, которые бы позволяли тому, что с ними происходило, легко и быстро стать достоянием широкой общественности. После того, как они уходили из Ванкарема<sup>28</sup>, следующий раз информацию о них могла передать только радиостанция в Уэлене, а она была перегружена и передавала только самые краткие общие сведения (количественные данные о том, сколько человек отправлено и сколько где находится). В те дни Москва не получала ни *от* этих партий, ни *о* них известий, сравнимых по регулярности и подробности с донесениями из ледового лагеря, из поселка в бухте Провидения или с пути следования поезда Владивосток–Москва. А впоследствии было очень мало визуального материала: кинооператор А. Шафран летел из Ванкарема самолетом<sup>29</sup> и заснял, если судить по воспоминаниям одного из челюскинцев, только отправление одной из партий. Соответственно, в средства массовой информации материала попало ничтожное количество. Так что шансы стать “медиа-событи-

ями” у этих пеших переходов были гораздо хуже, чем, например, у перехода группы Муханова. В той группе был кинооператор М. Трояновский. Он заснял поход на пленку, и после его возвращения в Москву эти кадры, где люди едут на нартах, вошли в документальный фильм “Челюскин”, вышедший на экраны страны в середине марта 1934 г. и тут же “раздерганный на цитаты” печатными изданиями. Кроме того, в те самые апрельские дни, когда спасенные со льдины челюскинцы перебирались из Ванкарема в Уэлен, в “Красной газете” – одном из главных партийных и советских печатных органов Ленинграда – под рубрикой “Из дневника челюскинца” публиковались с продолжением записки Н. Стромилова о переходе группы Муханова, где речь тоже идет о передвижении на собаках, хотя периодически и проскакивают “пешие” моменты<sup>30</sup>. В сумме эти визуальные и текстовые материалы достигли, я думаю, достаточно большой аудитории и сформировали у многих людей представление о том, как происходила доставка челюскинцев в Уэлен: на нартах.

Вообще в газетах после середины апреля (и особенно в дни майских праздников) сообщений о челюскинцах стало меньше, они сделались короче и стали порой перемещаться с первых полос на вторые, четвертые или даже шестые. Почти ежедневно публиковались теперь сведения о пребывании О.Ю. Шмидта и Г.А. Ушакова в США, а также о продвижении ледокола “Красин” и пароходов “Смоленск” и “Сталинград”, шедших за челюскинцами на Чукотку и преодолевавших трудности, сравнимые с теми, которые преодолевали суда в Северном Ледовитом океане: возможно, в Чукотском море наклеывалась новая героическая ледовая эпопея! О челюскинцах же, помимо числа доставленных “на нартах”, публиковались либо сообщения в триумфальном тоне (о том, как все они подписываются на заем или как празднуют 1 мая), либо изъясления восхищения и благодарности спасителям со всей страны и из-за рубежа. И только один-два раза прозвучали нотки озабоченности спасенных: например, тем, что им не сообщают ничего о здоровье О.Ю. Шмидт<sup>31</sup> (а он, лежа с воспалением легких и плевритом в больнице на Аляске, тоже, в свою очередь, жаловался на отсутствие у него информации<sup>32</sup>). В опубликованных<sup>33</sup> телеграммах руководящих лиц экспедиции (например, и.о. начальника экспедиции Боброва, его заместителя Баевского, Копусова) и председателя чрезвычайной тройки по оказанию помощи челюскинцам Петрова ничего не говорилось о том, что нарт на всех не хватало (по утверждению современного историка С.А. Ларькова, произошло это, в частности, потому, что Ванкаремская фактория загрузила нарты своей пушниной<sup>34</sup>), что фактически на них ехали

вещи и наиболее уставшие люди, а остальные шли большую часть пешком<sup>35</sup>. Только один раз, 23 апреля, сведения о пеших переходах попали на страницы центральных газет: была опубликована телеграмма от 22 числа, в которой Бобров сообщал в Москву председателю комиссии Куйбышеву и заместителю начальника Главсевморпути Иоффе, что “несмотря на трудности пешего пути, общее состояние здоровья прибывающих в Уэллен вполне хорошее”<sup>36</sup>. В “Комсомольской правде” (но не в “Правде” и не в “Известиях”!) рядом с нею, под заголовком “580 километров на нартах” была опубликована еще одна телеграмма Боброва от 22 апреля, адресованная редакции этой газеты. Там сказано о партии, состоявшей “в большинстве из крепких, закаленных комсомольцев”, которой предстояло совершить путь до Уэлена “в особо трудных условиях. Вследствие крайнего недостатка в собаках на каждую нарту приходится четыре человека. Весь путь придется проделать почти пешком при устойчивых морозах до 30 градусов”<sup>37</sup>.

В целом можно сказать, что страна, узнававшая о доставке челюскинцев в бухты Лаврентия и Провидения по радио и из газет, узнавала почти исключительно про самолеты и собачьи упряжки. Про пешие переходы могли в 1930-х годах узнать только читатели трехтомника, а его тираж – 100 тыс. экз. – был во много раз меньше, чем совокупный тираж центральных и местных газет, цена же – примерно в 100 раз выше. О соперничестве с радио и вовсе говорить не приходится. Другие публикации, в которых хотя бы упоминаются пешие переходы, появились десятилетия спустя и не имели сравнимого общественного резонанса.

3) Можно предположить, что пеший этап замалчивали потому, что он не вписывался в общую картину эпопеи, ибо, во-первых, изменился сам структурный принцип организации челюскинцев: вместо единого коллектива, возглавляемого высокопоставленным<sup>38</sup> и известным всей стране<sup>39</sup> человеком, которого назначило правительство, теперь мы видим разрозненные небольшие группы численностью от 2 до 15 человек, растянувшиеся по берегу и возглавляемые более или менее случайными людьми. Ими не руководили уже ни московская правительственная комиссия (ни напрямую, ни хотя бы в лице своего уполномоченного на Чукотке Г.А. Ушакова), ни начальники экспедиции, так как О.Ю. Шмидт в это время был болен пневмонией и сначала лежал в лагере на льдине с температурой 40°, большую часть времени проводя в полубессознательном состоянии, а потом находился в сопровождении Г.А. Ушакова на лечении в США; он не только не руководил, но, скорее всего, даже не мог следить за происходящим на чукотском

побережье<sup>40</sup>. Принявший у него полномочия А.Н. Бобров сначала был тоже на льдине, т.е. первые три пешие партии ушли 10, 11 и 12 апреля в его отсутствие. С 13 по 19 апреля он находился в Ванкареме, отправил две партии, а сам улетел в Уэлен самолетом<sup>41</sup>, но неделю спустя оказался с острым аппендицитом в больнице в бухте Лаврентия<sup>42</sup>. График движения групп и их “бригадиров” назначали по обстоятельствам заместитель начальника экспедиции И. Баевский или другие руководители второго–третьего уровня, а контролировать их движение можно было только в самых общих чертах: Бобров знал, сколько человек в каком пункте находятся и когда отправятся<sup>43</sup>, но такого непосредственного руководства ими в пути, какое существовало на льдине, он осуществлять, конечно, не мог. Эти люди были разбросаны по огромным просторам и предоставлены сами себе, превратностям погоды и гостеприимству местного населения.

Во-вторых, упомянутые выше лейтмотивы – “забота руководства страны” и “коллективизм” – на этом этапе если и проявились, то... скажем так: совсем иначе, нежели прежде. Что касается заботы властей, то, во-первых, выяснилось, что никакого специально “приготовленного жилья”<sup>44</sup> на мысе Ванкарем нет, а имевшихся там небольшого двухкомнатного домика фактории и 13 яранг местных жителей совершенно недостаточно для размещения челюскинцев плюс летчиков и механиков. Об этом открыто написали в своих воспоминаниях не только участники пеших переходов, но и, например, радист “Челюскина” Эрнст Кренкель, летевший самолетом. Вот как у него описана ситуация на момент прибытия со льдины последней партии спасенных:

Все на берегу! Ура! [...] Возникает сложная проблема расселения всей оравы. Единственный дом среди чукотских яранг – фактория Ванкарем не мог похвастать большими размерами. Не знаю его происхождения, но, судя по предельной разнокалиберности дерева, построили его явно из обломков какого-то судна. В домике всего две комнаты, одна из которых к тому же исполняет по совместительству еще и обязанности кухни. Помимо хозяев, здесь размещаются два члена Чрезвычайной тройки (обладатель квадратной белокурой бородки председатель тройки Г.Г. Петров и пограничник А. Небольсин), а также двадцать человек летчиков и челюскинцев.

Плотность населения в Ванкареме была так велика, что спали в три смены, а питались за единственным кухонным столом в четыре. Даже при самом жгучем желании воткнуться в эту чашобу человеческих тел не было ни малейшей возможности. Нас троих определили на постой в одну из яранг около фактории<sup>45</sup>.

Далее автор переключается на другие сюжеты – рассказывает о быте чукчей, о Леваневском – и только значительно ниже лако-

нично пишет: “Из Ванкарема мы добрались до бухты Провидения”.

В процитированном отрывке есть два момента, способных запутать или смутить исследователя. С одной стороны, после слов “**все** на берегу” сообщается, что в здании фактории находилось только 20 человек, еще несколько были расселены по ярангам, а когда и куда делись остальные – не говорится. Собственно, “сложной проблемой” с помещениями и была в значительной мере обусловлена необходимость челюскинцам двигаться дальше почти сразу после того, как их привозили со льдины. Но об этом сказано только в одной из статей трехтомника 1934 г.<sup>46</sup>, а в изданной в 1973 г. книге Кренкеля о таком решении проблемы нет ни слова<sup>47</sup>.

Во-вторых, опять же вопреки победным репортажам, заготовленного специально для челюскинцев продовольствия, равно как и корма для собак, на промежуточных базах оказалось слишком мало<sup>48</sup>. В-третьих, нарт тоже не хватало на всех: только первая партия была ими обеспечена в достаточной степени, а в дальнейшем на одну нарту приходилось по несколько человек<sup>49</sup>. К тому же упряжки после дальних переходов были уставшие – некоторые собаки даже умерли в пути. Поэтому людям и приходилось от половины до двух третей пути идти, а не ехать<sup>50</sup>. Но на всем пути следования в прибрежных поселках идущим оказывали радушное гостеприимство и помощь как чукчи, так и работники советских учреждений – учителя, заведующие базами, пограничники. Они, самостоятельно принимая решения, выделяли продукты из подведомственных им запасов<sup>51</sup>, предоставляли упряжки, а пограничники в бухте Лаврентия – еще и уголь для отопления больницы, в которую слегли шестнадцать челюскинцев, в том числе шестеро с тяжелыми заболеваниями<sup>52</sup>. Помогавшие челюскинцам должностные лица не просто действовали без прямых указаний из Москвы, на свой страх и риск. Фактически они компенсировали своими действиями недостатки в организации берегового этапа спасательной операции.

А если говорить о коллективизме, то и он в разных группах проявлялся по-разному. Одни участники переходов описывают свои группы как маленькие, но сплоченные коллективы, другие же рассказывают иное, например:

Впереди на расстоянии километра ото всех [...] маячила [...] фигура Саши Миронова. За ним ходко и хорошо шли Паршинский и Бутаков. Я (т.е. Буйко. – *К.Л.*) и Саша Ульев замыкали шествие: надо было смотреть, чтоб никто не отстал. В конце дня [...] Громов, шедший в кожаных сапогах, натер ногу. Он прихрамывал, качался из стороны в сторону. Наконец он не выдержал боли в ноге и сел на снег. Мы остановились, ждали, пока он передохнет и

приблизится. Возвращаться к нему не имело смысла. Я верил в силы Громова и знал, что он не отстанет. Но Вася Бармин резко прервал ожидание:

– Ты, начальник, чего ты смотришь? Видишь, народ падает!.. Так что ж мер не принимаешь? – заорал он, обращаясь ко мне.

– Давай-ка, милый, поспокойнее. Громов отлежится и пойдет, ничего страшного нет.

Бармин не успокаивался:

– Что ж, по-твоему, народ будет падать, а мы плевать на это будем?

Я не отвечал ему.

– Братва, давайте двигаться. Я присмотрю за Громовым. В случае чего – вернем нарту и захватим его.

Ребята пошли. Через несколько минут поднялся и Громов. С искаженными болью губами, покачиваясь, он все же напористо заковылял вперед.

В одной из попутных яранг я оставил Петю Петрова, наказав ему предупредить Громова, чтобы он взял мои пимы с нарт и надел их вместо сапог<sup>53</sup>.

Для верного понимания последней фразы надо иметь в виду, что попутные яранги встречались с интервалами в несколько десятков километров. В другой день у Александра Миронова случилось растяжение ноги и его оставили в той яранге, где группа ночевала.

Как видим, группы могли распадаться на более сильных и более слабых или травмированных, между их членами и бригадирами могли возникать открытые конфликты, не способных идти людей могли оставлять далеко позади и не возвращаться за ними, не посылать нарту. Все это никакой трагедией не кончилось, Громов и Миронов отлежавшись добрались до Уэлена, и второй, как мы видели выше, даже описывал потом этот эпизод без всякого драматизма. Но нельзя не заметить разительного контраста с описанием жизни на льдине, где – в значительной мере благодаря целенаправленным усилиям О.Ю. Шмидта – коллектив челюскинцев сплачивался, а не раздроблялся, дисциплина и коллективистская мораль крепились<sup>54</sup>, и нравственный авторитет руководителя был непререкаем<sup>55</sup>.

Я понимаю, что этот тезис хромает: в официозной версии не обязательно было бы говорить неприятную правду. Факты, как говорится, не должны портить хорошую историю. Могли быть придуманы более красивые варианты. Но, видимо, умолчание почему-то показалось предпочтительнее.

4) Могло иметь место вытеснение пережитого в связи с тем, что опыт вступал в конфликт с усвоенным авторитетным мнением и проигрывал в этой борьбе за право на память. Дело в том, что условия, в которых оказались участники пеших переходов, во многом совпадали с теми, на которые в свое время указывали руко-

водители экспедиции, выдвигая аргументы против пешего похода со льдины на материк. Шмидт, Баевский, Буйко и некоторые другие, после гибели “Челюскина” рассчитали, что пеший поход по льдам был бы слишком опасен и труден. Трещины, разводья, торосы, пурга, тяжелый груз и неодинаковая физическая кондиция членов коллектива, говорили они, привели бы к тому, что дорогу осилили бы только самые крепкие, а слабые либо не смогли бы ее преодолеть, либо должны были бы остаться в лагере, где они тоже не справились бы со строительством аэродрома<sup>56</sup>. Вот как П. Буйко описал это воображаемое несчастье: при взгляде с самолета на разводья и трещины “перед глазами проплывает возможная картина перехода по льду. Усталые, полуголодные люди карабкаются по ропакам, проваливаются среди торосов, утопают в снегу и в обманчивых, присыпанных снегом майнах... Все тело ноет... Выбившись из сил, люди в поту падают на снег... Мы не сумели бы протащить за собой нужное на весь этот неимоверно долгий путь количество продовольствия. Мы физически не смогли бы тащить за собой теплую меховую одежду и палатки. Ночуя на льду под открытым небом в пургу и холод, питаюсь впроголодь, изможденные, мы поневоле рассыпались бы на мелкие группы отстающих, заболевших в пути, и только 20-30% людей с железным здоровьем увидели бы солнце на берегу.

Прочь от „пешего ужаса“! Лучше не думать. Ясно: переход был бы кошмарным концом всей трагедии”<sup>57</sup>.

А вот как он же буквально через несколько страниц описывает тот реальный пеший переход, в который отправился почти сразу по прибытии на берег:

Ветер проникает до костей. Люди жмутся, но идут, идут упорно... Мы продвигаемся вперед, точно лунатики. Чувство времени и пространства потеряно. Мы не знаем, по льду или по косе мы идем. Кругом бело. Не знаем, полдень или вечер. Солнце давно не светит. Мы бредем уже 14 часов, а конца пути не видно.

Изможденные, голодные, мы еле передвигаем ноги. Сон подступает к самому центру мозга, но ропаки под ногами гонят сон. Надо быть осторожнее. Поздно! Нога срывается в трещину ропака, ступня подламывается. Я приостановился, вытащил ногу... Ступать на нее больно до крика. Но надо идти и идти. Зубы стиснуты...<sup>58</sup>.

Можно привести и более душераздирающие описания, но я привел именно это потому, что оно почти непосредственно соседствует в воспоминаниях Буйко с описанием воображаемого “пешего ужаса” и так поразительно его напоминает.

Конечно, реальные переходы были несколько легче: шли только мужчины<sup>59</sup>, и притом самые крепкие, и им не приходилось не-

сти на себе вещи, и время от времени они могли проехать некоторое расстояние на нартах, а ночевали они почти каждую ночь в теплых ярангах (хотя и спать в снегу, без палаток, тоже кое-кому пришлось). Им не приходилось обходить разводья, им не грозили ночные подвижки льдов, но все же им неоднократно приходилось то карабкаться на четвереньках на крутой берег, то идти по льду, проваливаясь в трещины и глубокий снег, и еды было недостаточно, и чукчи-каюры сбивались с дороги, и в пути идущих неоднократно застигала пурга, они натирали, подворачивали и растягивали ноги, делая переходы до 70 км в сутки... одним словом – понятно, почему кочегар Бутаков сказал по свежим следам: “Расстояние в 500 километров мы прошли за 12 дней. Эти 12 дней перехода из Ванкарема в Уэллен останутся навсегда у меня в памяти”<sup>60</sup>.

Таким образом, мы можем предположить, что если бы в публицистическую версию эпопеи, где не фигурирует ни одного неверного или не оптимального решения руководства, было включено подробное описание этих пеших переходов, то могли бы возникнуть вопросы, способные поставить под сомнение авторитет руководителей: если идти было так тяжело, то почему руководство не перебросило всех более легким и безопасным способом на самолетах? А если все же не очень тяжело, то, может быть, и со льдины смогли бы пешком выбраться? На каждый из этих вопросов Шмидту, Боброву, Куйбышеву, Петрову и другим руководителям наверняка было бы что ответить, но официальную эпопею выстраивали не они, а тем, кто это делал, наверное, легче было не допустить возникновения этих вопросов.

Хочу подчеркнуть: я не обсуждаю здесь правильность принятых тогда решений. Вообще, по моему убеждению, не в том задача историка, чтобы судить, что было правильно, а что неправильно сделано в прошлом. Я только предполагаю, что информация о том, как проходили пешие переходы, могла скомпрометировать эти решения, и, возможно, исходя из таких соображений, на ней не акцентировали внимание.

5) Молчание по поводу пеших переходов может, далее, объясняться тем, что челюскинцы шли, оказывается, не одни. Как писал начальник чукотских пограничников Небольсин, “на мысе Северном были рабочие Дальстроя – народ такой, что без дела сидеть не привык. Они слышали, что подходят пароходы забрать челюскинцев, и сейчас же двинулись в путь (1200 километров!). Собралось их человек двадцать пять. Они пришли в Ванкарем, отдохнули и с челюскинцами пошли дальше”<sup>61</sup>. Современный историк



С.А. Ларьков пишет<sup>62</sup>, что речь идет о группе заключенных с кораблей, зимовавших во льдах, т.е. герои Арктики проделали свой пеший путь отчасти в сопровождении “врагов народа”. Если это было в самом деле так, по понятно, что впоследствии об этом лучше было помалкивать.

б) Как установил тот же С.А. Ларьков, главные лица в экспедиции на этом этапе – Бобров и Баевский – в 1938 г. были расстреляны<sup>63</sup>, хоть и не в связи со своей деятельностью весной 1934 г., но, так или иначе, упоминать о событиях, связанных с ними, не упоминая при этом их имен, было в течение долгого времени (именно того времени, когда складывалась каноническая официальная версия эпопеи) невозможно. Поэтому весь период руководства Боброва было удобнее выкинуть, и сразу после вывоза со льдины наступал в упрощенном варианте официальной версии тот этап – прибытие в Москву, встреча и награждение, – в котором снова руководителем челюскинцев выступал Шмидт, никогда не подвергавшийся репрессиям или большой опале и потому не портивший своим участием историю.

7) О передвижении пешком могли не говорить потому, что огромное пропагандистское значение ледовой эпопеи было связано с ролью авиации в спасении челюскинцев. Не случайно из всех именно летчики получили звание Героев Советского Союза, и основная масса поздравлений и восторженных откликов в прессе была посвящена именно триумфу советской авиации и авиаторов. На этом фоне завершение спасения таким архаическим способом – на собаках и пешком – смотрелось бы, наверное, крайне невыигрышно, да и странно. Мог возникнуть вопрос, почему самолетами перевезли из Ванкарема дальше, к пароходу, только половину спасенных. Ответы на него мне встречались разные: где-то говорилось, что “самолеты вылетали норму”<sup>64</sup>, причем не очень понятно, почему какие-то самолеты продолжали при этом летать над головами идущих, перевоза, как нам известно, не только больных<sup>65</sup>. Где-то сказано, что не хватало горючего. Мешала летать и погода: те самые бураны, застигшие несколько пеших партий в пути. Если во время поиска лагеря Шмидта и эвакуации людей со льдины председатель правительственной комиссии В. Куйбышев требовал возобновлять полеты “при малейшей возможности”, невзирая на неизбежный в Арктике “известный риск”, то потом, когда челюскинцы уже находились на берегу, он предписывал летчикам “ни в коем случае не вылетать в пургу и при отсутствии видимости. Было бы нелепо, – писал он в телеграмме, – проводя

блестящую операцию по спасению на берег, создавать на берегу новые точки, которым придется оказывать помощь. Не спешите. Операцию по перевозке спасенных челюскинцев надо провести без единой жертвы, без единой поломки самолетов”<sup>66</sup>. Про четвертую партию известно, что она пошла пешком добровольно, отказавшись от перелета: “Вышли сверх плана, отказавшись от переброски на самолетах, чтобы освободить их для больных, чтобы посмотреть берега Чукотки и поближе познакомиться с бытом чукчей, наконец чтобы просто „проверить свои ноги“, как говорит Саша Погосов”<sup>67</sup>. Одним словом, версии разные, но все они плохо стыкуются с тезисом о самолетах как главном или единственном сработавшем – и блестяще сработавшем – способе спасения.

\* \* \*

Не исключены и другие объяснения, связанные как с характером событий, так и с обстановкой в стране<sup>68</sup>. Но остановимся. Я думаю, вывод можно сформулировать такой: под воздействием неких факторов – я надеюсь, что приведенные мною факторы правдоподобны, – значение путешествия пятидесяти трех челюскинцев из Ванкарема через Уэлен в бухту Лаврентия и бухту Провидения оказалось уже вскоре после событий и даже уже во время переходов под вопросом. Отрицалась ли значимость этого опыта вовсе или же рассматривалась как в некотором смысле “отрицательная” – мы не знаем, но похоже, что новая интерпретация вытеснила изначальную быстро и основательно. А между тем обращение к ранним рассказам об этом путешествии показывает, что челюскинская эпопея в том виде, как участники рассказали ее по свежим следам, была, как это ни удивительно, богаче героическими деяниями, нежели официальная ее версия. И поскольку сегодня большая часть описанных выше факторов утратила актуальность, то мы можем поставить вопрос о том, чтобы вернуть в рассказ страницу, незаслуженно выпавшую из него.

<sup>1</sup> За многочисленные рассказы о челюскинской эпопее и за предоставленную возможность познакомиться с уникальными источниками по ее истории я благодарен прежде всего Владимиру Оттовичу Шмидту (1920–2008) – старшему сыну руководителя экспедиции на “Челюскине” и хранителю большой коллекции архивных материалов, публикаций и реликвий, связанных с полярными путешествиями О.Ю. Шмидта. Владимир Оттович успел ознакомиться с первым вариантом этой статьи и сделать некоторые замечания с позиции современника описываемых событий. К сожалению, он не дождался выхода этого номера “Одиссея” в свет. Мне хотелось бы посвятить эту публикацию его светлой памяти.

<sup>2</sup> Дискуссия эта, начавшись во время конференции, разгорелась и продолжилась в кулуарах и затем в виртуальном пространстве – см. [http://community.livejournal.com/hist\\_anthrop/](http://community.livejournal.com/hist_anthrop/).

- <sup>3</sup> Резонно предположить, что Алла Буйко, которой было чуть больше года, еще не воспринимала ни перемещения, ни его значимости, равно как и Карина Васильева, родившаяся на борту “Челюскина”, которая, к тому же, строго говоря, никуда не отлучалась из родного дома, пока корабль не затонул.
- <sup>4</sup> Количество книг, газетных и журнальных публикаций разных лет, более или менее подробно рассказывающих о челюскинской эпопее, мне не известно, но оно явно исчисляется сотнями, если судить хотя бы по подборкам, хранящимся в домашних архивах сыновей начальника экспедиции – Владимира Оттовича и Сигурда Оттовича Шмидтов. Давать здесь библиографию этих текстов не представляется осмысленным ввиду их почти полной однотипности (с интересующей нас здесь точки зрения) на протяжении семи десятилетий. Проработав этот материал, смею заверить читателя: те цитаты, что приведены ниже в тексте, дают исчерпывающее представление о довольно гомогенной и статичной официозной версии ледовой одиссеи. Отклонения от этой версии будут отмечены особо.
- <sup>5</sup> Здесь я опускаю текст благодарственной телеграммы руководителям партии и правительства, о которой см. ниже.
- <sup>6</sup> *Бабушкин М.С.* Записки летчика М.С. Бабушкина. 1893–1938. М.; Л., 1941. Цит. по: <http://bookz.ru/authors/mihail-babu6kin/zapiski-168/page-7-zapiski-168.html>.
- <sup>7</sup> В этот день последняя партия челюскинцев была вывезена со льдины на мыс Ванкарем.
- <sup>8</sup> *Жадан О.* 30-й полет. Встреча с Героем Советского Союза А.В. Ляпидевским // Комсомольская правда. 1978. 23 марта. С. 2.
- <sup>9</sup> Сейчас принято написание с одним *л*, но в цитатах я сохраняю написание с двумя, более распространенное в 1930-е годы.
- <sup>10</sup> Вот лишь один пример из многих: “3 октября на этих нартах была отправлена партия в составе восьми человек. Партия через 32 часа благополучно прошла 65 км по сплошному торосистому льду и достигла мыса Джинретлен” (Челюскинцы спасены! М., 1934. С. 27). О газетном отчете Н. Стромиллина об этом переходе см. ниже.
- <sup>11</sup> Дело в том, что кроме экипажа судна на “Челюскине” находились члены научной экспедиции, зимовщики, направлявшиеся на остров Врангеля, и строители, которые должны были построить для них дом.
- <sup>12</sup> См.: *Баевский И.* Почему мы не пошли пешком // Поход “Челюскина” / Под общ. ред. О.Ю. Шмидта, И.Л. Баевского, Л.З. Мехлиса: В 3-х тт. М., 1934. Т. 2. С. 201–210. Не исключено, что среди прочих факторов, заставивших О.Ю. Шмидта решительно отменить план спасения пешком, был и личный опыт. Перед отправкой группы Муханова он вместе с чукчами и еще одним челюскинцем лично сходил на берег, чтобы проверить дорогу. По возвращении на судно он сказал: “Путь до берега очень тяжел. Но дойти можно. Имейте в виду, что тем, кто уйдет, придется сделать не 12 километров, а 50... По берегу путь легче. Снега мало. Надеюсь, что первая отправленная партия успешно завершит свой путь. Еще раз имейте в виду, что он нелегок...” (*Стромиллов Н.* Шмидт ушел в разведку // Красная газета. 1934. 16 апреля). Но был у Отто Юльевича и худший опыт передвижения по льду. Во время экспедиции на “Седове” (1929) с ним имел место случай, о котором он впоследствии (в устном выступлении 1937 г.) рассказывал как о довольно опасном и в конечном итоге бессмысленном предприятии: “Я решил [...] через лед пешком вывести плотников со станции (имеется в виду свежестроенная полярная станция на Земле Франца-Иосифа. – *К.Л.*) на судно. Казалось бы, 25 км – расстояние небольшое, но для передвижения по льду на это нужно два дня. Нагрузившись продовольствием, лодкой, отправились в путь. К концу первого дня мы сильно

устали. Поднялся туман, и не успели мы отдохнуть, как слышим треск от передвижки льдов. Ветер переменялся, и лед начало взламывать. Между льдинами образовались разводья. Подошли мы к краю льдины, видим, что нам нужно спускаться на воду, а лодка у нас маленькая, может взять только двух человек. И вышло так, что пока один другого перевозил на другую сторону, канал все расширялся и расширялся. Лед уже раздвинулся настолько, что Иванов попал на одну льдину, Громов оказался на маленьком острове, а пока вернулся обратно, то льдину затерло и нас куда-то унесло. Мы оказались отделенными друг от друга. Нас постепенно несло в океан, и если бы вынесло из бухты окончательно, то тогда никакой ледокол не нашел бы. Значит, надо было выбирать хотя бы на самый последний островок перед океаном. Оставалось одно – прыгать со льдины на льдину. Надо было перебрасывать еще и наши вещи. Вот так передвигаясь, в самую последнюю минуту мы выбрались на самую крайнюю точку последнего острова. С ледокола заметили наше отсутствие, начали искать и нашли. Через несколько дней мы добрались к станции уже на ледоколе” (Отто Юльевич Шмидт // Юный техник. 1972. № 6. С. 43–47, здесь 45 сл.). Мне не встречалось упоминаний о том, чтобы Шмидт ссылался на эти два эпизода, когда на совещании после гибели “Челюскина” выступал против идеи похода со льдины пешком, но можно предположить, что он имел их в виду.

<sup>13</sup> На кого-то подействовали рациональные доводы и расчеты, а кое-кто до самого конца не изменил своего мнения и от попыток спастись пешком воздерживался лишь в силу прямого запрета Шмидта и его угрозы стрелять в того, кто его нарушит. Например, печник Дмитрий Березин во время пребывания на льдине оставался активным сторонником похода к материку, хотя и подчинился решению начальства ждать самолеты. См.: *Ларьков С.А.* Челюскинская эпопея – историческая мифология и объективность истории (попытка фрагментарного сравнения) // <[http://www.ihst.ru/projects/library/Lib\\_4.pdf](http://www.ihst.ru/projects/library/Lib_4.pdf)>.

<sup>14</sup> И сами челюскинцы, выступления которых мне довелось слышать в 1980-х гг., и их потомки, с которыми мне удалось побеседовать позже, почти никогда не заговаривали о том, что было после доставки в Ванкарем. В личных беседах родственники нескольких участников экспедиции, в том числе современники событий (я сознательно не называю имен этих людей; конечно, это снижает убедительность доказательной базы моих построений, но мне важнее соблюсти приватный характер наших разговоров: я не говорил собеседникам, что собираюсь предавать их слова широкой огласке, и мое исследование не претендует на принадлежность к жанру “устной истории”), не отказывались говорить на эту тему, однако поначалу даже не могли понять причин моего интереса к теме, вспоминали с трудом, очень мало и почти исключительно то же самое, что опубликовано в газетах.

<sup>15</sup> Назовем несколько редчайших исключений. В вышедшей в 1935 г. и переизданной в 2003 г. детской книжке С.А. Могилевской “Лагерь на льдине” в нескольких строках сказано о пешем переходе, его причинах и его утомительности: *Могилевская С.А.* Лагерь на льдине. М., 1935; изд. 2-е, перераб., под ред. В.О. Шмидта. М., 2003. С. 139. Далее, следует упомянуть две книги Игоря Дуэля, посвященные жизни и деятельности О.Ю. Шмидта. В обеих есть краткие пассажи, дословно совпадающие друг с другом: “... добирались остальные челюскинцы от мыса Ванкарем, куда их доставлял самолет, 300 километров на собачьих упряжках к Уэллену...” (*Дуэль И.И.* Каждой гранью. Документальная повесть // Сибирские огни. 1976. № 10–12, здесь № 11. С. 154; *Он же.* Линия жизни. Документальная повесть. М., 1977. С. 64). Одна допущенная Дуэлем неточность очевидна: расстояние мог бы проверить по карте любой школь-

ник! К тому же в Уэлене путешествие к пароходу не закончилось, так что путь был еще дольше. Вторая, менее очевидная неточность – в том, что люди в основном не ехали на собачьих упряжках, а шли рядом с ними. Об этом можно было узнать из их опубликованных воспоминаний, о которых речь чуть ниже. Еще одна публикация, где пусть с искажениями, но хотя бы упомянут пеший поход, появилась к 50-летию событий в “Правде” – газете, которая в свое время вовсе обходила этот эпизод молчанием. См.: *Чертков В.* Позывные челюскинцев. Взгляд сквозь годы // Правда. 1984. 10 апр. С. 6: «С мыса Ванкарем, куда садились самолеты с “мужской частью” экипажа “Челюскина”, путь спасенные к обжитым пунктам Чукотки продолжили на собачьих упряжках, пешком». Тут тоже две явных неточности: во-первых, в Ванкарем доставляли не только членов экипажа парохода, но и его пассажиров (членов экспедиции, строителей, зимовщиков). Во-вторых, челюскинцы шли к гаваням, а не к “обжитым местам”: ведь и мыс Ванкарем, и вообще берега Чукотки были вполне обжиты, просто не в современном европейском понимании этого слова, а в том, какое было у местного населения. Собственно, лишь благодаря наличию стойбищ чукчей и русских баз на побережье челюскинцы и могли найти в дороге еду, ночлег, помощь при травмах и корм для собак. И наконец, необходимо упомянуть книгу: *Ширшов П.П.* Дневники. Очерки. Воспоминания / Сост. [М.П. Ширшова]; Ин-т океанологии им. П.П. Ширшова РАН. М., 2005. В ней наряду с публиковавшимися ранее воспоминаниями знаменитого полярника, участвовавшего в челюскинской эпопее и, в частности, шедшего пешком из Ванкарема в Уэлен, опубликованы мемуары близко знавших его людей, в том числе его дочери Марины Петровны и челюскинца А.Е. Погосова. Таким образом, в этой книге содержатся три рассказа о пеших переходах, которые, правда, расходятся друг с другом во многих деталях.

<sup>16</sup> Поход “Челюскина” / Под общ. ред. О.Ю. Шмидта, И.Л. Баевского, Л.З. Мехлиса. М., 1934. Т. 1–2; *Ляпидевский А.В. и др.* Как мы спасали челюскинцев / Под общ. ред. О.Ю. Шмидта, И.Л. Баевского, Л.З. Мехлиса. М., 1934.

<sup>17</sup> *Копусов И.* Челюскинцы пишут историю похода // Правда. 1934. 23 апреля. С. 4.

<sup>18</sup> *Миронов А.* Ледовая Одиссея (Записки челюскинца). Документальная повесть. М., 1966.

<sup>19</sup> Правда. 1934. 8 мая. С. 1.

<sup>20</sup> Выделение жирным шрифтом здесь и далее мое.

<sup>21</sup> Правда. 1934. 14 апр. С. 1; Известия. 1934. 14 апр. С. 1.

<sup>22</sup> Известия. 1934. 14 апр. С. 1.

<sup>23</sup> Спецкор “Известий” челюскинец Борис Громов передал 14 апреля по радио из Ванкарема: “Даже странно, что можно ходить не присматриваясь к трещинам, скрытым снежным покровом, не опасаясь, что льды разверзнутся под ногами и поглотят неосторожного! [...] Сегодня погода снова испортилась. Но теперь это уже никого не печалит! День-другой мы можем и переждать, прежде чем пустимся дальше в путь – в Уэлен и в бухту Провидения” (*Громов Б.* Второй день на материке // Известия. 1934. 15 апр. С. 1 сл.). На тот момент, когда Громов передавал эти строки об испортившейся погоде, которая “никого не печалит”, одна партия уже “пустилась дальше в путь”, т.е. была застигнута в дороге пургой, которая, по информации той же газеты, не утихла три дня подряд на всем побережье от мыса Северного до Уэлена. См.: Известия. 1934. 17 апреля. С. 1.

<sup>24</sup> Например: “Уэлен. 11 апреля (по радио). На всем побережье, от Ванкарема до бухты Провидения, Чукотка готова к приему челюскинцев. [...] Для переброски людей имеются десятки нартов. Учитывая возможность ночевки на полпути между базами, чукчи и эскимосы гостеприимно готовят свои яранги” (См.: Чу-

- котка готова к приему челюскинцев (от собственного корреспондента “Известий”) // Известия. 1934. 12 апр. С. 1.
- <sup>25</sup> Правда. 1934. 14 апр. С. 1.
- <sup>26</sup> *Пивенштейн Б.* В пургу // Ляпидевский А.В. и др. Указ. соч. С. 210.
- <sup>27</sup> *Миронов А.* Указ. соч. С. 220.
- <sup>28</sup> 19 апреля, перед тем как отправиться самолетом из Ванкарема в Уэлен, радист “Челюскина” Эрнст Кренкель отослал со своего передатчика последнюю радиограмму, после чего действие передатчика было “за ненадобностью прекращено”, как сообщала “Правда” 19 апреля 1934 г. (С. 2). На мысе Ванкарем остался другой радист с передатчиком, но все же возможностей для передачи информации стало меньше.
- <sup>29</sup> Известия. 1934. 19 апр. С. 2.
- <sup>30</sup> *Стромилев Н.* Люди и льды // Красная газета. 1934. 12 апреля; *Он же.* Шмидт ушел в разведку // Красная газета. 1934. 16 апр. Вот некоторые цитаты, показывающие, каким запомнился автору этот поход: “Идем (еще по льду от “Челюскина” к берегу. – К.Л.) при легком южном ветре. [...] Продовольствие на исходе. Да и вымотались основательно. Этот переход выльется пожалуй в слишком хорошую тренировку для сердца” (*Он же.* Путь на огни “Лейтенанта Шмидта” // Красная газета. 1934. 22 апр.); “Позади собак, изредка присаживаясь для отдыха на нарты, шагали 8 человек. Впереди было 300 километров”, но ниже: “На нартах кроме нас сидели сгорбленные, меховые фигуры чукчей” (*Он же.* “Тагам”, в Уэлен! // Красная газета. 1934. 28 апр.).
- <sup>31</sup> И.о. начальника экспедиции Бобров, сам только что вставший после операции аппендицита, радировал в Москву 22 апреля: “Очень волнует всех челюскинцев отсутствие регулярной информации о здоровье т. Шмидта. До сих пор кружным путем через Москву получена только одна информация о состоянии его здоровья. Общая просьба всех челюскинцев к товарищу Иоффе наладить регулярную информацию в Уэлен о состоянии здоровья Отто Юльевича” (Правда. 1934. 23 апр. С. 4).
- <sup>32</sup> Сопровождавший больного начальника экспедиции в США Г.В. Ушаков сообщил телеграммой руководителю правительственной комиссии Куйбышеву и заместителю начальника ГУ СМП Иоффе, что Отто Юльевич, у которого температура в этот день упала до 38°, просил “подробно сообщить постановление правительства о награждении челюскинцев, членов спасательной экспедиции, а также хотя бы коротенькую информацию о ходе работ в Арктике” (Известия. 1934. 17 апреля. С. 1).
- <sup>33</sup> Подлинников я не видел.
- <sup>34</sup> *Ларьков С.А.* Указ. соч. Можно было бы предположить, что меха отправили ради того, чтобы освободить помещение для людей, но больше никаких данных на эту тему в источниках или литературе я не нашел.
- <sup>35</sup> Здесь и далее – сведения из мемуаров в трехтомнике, если не указан иной источник.
- <sup>36</sup> Правда. 1934. 23 апр. С. 4.
- <sup>37</sup> Комсомольская правда. 1934. 23 апр. С. 1.
- <sup>38</sup> Начальник Главного управления Северного морского пути по рангу был равен наркому.
- <sup>39</sup> Всесоюзную славу О.Ю. Шмидту принесла экспедиция на ледоколе “Сибиряков” в 1932 г., когда впервые трасса Северного морского пути была пройдена за одну навигацию.
- <sup>40</sup> Можно задаться вопросами, как осуществлялась бы доставка челюскинцев из Ванкарема к пароходу, если бы Шмидт был на месте и лично руководил эвакуа-

цией, и как отнесся Отто Юльевич к известиям о развитии событий на Чукотке в его отсутствие; но ответа на эти вопросы получить уже неоткуда.

- <sup>41</sup> Комсомольская правда. 1934. 20 апр. С. 4.
- <sup>42</sup> Спасение и.о. начальника экспедиции от смерти – операцию успели сделать, когда у Боброва уже начинался перитонит – заслуга хирурга Леонтьева и пилота Леваневского, который на неисправном самолете сумел вовремя доставить его из Уэлена. См.: *Семенов С.* В бухте Лаврентия // Поход “Челюскина”. Т. 2. С. 440–448. На мой взгляд, Сигизмунд Леваневский этим вполне оправдал только что полученное звание Героя Советского Союза, которое ему по неуставленной причине было присвоено вместе с шестью летчиками, летавшими в лагерь Шмидта, куда он не летал из-за аварии своего самолета.
- <sup>43</sup> Например, он посылал в Москву сводки вроде: “Неослабно ведется переброска челюскинцев на нартах в бухту Лаврентия. Туда доставлены уже 35 человек. В пути находятся 24 человека. 20 готовятся к выезду из Уэлена. Из Ванкарема в Уэлен едут на нартах 18 человек. 24 апреля, к 18 часам, в Ванкареме оставалось только 9 челюскинцев” (Комсомольская правда. 1934. 26 апр. С. 1).
- <sup>44</sup> Ср.: Известия. 1934. 4 апр. С. 1 (телеграмма председателя Чрезвычайной тройки Петрова, видевшего своими глазами, каково было “приготовленное” жилье); Комсомольская правда. 1934. 4 апр. С. 1 (та же телеграмма Петрова и заметка: *И. Фетисовой.* «Ванкарем готов к приему челюскинцев: “Имеются запасы продовольствия и одежды. Подготовлены помещения”»); Правда. 1934. 12 апр. С. 1: “На диком, безлюдном берегу у мыса Ванкарем в кратчайшие сроки сумели организовать спасательную базу, обеспечить ее средствами передвижения, горючим, продовольствием, жилищами”. О том, сколько неправды было в этой фразе из передовицы “Правды”, мог судить любой ее читатель на другой же день, прочтя в интервью с полярным капитаном Бочекон, командовавшим ледорезом “Литке” в навигацию 1933–1934 г.: “Ванкарем [...] – не пустынное место. Там имеются фактория и несколько чукотских яранг” (Правда. 1934. 13 апр. С. 1). Та школа, о наличии которой в Ванкареме писала “Правда” 14 апреля (с. 2), представляла собой одну из таких яранг.
- <sup>45</sup> *Кренкель Э.Т.* РАЕМ – мои позывные. М., 1973. С. 348 сл.
- <sup>46</sup> *Буйко П.* Да здравствует материк! // Поход “Челюскина”. Т. 2. С. 401–415, здесь 405 сл.
- <sup>47</sup> Мне не довелось видеть рукопись книги, но, по сообщению Т.Э. Кренкеля, сына автора, цензурой при публикации ничего из нее вырезано не было. Не исключено, что в 1969–1971 гг., когда радист работал над этими мемуарами, еще действовала внутренняя цензура... Но тогда непонятно, почему она позволила автору включить в текст столь скандально противоречащие официальной информации пассажи о большом недостатке жилплощади.
- <sup>48</sup> См., например: *Бутаков Н.* Каюры зовут дальше // Поход “Челюскина”. Т. 2. С. 416–418. А.Е. Погосов писал в своих воспоминаниях, что продовольственная база в селении Нутепенмен, к которому четвертая пешая группа подошла на второй день пути, к огорчению путников, “оказалась опустошенной уже прошедшими группами. И это надо было ожидать, ибо наша группа была сверхплановой (но, как оказалось, не последней. – *К.Л.*). Двухдневный запас был уже съеден, а на этой базе оставалось лишь немного муки, которую нам предстояло растянуть до следующей базы на мысе Сердце-Камень”. Эту муку люди смешивали со снегом, делая “лепешки” (*Погосов А.Е.* Ширишов в лагере Шмидта // *Ширишов П.П.* Дневники. Очерки. Воспоминания. С. 278–286, здесь с. 285 сл.).
- <sup>49</sup> *Никитин К.* Чем болели и как лечились челюскинцы // Поход “Челюскина”. Т. 2. С. 350–355, здесь с. 353 сл.; *Погосов А.Е.* Указ. соч. Passim.

- <sup>50</sup> Буйко П. Указ. соч. С. 414, 411. А. Погосов сообщает, что, пользуясь свежим попутным ветром, они соорудили на “дохлых упряжках” паруса, которые изрядно облегчили труд измученных собак. Этот эпизод, перекликающийся с установкой парусов на ледоколе “Сибиряков” двумя годами ранее, мог бы, на мой взгляд, украсить собой эпопею как свидетельство находчивости челюскинцев, однако и он нигде больше не упоминается (*Погосов А.Е.* Указ. соч. С. 286).
- <sup>51</sup> Буйко П. Указ. соч. С. 415.
- <sup>52</sup> Семенов С. Указ. соч. С. 442.
- <sup>53</sup> Буйко П. Указ. соч. С. 406 сл.
- <sup>54</sup> См. *Бобров А.* Воспитание боевого коллектива // Поход “Челюскина”. Т. 2. С. 111–114, здесь особенно с. 114.
- <sup>55</sup> См., например: *Баевский И., Колусов И., Задоров В.* Об Отто Юльевиче Шмидте // Поход “Челюскина”. Т. 1. С. 347–359, особенно с. 358 сл. Об этом же пишут и многие другие авторы трехтомника.
- <sup>56</sup> См. *Баевский И.* Почему мы не пошли пешком. С. 201–210.
- <sup>57</sup> Буйко П. Указ. соч. С. 404 сл.
- <sup>58</sup> Там же. С. 412 сл.
- <sup>59</sup> Женщин и детей доставили в Уэлен на самолете. Оттуда обе маленьких девочки и почти все женщины, согласно обстоятельному сообщению одной из них, гидролога Параскевы Лобзе, отправились дальше в бухту Лаврентия “каждая на отдельной нарте, запряженной 12 собаками. Для детей приспособили закрытые нарты” (*Правда.* 1934. 15 марта. С. 2).
- <sup>60</sup> *Бутаков Н.* Указ. соч. С. 418. См. также: Буйко П. Указ. соч.
- <sup>61</sup> *Небольсин А.* Чукотка в те дни // *Ляпидевский А.В. и др.* Указ. соч. Здесь цит. по: <http://www.biografia.ru/cgi-bin/quotes.pl?oaction=show&name=spaschel03>.
- <sup>62</sup> *Ларьков С.А.* Указ. соч.
- <sup>63</sup> Там же.
- <sup>64</sup> *Пивенштейн Б.* Указ. соч. Цит. по: <http://www.biografia.ru/cgi-bin/quotes.pl?oaction=show&name=spaschel12>.
- <sup>65</sup> Буйко П. Указ. соч. С. 415.
- <sup>66</sup> Цит. по: *Новиков В.* Из истории освоения советской Арктики. М., 1956. С. 130.
- <sup>67</sup> *Ширишов П.* Четвертая пешая // Поход “Челюскина”. Т. 2. С. 434–439, цитата – с. 434 сл. В воспоминаниях дочери одного из участников пешего похода – М.П. Ширишовой – фраза “проверить свои ноги” приписывается самому П.П. Ширишову. Кроме того, мемуаристка пишет: “Четыре бригады решают идти на лыжах”, в то время как согласно данным в трехтомнике пеших партий было пять и шли они без лыж. См.: *Ширишова М.П.* Поход “Челюскина” (16 июля 1933 г. – 13 февраля 1934 г.) // *Ширишов П.П.* Дневники. Очерки. Воспоминания. С. 13–17, здесь с. 16 сл.
- <sup>68</sup> Отдельную сложную проблему, которую здесь нет возможности разобрать, представляет собой роль лично И.В. Сталина в формировании этого мифа. На совещании в Кремле вскоре после возвращения челюскинцев в Москву вождь специально указал и им, и летчикам на необходимость написать о плавании “Челюскина” и о спасательной операции: изложить свои впечатления и свою точку зрения, причем как можно скорее, пока события были свежи в памяти. “Мы вам в этом поможем”, – сказал он (Цит. по: *Новиков В.* Указ. соч. С. 131–134). Заключалась ли эта помощь в обеспечении быстрой публикации, в гарантии неприкосновенности авторам или же в редакции и цензуре текстов – сказать трудно. Не исключено, что отношение Сталина к тем или иным участникам и эпизодам челюскинской эпопеи менялось со временем.



*А.В. Толстиков*

ИСПЫТАНИЕ ТЕРПЕНИЯ:  
ПОЭТИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ ЗЛОКЛЮЧЕНИЙ  
ШВЕДСКОГО ПОСОЛЬСТВА В РОССИИ  
СЕРЕДИНЫ XVII в.\*

Возможно, однако, что автор – столь же хороший историк, сколь и поэт, и главная ценность книги заключается в ее редкости.

*Ю.Х. Лиден*

Взятое в качестве эпиграфа язвительное замечание было сделано известным шведским биографом и библиографом Юханом Хинриком Лиденом (1741–1793)<sup>1</sup> в адрес анонимного автора книги, опубликованной в 1659 г. без указания места издания и под типичным для той эпохи длинным названием: “Unbemannte Gedult, oder Trost-Gedancken, in zustossenden Unglück und Gefängnus: welcher Gestalt sich ein Mensch darinnen verhalten und aufrichten solle; zu nebst Gefängnüs-Seuftzern, etlicher geistlicher, umb Erlösung anhaltender Lieder; alles in moskowitischer langwierigen Verhaffung und erlittenen Elende überwogen und in gebundener Rede gefasset von einen Liebhaber der hochlöblichen Fruchtbringenden Gesellschaft, С. К. V. Н.” («Непокоренное терпение, или утешительные размышления в несчастии и заточении: каким образом оказавшемуся в них человеку надлежит держаться и ободрять себя; равно и вздыхания по поводу заточения, некоторые духовные, об избавлении взывающие песни; все обдуманно и облечено в поэтическую форму во время длительного московитского пленения, в период лишений, любителем почтенного “Плодоносного общества”<sup>2</sup>, С. К. V. Н.»)<sup>3</sup>. Мнение Лидена во многом справедливо. Действительно, стихи, вошедшие в названную книгу, не отличаются художественными достоинствами<sup>4</sup>. Не избежал автор и некоторых фактических ошибок – причем именно там, где он претендовал на достоверность. Тем не менее издание это представляет интерес для историка, и отнюдь не только потому, что книга и в самом деле является библиографической редкостью.

Во-первых, любопытны обстоятельства, приведшие к ее появлению и ярко в ней описанные. Речь идет о поездке в Россию шведского посольства, которое из-за начала русско-шведской вой-

---

\*

ны (1656–1658) было взято под стражу и в итоге оказалось вынуждено провести в Москве более двух лет. Этот эпизод весьма характерен с точки зрения истории контактов России со Швецией. При этом важно, что он отразился в различных источниках, сообщения которых мы можем сопоставить со сведениями “Непокоренного терпения”. Злоключения шведских послов являются примером специфических трудностей, с которыми могли столкнуться посещавшие Московию путешественники, – а посольство, по моему мнению, является именно видом путешествия. По крайней мере, если говорить о западноевропейских посольствах в Россию в XVI–XVII вв.

Во-вторых, интересна литературная сторона дела: как я постараюсь показать, “Непокоренное терпение” – точнее говоря, его первая, “историческая”, часть – имеет отношение к так называемой путешественной поэзии (англ. travel poetry, нем. Reisedichtung), т.е. к описанию в стихах реально совершенных автором путешествий, его впечатлений от них и т.п. Рассмотренный в контексте этой традиции, наш текст дает пищу для размышлений над тем, каким причудливым образом в раннее Новое время в рассказах о путешествиях могли сочетаться самые разные – иногда, с нашей точки зрения, просто несовместимые друг с другом – мотивы и тенденции.

Для начала остановимся подробнее на событиях, послуживших поводом к созданию “Непокоренного терпения”. Шведское посольство, насчитывавшее в общей сложности около 140 человек, отплыло из Стокгольма 20 июля<sup>5</sup> 1655 г. Возглавляли миссию член риксрода (государственного совета) Швеции барон Густав Бьельке (1618–1661; именно он был назначен первым послом), член дворянского совета при губернаторе Эстляндии генерал-майор Александр фон Эссен (1594–1664), а также бургграф Нарвы и коммерц-директор Эстляндии и Ингерманландии Филипп Крусиус фон Крузенштерн (или по-шведски Крусеншерна; 1597–1676), выполнявший функции в первую очередь торгового эксперта посольства<sup>6</sup>. Послы должны были подтвердить условия Столбовского мира 1617 г. – в связи со вступлением на шведский престол Карла X Густава (1654–1660), убедить русское правительство не заключать перемирие с Польшей (войну с которой только что начала Швеция) и постараться выяснить, возможен ли русско-шведский союз (направленный опять-таки против Польши)<sup>7</sup>.

Уже через три дня Бьельке и фон Эссен со свитой прибыли в Ригу (фон Крузенштерн присоединился к ним только через полтора месяца, 15 сентября, в Нейгаузене, уже по дороге к российской границе). В Риге послы оставались до начала сентября, так

как им предписывалось дожидаться, пока шведская армия во главе с Карлом X Густавом достигнет пределов Речи Посполитой, откуда король должен был дать своим дипломатам новые указания<sup>8</sup>. Снова тронулись в путь 7 сентября и пересекли русско-шведскую границу 18 сентября в районе деревни Меузица, принадлежавшей Псково-Печорскому монастырю. Далее путь лежал через Псков (20 сентября), Новгород (1 октября), Валдай (11 октября), Вышний Волочек (14 октября), Торжок (17 октября) и Тверь (19 октября). В Москву посольство торжественно въехало 28 октября<sup>9</sup>.

Алексея Михайловича в тот момент в столице не было – он только в сентябре покинул расположение русской армии под Вильно (шла война с Польшей) и еще не успел вернуться. Поэтому аудиенция и, соответственно, начало переговоров откладывались. Царь прибыл в Москву лишь 10 декабря, причем послы имели возможность наблюдать церемонию встречи самодержца. Довольно быстро шведам стало очевидно, что русские власти не очень им благоволят, во всяком случае – гораздо меньше, чем находившемуся в то же время в Москве имперскому посольству Теодора Лорбаха и Аллегретто Аллегретти (придворного священника императора Фердинанда III)<sup>10</sup>. Лорбах с Аллегретти побывали на приеме у царя первыми, уже 15 декабря. До шведов же очередь дошла только через четыре дня. И когда начались переговоры (23 декабря), сразу же вспыхнули споры, в частности, по вопросу о признании нового титула Алексея Михайловича – титула, отражавшего территориальные приобретения, которые были сделаны в ходе войны с Речью Посполитой<sup>11</sup>. Хотя споры на шведско-русских переговорах всегда были обычным делом, в данном случае это оказался дурной знак для шведов, и в последующие месяцы ситуация только осложнялась. 20 марта 1656 г. Г. Бьельке сообщал в Стокгольм о крупных военных приготовлениях в России и отмечал, что русские, по всей видимости, готовятся к войне со Швецией<sup>12</sup>.

Похоже, к этому времени в Москве окончательно решили заключить перемирие с Речью Посполитой (гонимый Ф. Зыков был отправлен с соответствующим предложением в Польшу в апреле 1656 г.) и открыть боевые действия против Швеции. Причины такого решения по-разному трактуются историками, иностранцы же, бывшие современниками событий (прежде всего шведы), нередко называли виновником произошедшего патриарха Никона<sup>13</sup>. И, по-видимому, роль его в развязывании войны с иноверцами под лозунгом защиты православных действительно была велика, хотя важны были и стратегические соображения русского правительства<sup>14</sup>.

Шведские послы понимали, что ситуация ухудшается и что над ними сгущаются тучи. Вдобавок ко всему многие из участников посольства начали испытывать нехватку средств – у них не было денег на новую одежду, при том что старая изнашивалась за зиму. Раздражение у шведов вызывало также качество еды. Не способствовало повышению их настроения и ограничение свободы передвижения: членов посольской свиты отпускали со двора лишь небольшими группами по 4–5 человек, причем не позволяли перемещаться в санях или каретах и следили, чтобы шведы не выезжали за пределы города. В марте 1656 г. им вообще запретили покидать подворье и посещать немецкую слободу (куда они до тех пор периодически наведывались)<sup>15</sup>. Это был уже явный признак нерасположения властей. Однако встречи с русскими дипломатами не прекращались.

Немало времени шведы проводили в беседах со своими приставами, которые были для послов важным источником информации о России, ее отношениях с соседями, ее истории и т.д. Любопытно, что в нашем случае эти беседы нередко носили богословский характер. Например, в черновике официального посольского отчета упоминается о споре между переводчиком Юнасом Брандтом и приставом относительно возможности для христианина, бреющего бороду, попасть в рай (21 января 1656 г.). Разговоры на сходные темы имели место и 5 февраля того же года (в тот раз обсуждали почитание икон – к сожалению, подробности не сообщаются), а затем 24 февраля и 20 марта. Продолжались они, кстати, и после взятия шведов под стражу: 17 мая 1656 г. пристав рассказал легенду об апостоле Андрее, принесшем на Русь христианство, а 13 августа 1657 г. поведал об Успении Богородицы<sup>16</sup>. В дневнике неизвестного участника посольства тоже есть упоминания об этих диспутах<sup>17</sup>. По-видимому, в данном случае важную роль сыграла словоохотливость и заинтересованность самих приставов, прежде всего – Якова Ивановича Загряжского<sup>18</sup>. Хотя, очевидно, и шведы проявляли не меньший интерес, иначе сведения о беседах на столь серьезные и, казалось бы, отвлеченные темы, конечно, не попали бы на страницы официального отчета.

Радикальные перемены в положении посольства наступили в мае 1656 г. 15 мая Алексей Михайлович покинул Москву во главе войска, направлявшегося на войну со Швецией. В тот же день двор, на котором размещались шведы (судя по всему, это был посольский двор в Китай-городе), окружили стрельцы, а 18 мая приставы зачитали послам грамоту, в которой подданные Карла X Густава обвинялись в организации беспорядков на границе и нападениях на подданных царя. Тогда же послам объявили об уменьшении

их продовольственного снабжения на две трети (“корм” несколько увеличили только 15 июня – и то лишь до половины изначального объема). 20 мая пристава явились в сопровождении вооруженных стрельцов и отобрали у членов посольства все оружие. Наконец 24 мая шведов перевели на другой двор, в Замоскворечье<sup>19</sup>. С этого момента началось их “московитское пленение”.

Продолжалось оно до весны 1658 г. Все это время члены посольства испытывали серьезные материальные трудности – нехватку продовольствия, денег и лекарств. Причем все просьбы улучшить снабжение под разными предлогами отклонялись властями. На начало июля 1657 г. четверо или пятеро членов свиты умерли. Шведам пришлось продавать часы и другие ценные вещи, чтобы иметь возможность покупать провизию (кстати, за едой со двора выпускали только по одному и только в сопровождении стрельцов). Послам также не позволяли писать своему королю и перехватывали депеши, которые те пытались отправить тайне от русских. Сами пленники тоже не получали писем, главным источником информации для них по-прежнему оставались представители властей. Так, только от пристава послы узнали, что “московиты” атаковали шведские войска. 16 февраля 1657 г. об успехах русских в Лифляндии сообщил послам посетивший их думный дьяк Алмаз Иванов.

Лишь летом 1657 г. шведам объявили, что они могут отправить Карлу X Густаву послание. К тому моменту русское правительство, не добившись результатов, на которые надеялось, начиная войну, готово было прекратить боевые действия. Гонец, гоф-юнкер Конрад фон Бернер, уехал из Москвы с письмом 25 октября. 11 апреля 1658 г. Алексей Михайлович “пожаловал” шведов – им был послан “стол”. Через несколько дней (16 апреля) вернулся с письмом от короля фон Бернер, и 19 апреля Алмаз Иванов провел переговоры с послами. 25 апреля шведам было объявлено, что царь позволит им уехать из Москвы. Через четыре дня их перевели на другой двор – туда, где в свое время размещалось имперское посольство Лорбаха и Аллегретти. Наконец, после того как были согласованы предварительные условия перемирия, послов отпустили из Москвы (без прощальной аудиенции у царя). Это произошло 29 мая 1658 г.

По мере приближения к границе шведы все больше опасались, что русские власти все-таки не позволят им покинуть страну. Выехав из Новгорода, послы старались двигаться водным путем, чтобы их было сложнее перехватить. Из Нарвы на границу даже выдвинулся вооруженный отряд для защиты посольства. Поэтому появление нескольких русских караульных, которые по пятам

следовали за шведами, сильно напугало последних. Они считали, что едва успели избежать возвращения в неволю. В Нарву послы прибыли 30 июня и только здесь, наконец, почувствовали себя в безопасности. Так завершилась их нелегкая и опасная поездка<sup>20</sup>. Чуть позже, 20 декабря 1658 г., между Швецией и Россией было заключено Валиесарское перемирие сроком на три года. Оно сохраняло за Россией некоторые территориальные приобретения в Лифляндии. Но окончательно итоги войны были подведены только Кардисским мирным договором 21 июня 1661 г. Он был подписан в другой внешнеполитической ситуации, и по нему России пришлось вернуть все ранее захваченные земли<sup>21</sup>.

Посольство в Москву, похоже, произвело сильное впечатление на его участников. Во всяком случае, те из них, чьи свидетельства до нас дошли, утверждали, что пережили нелегкое испытание. Сохранилась копия составленного Г. Бьельке уже по возвращении, 23 июля 1659 г., списка тех членов посольства, кто, по его мнению, заслужил право на материальную компенсацию за свою службу и все тяготы, которые им пришлось вытерпеть в “плёну” (в документе используется слово “fångellse”, буквально – “тюрьма”), продолжавшемся два с половиной года, – очевидно, “плёном” считался уже почти весь период пребывания послов в России. Всего в списке 32 имени<sup>22</sup>.

Нет ничего необычного в том, что описанные события послужили источником поэтического вдохновения для автора “Непокоренного терпения”. Как уже отмечалось, книга форматом ин-октаво была опубликована в 1659 г. В нее вошла, во-первых, большая поэма в пяти книгах (собственно, “Непокоренное терпение”), написанная alexandрийским стихом (она занимает 349 страниц из 416), а во-вторых, 28 отдельных стихотворений, сочиненных по разным поводам и разными размерами (67 страниц). Эти стихотворения представляют собой ламентации по поводу “плёна”, духовные песни (в частности, на темы Троицы, Рождества, страданий Христа), а также благодарственные песни (по поводу освобождения). Их предполагалось исполнять на популярные для такого рода сочинений мелодии (немецкие и шведские).

Автор книги предпочел скрыть собственное имя за аббревиатурой С. К. V. Н. В свое время ее расшифровал известный историк, пастор московской лютеранской церкви св. Михаила Андреас Вильгельм Фехнер (между прочим, его статья, опубликованная в 1885 г., до сих пор остается единственной специальной работой о “Непокоренном терпении”)<sup>23</sup>. Он обратил внимание на то, что в вышеупомянутом списке Бьельке от 23 июля 1659 г., а также в списке всех членов посольства (документ был обнаружен Фех-

нером в Московском главном архиве Министерства иностранных дел) среди двенадцати гоф-юнкеров числится некий Кристофер Краус (Christoffer, или Christoff, Kraus). Только его инициалы идеально подошли для расшифровки аббревиатуры, точнее говоря, ее первой половины. Что касается двух последних букв, то V, по мнению Фехнера, едва ли означает что-нибудь, кроме “von”, а H почти наверняка указывает на название местности. Кроме того, Фехнер обратил внимание на два стихотворения, которые были сочинены поэтом в день его рождения в 1657 и 1658 гг.<sup>24</sup> Благодаря им мы знаем, что автор “Непокоренного терпения” родился 29 мая 1628 г., т.е. в самый день отъезда из негостеприимной России ему исполнилось тридцать лет. Наконец, выражение “моя Лифляндия”<sup>25</sup> наводит на мысль о том, что поэт был выходцем из этой прибалтийской провинции<sup>26</sup>.

Шведские библиографы также (по всей видимости, независимо от Фехнера) остановились на кандидатуре Крауса, но пошли немного дальше, предположив, что он был сыном фон Крузенштерна<sup>27</sup>. В этом случае “V.H.” должно означать “von Haggad”, поскольку в полном титуле фон Крузенштерна были слова “Herr auf Haggad (Haggud) und Ahagfer”. Если попытаться восстановить исходную форму латинизированного имени Ф. Крусиуса (кстати, первым вариантом его дворянского имени было не фон Крузенштерн, а фон Круус), то аббревиатуру можно прочесть следующим образом: Christoff Kruus von Haggad<sup>28</sup>. (Здесь следует учитывать, что Kruus может быть просто нижненемецкой формой той же фамилии<sup>29</sup>.) С другой стороны, как подчеркивал Леонард Бюгдён, составитель словаря шведских изданий, вышедших анонимно или подписанных псевдонимами (1898–1915), нам ничего не известно о существовании у фон Крузенштерна сына Кристофера<sup>30</sup>. Так что гипотеза о родстве Крауса/Крууса с фон Крузенштерном кажется сомнительной. Других кандидатов в авторы “Непокоренного терпения” нет, скорее всего, поэму действительно написал гоф-юнкер Кристофер Краус, хотя мы по-прежнему не можем точно сказать, каково было его полное имя и что означают последние две буквы использованной им аббревиатуры<sup>31</sup>. В дальнейшем, говоря “Краус”, я везде буду иметь в виду автора “Непокоренного терпения”.

Перейдем к характеристике текста поэмы. “Непокоренное терпение” – это в первую очередь морально-дидактическое произведение, что ясно уже из ее полного названия (“...каким образом... надлежит держаться и ободрять себя...”). В предисловии к книге Краус заявляет, что все представляемое им на суд читателей он сочинил в период “плена” для собственного утешения и упражнения в стихосложении. По его словам, вытерпеть лишения ему

помогло прежде всего упование на Бога. В конце концов Краус все-таки дождался избавления и решил опубликовать написанное, во-первых, для того чтобы прославить Господа, а во-вторых, чтобы помочь людям, которые, как и сам автор, попали в трудное положение. При этом он просит не судить его слишком строго (текст пестрит традиционными формулами самоуничижения).

Под конец предисловия Краус упоминает о других своих опусах, которые обещает также издать в недалеком будущем: сочинявшиеся им в “плену” в течение целого года воскресные сонеты на евангельские сюжеты (“Sonntägliche auffs gantze Jahr gerichtete Sonnette”), размышления о Рождестве и Страстях Христовых (“Weynacht- und Passions-Gedancken”) и ламентации мирского характера (“weltliche Klage- und Trauer-Sachen”)<sup>32</sup>. Фехнер полагал, что ни одно из этих произведений так и не было опубликовано<sup>33</sup>. Однако вполне возможно, что по меньшей мере некоторые из них вошли в число тех двадцати восьми стихотворений, которые, как упоминалось выше, напечатаны после “Непокоренного терпения”. Во всяком случае, тематические параллели налицо, а предисловие могло быть написано до того, как Краус решил опубликовать вместе с поэмой и прочие свои сочинения.

“Нравоучительная линия” проводится со всей последовательностью во второй, третьей, четвертой и пятой книгах “Непокоренного терпения”. Автор многословно внушает читателю, что потери и утраты не стоят сожаления, особенно если речь идет о таких псевдоценностях, как богатство, власть и т.п.; что истинный христианин не должен быть слишком сильно привязан к вещам; что необходимо неустанно упражняться в добродетелях, чему жизненные трудности и испытания лишь способствуют; наконец, что следует стремиться не к преходящему, а к вечному, т.е. к Богу, которому христианин уподобляется, претерпевая страдания (как Христос – крестную муку)<sup>34</sup>.

На этом фоне выделяется первая книга “Непокоренного терпения”. На мой взгляд, ее можно рассматривать как отдельное произведение<sup>35</sup>. Она имеет объективно-повествовательный характер и посвящена в основном истории посольства. Собственно нравоучений в ней практически нет. Нет и четко сформулированной в последних строках морали, тогда как в остальных четырех книгах соответствующие “ударные” фрагменты даже напечатаны более крупным шрифтом. Наконец, особенностью этой части является наличие прозаических авторских комментариев, оформленных в виде концевых сносок (о них чуть ниже).

В то же время первая книга вполне вписывается в общий замысел поэмы, ведь в ней автор на примере из личного опыта по-



казывает, какие испытания могут выпасть на долю человека. Причем приводимые Краусом подробности путешествия в Россию – а в целом его сведения хорошо согласуются с тем, что нам известно по другим источникам, – выступают в тексте прежде всего как свидетельства лишений, которые пришлось перенести членам посольства, а также как доказательства несправедливости действий русских. Поэтому наиболее интересные для современного читателя эпизоды с яркими подробностями, известными только непосредственному участнику событий, связаны с ситуациями, в которых шведские послы предстают людьми чести, вынужденными терпеть оскорбления и издевательства русских, чье поведение противоречит привычным для европейцев нормам.

Так, Краус отмечает, что при пересечении посольством русской границы главе миссии Бьельке “Рутения, дикарка, предложила руку и приняла его неучтиво. Все же здесь ему были оказаны почести – неуклюжего *Buttenwa* (так Краус передает имя русского пристава. – *A.T.*) падение научило, как преклонять колени” (“... *Da ihm Rutenien, die Wilde, both die Hand / Und nahm ihn gröblich an. Nie must' ihm auch zu Ehren / Der plumpe Buttenwa durch ein Umbfall lehren / Ein Fußfall ihm zu thun*”<sup>36</sup>. В комментарии автор поясняет, что встречавший их на мосту пристав ни в какую не желал спешиваться, пока послы не выйдут из кареты. Согласно распространенным тогда в России представлениям, ступить на землю последним было более почетно, и пристав, таким образом, заботился о “повышении” чести своего государя. Данная особенность русского посольского обычая была хорошо известна в Европе, еще С. Герберштейн хвастался тем, как он в такой ситуации обманул пристава: сначала сделал вид, что сходит с коня, а затем неожиданно для русских – уже стоявших на земле – снова забрался в седло<sup>37</sup>. Препирательства по поводу порядка спешивания (или выхода из кареты) случались постоянно. Например, посольству Бьельке довелось вновь убедиться в этом уже при въезде в Москву<sup>38</sup>. Однако редко подобные споры заканчивались столь живописно, как во время пересечения шведским посольством русской границы в районе Меузицы в сентябре 1655 г. Пристав, очевидно, пытавшийся перехитрить шведов и не дать себя обмануть, постоянно привставал в седле, якобы готовясь спешиться. В результате подруга не выдержала и лопнула, а пристав упал с лошади чуть не в воду<sup>39</sup>. Этот инцидент получил определенную известность в Европе. Например, о нем упоминают Кристиан Кельх в своей “Лифляндской истории” (1695) и – чуть позднее и со ссылкой на Кельха – Иоганн Кристиан Люниг в сочинении по истории церемониала (1719)<sup>40</sup>.

Не может Краус обойтись и без сообщений о перехвате русскими почты послов и об уловках по затягиванию переговоров (к таким уловкам он причисляет и претензии по поводу написания царского титула)<sup>41</sup>. Подчеркивая стремление русских ограничить общение членов посольства с проживавшими в Москве иноземцами, он отмечает, что власти не позволили никому из “немцев” (Teutschen) прийти на устроенный шведами 26 января 1656 г. праздник по случаю рождения у Карла X наследника престола<sup>42</sup>. Более того, “московиты” позволяли себе задерживать и обыскивать гостей послов – например, брата вдовы шведского комиссара Юхана де Родеса, возвращавшегося как-то вечером с посольского двора на торговый (кстати, де Родес скончался в декабре 1655 г., и его тело не разрешили отвезти на родину, чтобы там похоронить; Краус не преминул заметить, что “здесь не щадят даже мертвых, которых не хотят отпустить с русской земли” – “Es mussten auch die Todten / Allhier nicht seyn geschont, die man von Reussen Boden / Nicht eins gestatten wolt”)<sup>43</sup>. Некогого юношу-шведа, поступившего в услужение к кому-то из членов свиты уже в Москве, вообще увели прочь, и больше никто его не видел<sup>44</sup>.

Краус пишет, как отправлявшиеся на войну со Швецией солдаты, проходя мимо посольского двора, осыпали шведов ругательствами<sup>45</sup>. Он не жалеет красок для описания обстоятельств взятия послов под стражу и сообщает при этом любопытные подробности, вроде оскорбительных выкриков из толпы, когда шведов под конвоем вели по Москве на отведенный им новый двор в Замоскворечье; жалкого вида кляч, предоставленных для переезда троим руководителям миссии (все остальные шли пешком); нежелания московских “немцев” смотреть в глаза членам посольства, бредущим в сопровождении вооруженной охраны по улицам города<sup>46</sup>. Еще деталь: позднее, уже в Замоскворечье, шведам как-то пришлось целый день слушать, как по соседству с ними упражнялись русские барабанщики<sup>47</sup>.

В итоге русские предстают у Крауса хитрыми, спесивыми и грубыми варварами. Автор поэмы неоднократно обвиняет их в вероломстве, что неудивительно, так как посольство было задержано в нарушение гарантий безопасности, предварительно данных царем<sup>48</sup>. В принципе, этот набор отрицательных качеств “московитов” весьма традиционен как вообще для западноевропейской “россии” XVI–XVII вв., так и в частности для шведской, которая оказала определяющее влияние на Крауса<sup>49</sup>. Едва ли русские могли бы быть описаны им иначе, учитывая обстоятельства его знакомства с ними и пафос “Непокоренного терпения”.

Впрочем, главным виновником несчастий, обрушившихся на головы шведских послов, Краус называет “иезуита” Аллегретто Аллегретти<sup>50</sup>. Что, кстати, тоже вполне типично: обвинения в адрес иезуитов были обычны для шведской пропаганды периода Смуты и конца 1620–1630-х годов, когда требовалось представить шведского короля как защитника русского православия – “старой греческой религии”; и в 1650-е годы шведские дипломаты на переговорах с русскими нередко использовали “антииезуитскую”, т.е. антикатолическую, риторику, тем более что именно в тот период религиозным факторам в политике Швеции стало придаваться почти то же значение, что и на рубеже 1620–1630-х годов<sup>51</sup>. А из русских больше всего достается от Крауса патриарху Никону, которого автор поэмы называет Каином, трогательно поясняя в комментарии, что Cain – это анаграмма имени Nica[n]. Но Никон при всей его злокозненности выступает прежде всего в качестве орудия в руках Аллегретти<sup>52</sup>.

Значительная часть первой книги “Непокоренного терпения” посвящена прославлению главы посольства, Густава Бьельке. Хотя в предисловии Краус подчеркивает, что не намерен льстить своему начальнику (который, вдобавок, не переносит льстецов) и не желает посвящать книгу какому-нибудь знатному лицу в надежде на материальную выгоду<sup>53</sup>, обилие славословий в адрес Бьельке заставляет усомниться в искренности автора. Возможно, первый посол был патроном Крауса. Между прочим, в числе достоинств Бьельке (помимо дипломатических талантов, красноречия, постоянной готовности поддержать подчиненных и т.п.) упоминается и его богатый опыт путешествий по Италии, Голландии, Англии, Германским землям и Франции, позволивший всесторонне изучить эти страны: “Что разрушает их могущество, / Благодаря чему они поднимаются вновь, каковы их законы и обычаи, / Их особенности и образ действий – все ему известно, / Это он знает не понаслышке. За многие годы / Он все объехал, увидел и испытал, / Подробно исследовал и изучил” (“Was ihre Macht zerreisse, / Wodurch sie kom[m]en auff, was ihr Gesetz und Brauch, / Ihr Wesen seyn und Thun, das ist ihm kündig auch, / Das weiß von aussen Er. Er hat in vielen Jahren / Dis alles durch gereist, gesehen und erfahren, / Durchsuchet und erlernt”)<sup>54</sup>.

Правда, излагая генеалогию рода Бьельке, Краус ошибочно называет Биргитту Туресдоттер Бьельке женой короля Карла IX (хотя так звали жену Карла Кнутссона, правившего раньше Карла IX более чем на сто лет), а Гуниллу Бьельке – матерью Юхана III, хотя она была супругой последнего; кроме того, он почему-то причисляет к этому же роду святую Биргитту<sup>55</sup>. Причины

столь грубых ошибок не ясны, но в любом случае они заставляют согласиться с процитированным в самом начале статьи мнением Лидена и прийти к выводу, что слабость поэтического дарования Крауса, увы, не вполне компенсировалась его аналитическими способностями<sup>56</sup>.

Однако в других случаях Краус достаточно точен. В конце первой книги поэмы он обещает коварным русским, что скоро их постигнет возмездие короля Швеции, и со знанием дела перечисляет несколько эпизодов из истории русско-шведских отношений<sup>57</sup>: неудачную осаду Ревеля русскими войсками во время Ливонской войны; военную помощь, оказанную шведами Василию Шуйскому; судьбу шведского изгнанника, сына свергнутого в 1568 г. Эрика XIV, принца Густава, который приехал в Россию по приглашению Бориса Годунова и умер в 1607 г. в Кашине<sup>58</sup>; наконец – что для Крауса особенно важно – печальную участь возглавлявшегося епископом Павлом Юстеном шведского посольства (1569–1572), члены которого по воле Ивана Грозного были публично унижены, ограблены и сосланы в Муром<sup>59</sup>. Здесь же Краус упоминает ряд сюжетов из истории датско-русских отношений, в частности посольство Якоба Ульфельдта в Россию в 1578 г.<sup>60</sup> Этот экскурс служит цели обличения русских. К уже упоминавшимся их порокам здесь еще добавляется привычка к рабской покорности правителям, которые сами никак не считаются с подданными: “Подданный – враг / Власти; она относится к своему народу так же, / Как волк к овцам” (“Der Unterthan ist Feind / Der Herrschafft; Sie zugleich mit ihrem Volcke meint, / Wie mit dem Schaff ein Wolff”) <sup>61</sup>.

Все приводимые им исторические сведения Краус подкрепляет ссылками на известные сочинения Бальтазара Руссова (Рюссова), Жака-Огюста де Ту, Мартина Бера (Конрада Буссова), Петра Петрея, Якоба Ульфельдта<sup>62</sup>. Причем, по словам автора, он хотел и к остальным книгам поэмы напечатать подобного рода примечания со ссылками на труды, которые “смог вспомнить в неволе” (“so viel ich mich in der Hafft erinnern können”), но не сумел сделать этого из-за отсутствия издателя<sup>63</sup>. Трудно судить о том, насколько правдиво данное утверждение. Вполне возможно, что вторая, третья, четвертая и пятая части поэмы вовсе не были снабжены примечаниями. Сомнительно также, чтобы Краус, делая ссылки, указывал том и соответствующий раздел издания по памяти. Скорее всего, перечисленные выше труды были у него перед глазами. В таком случае интересно, писал он свои комментарии в Москве или уже после возвращения? Хотя последнее исключать нельзя, все-таки, на мой взгляд, мы имеем основания считать, что над примечаниями Краус работал в “плёну”.

Дело в том, что упоминаний об освобождении посольства и его отъезде на родину в поэме нет (хотя об этом говорится в некоторых стихотворениях, напечатанных сразу за ней). Едва ли такое было бы возможно, если бы текст поэмы не был готов до того, как произошли изменения в судьбе послов. Можно даже попытаться более точно определить время создания “Непокоренного терпения”. В самом начале первой книги Краус говорит о трех годах, прошедших с момента отречения от престола королевы Кристины (1654)<sup>64</sup>, далее – о двух годах страданий<sup>65</sup>, а последнее по времени событие, упоминаемое в тексте (в примечании), – это Роскильский мир между Данией и Швецией (26 февраля 1658 г.). Причем в последнем случае речь идет о реакции русского правительства на предложения датского посла, допущенного в Россию после получения известия о заключении мира<sup>66</sup>. Таким образом, поэма, по всей видимости, писалась в период с осени 1657 по весну 1658 г. Логично предположить, что и комментарии были написаны тогда же. Кстати, ни в них, ни в предисловии нет ни слова о Валиесарском перемирии, что лишний раз доказывает нежелание Крауса изменять и дополнять текст своего сочинения при подготовке его к печати.

Если же примечания к первой книге были созданы еще в Москве, то упомянутые в них труды скорее всего входили в число “справочников”, взятых руководителями миссии в поездку, либо являлись личным имуществом кого-то из послов. А значит, отправляясь в поездку в Московию, шведы готовились к своей миссии не только по документам, но и по рассчитанным на широкого читателя печатным изданиям. Последние, возможно, вызывали не только (а может, и не столько) профессиональный интерес дипломатов, сколько более общий интерес любознательных путешественников. В этой связи стоит отметить сообщение Андреаса Валвика, секретаря другого шведского посольства, побывавшего в Москве в 1662 г. Валвик писал, что он и его спутники в ходе поездки в Россию читали знаменитую книгу Адама Олеария и нашли точными ее сведения о “варварских” обычаях москвитов и их “суевериях”<sup>67</sup>.

Автокомментарии Крауса не только демонстрируют начитанность автора. Они также сообщают о его личных жизненных обстоятельствах, совершенно стирая грань между автором и его героем и подчеркивая, что все, о чем идет речь, имело место в действительности. Другими словами, наличие комментариев доказывает, что историческая достоверность для Крауса ничуть не менее важна, чем “поэтичность”. Здесь перед нами встает вопрос о жанровой специфике “Непокоренного терпения” (точнее, пер-

вой книги поэмы). Не чувствуя себя вполне уверенно на профессиональном литературоведческом поле, я все же рискну высказать несколько соображений на этот счет, поскольку, как мне кажется, в противном случае характеристика рассматриваемого сочинения окажется неполной и некоторые принципиально важные моменты будут упущены.

Первая жанровая параллель, которая приходит на ум при знакомстве с текстом “Непокоренного терпения”, – это ламентация. Ведь автор постоянно сокрушается по поводу тягот “московитского плена”, пишет об ужасе и отчаянии, которые то и дело охватывали членов посольства (“...не было никого, / Кто тогда не приготовился бы к смерти” – “...Es war auch Niemand nicht, / Der seinen Sinn alßdann zum sterben nicht gericht”<sup>68</sup>), обращается к Богу (“Даруй нам / Терпение в этой неволе и позволь обрести утешение / Вопреки всем бедам...” – “Ertheil auch unsern Sinnen / In dieser Hafft Gedult, und laß uns Trost gewinnen / Entgegen alle Noth...”<sup>69</sup>). Среди стихов, напечатанных после поэмы, тоже есть вполне типичные ламентации – например, упоминавшиеся выше стихотворения по случаю дня рождения автора в 1657 и 1658 гг. Кроме того, существует несколько текстов, очень похожих на “Непокоренное терпение” по обстоятельствам возникновения и по характеру, причём уже в заголовках этих произведений содержится указание на их принадлежность к жанру ламентации.

Одно из этих сочинений имеет самое прямое отношение к посольству Бельке. Речь идет о поэме торгового эксперта миссии Филиппа фон Крузенштерна “Hertzenss-Seufzen über des Vaterlandes und unsern in der grossen Zaarischen Stadt Moscow über Jahresfrist angehaltenen, hochbetrübtten Zustandt” (“Сердечные вздохи об Отечества и нашем, дрящемся больше года в великом царском городе Москве, печальнейшем положении”). Иногда этот текст упоминается под латинским названием “Suspiria captivitatis moscoviticae”. Он датирован 27 марта 1657 г. В свое время его опубликовал Вениамин (Бенджамин) Кордт<sup>70</sup>. Поэма начинается с восхваления Лифляндии как прекрасной, процветающей страны, которая, однако, подверглась жестокому нападению и разграблению (естественно, подразумевается начало русско-шведской войны). Автор переживает за свою родину<sup>71</sup> и, сидя в плену, вспоминает, как он попал в неволю, несмотря на то что был отправлен в Москву с самыми мирными целями. Вину за случившееся с посольством фон Крузенштерн, как и Краус, возлагает на Аллегретти, но все же в итоге и бедствия в Лифляндии, и страдания шведских послов оказываются симптомом всеобщего упадка благочестия. Сразу за собственно поэмой (будучи, по сути, ее прямым продолжением)

следуют 15 четверостиший, представляющих собой парафразы на некоторые стихи из 14 и 15 глав Книги пророка Иеремии. Сходство очевидно. Настолько, что Фехнер даже был готов считать истинным автором “Сердечных вздохов” Крауса. Однако Кордт доказал, что это невозможно, так как в не известной Фехнеру полной версии поэмы четко указывается возраст поэта – 60 лет, а как раз столько было фон Крузенштерну в 1657 г.<sup>72</sup>

Можно здесь вспомнить и акrostих одного из авторов известной хроники о событиях Смутного времени – пастора Мартина Бера. В этом небольшом стихотворении (1610), написанном по-немецки, но озаглавленном по-латыни “Lamentatio”, пастор взывает к Богу с просьбой о защите от смертельной угрозы, которая из-за гнева Лжедмитрия II нависла над оказавшимися в г. Козельске немцами (в хронике подробно рассказывается, как они были спасены благодаря действиям пастора)<sup>73</sup>.

Но больше всего сходства с “Непокоренным терпением” имеет поэма секретаря упоминавшегося выше многострадального посольства П. Юстена – Маттиаса Шуберта<sup>74</sup>. (Хотя о судьбе П. Юстена и его товарищей Краус знал, сочинение Шуберта ему, судя по всему, не было известно.) Публикаторы этого текста, повествующего о злключениях шведов в негостеприимной России, определили его как “жалобную песнь” (klagodikt), т.е., собственно, lamentацию. Однако на первой странице рукописи (она сохранилась в Государственном архиве Швеции) поэма названа “реляцией”. И действительно, Шуберт главным образом передает внешнюю канву событий, а жалуется на горькую судьбу не так уж много. Эпическое начало у него явно преобладает над лирическим.

У Крауса “жалобы” занимают, конечно, больше места. Однако, на мой взгляд, “Непокоренное терпение” имеет смысл сопоставить не только с lamentацией – жанром, все же в первую очередь предполагающим обращение к внутренним переживаниям человека, апеллирующим к эмоциям. Как минимум, столь же сильно выражено у Крауса стремление к объективности, к достоверному и точному рассказу о случившемся. Причем оно проявляется отнюдь не только в наличии комментариев, но и в основном тексте, о чем свидетельствуют приведенные выше фрагменты поэмы. (Замечу в скобках, что “Непокоренное терпение” вообще представляет собой смешение различных жанров, скажем, фрагмент, посвященный Густаву Бельке, вероятно, правильнее всего определить как панегирик. Впрочем, такая “многослойность” – скорее норма для эпохи жанрового синкретизма.)

Как мне кажется, в данном случае уместна параллель с произведениями “путешественной поэзии”, т.е. с поэтическими рас-

сказами о совершенных путешествиях, своих впечатлениях от них и т.п. Этот жанр, истоки которого лежат в Античности, получил широкое распространение в Европе в XVI–XVII вв. Обычно такие стихотворные сочинения – как на латыни, так и на народных языках – называли *hodoeporica* (от греч. *hodoiporein*, “путешествовать”), хотя само слово применялось и для обозначения прозаических записок о путешествиях (примером является вышеупомянутая книга датского посла Я. Ульфельдта)<sup>75</sup>.

Немецкий литературовед Герман Виганд делит *Hodoeporica* на “элегические”, выражающие преимущественно субъективные переживания поэта, и “эпическо-дескриптивные”, авторы которых стремятся представить объективную информацию<sup>76</sup>. Примеры элегических *hodoeporica* можно обнаружить, например, в творчестве путешественников, посещавших в XVI–XVII вв. Россию. Это послания-памфлеты Джорджа Турбервилля (1540?–1610?), секретаря английского посольства во главе с Томасом Рандольфом (1568–1569)<sup>77</sup>, и, разумеется, знаменитые сонеты ярчайшего представителя немецкого барокко Пауля Флеминга (1609–1640), участника посольства Олеария (1630-е годы)<sup>78</sup>.

А вот “Непокоренное терпение” (опять уточню: первую его книгу) – и, между прочим, поэму Шуберта – правомерно, на мой взгляд, поставить в один ряд с “эпическо-дескриптивными” *hodoeporica*, в которых информационная функция важнее эстетической. Современному читателю, вероятно, кажется по меньшей мере странным такое сочетание поэтической формы и “сухого” содержания. Однако здесь стоит отметить, что в рассматриваемую эпоху были возможны настоящие посольские реляции в стихах. Так, секретарь посольства Льва Сапеги в Москву (1600–1601) Элиаш Пельгржимовски на основе ведшегося им во время поездки прозаического дневника составил поэтическую его версию. Причем он включил непосредственно в стихотворный текст подлинники документы (в прозе). Как подчеркивает польский литературовед Роман Кшивы, Пельгржимовски не ставил перед собой “высоких” художественных целей, для него язык поэзии был всего лишь эффективным средством передачи важной информации<sup>79</sup>.

Краус, однако, не был лишен творческих амбиций, так что его сочинение никак нельзя назвать посольской реляцией (кстати, как и поэму Шуберта). Но вообще говоря, “Непокоренное терпение” – это текст, который пытается быть хотя бы отчасти также и реляцией, а кроме того – и ламентацией, и панегириком, и, наконец (вспомним ссылки на “хроники” и “истории”), историческим трактатом... Такое стремление к всеохватности (что нами зачастую воспринимается как недопустимое или странное смешение



различных жанров) – типично барочная черта. По словам А.В. Михайлова, “поэты эпохи барокко создают, в сущности, не стихотворения, поэмы, романы, – так, как писатели и поэты XIX в., – но они по существу создают *все то*, что так или иначе *войдет* в состав свода – такого, который будет в состоянии репрезентировать мир в его полноте...”<sup>80</sup>.

Именно благодаря данному обстоятельству мы в принципе можем рассматривать сочинения вроде поэмы Крауса как источники фактических сведений. Но для того, чтобы грамотно интерпретировать сведения, извлекаемые из подобного рода поэтических текстов, необходимо также представлять себе место последних в литературной традиции. Это особенно важно, когда речь идет о барочном тексте, ведь, как заметил тот же А.В. Михайлов, “проблемы поэзии и проблемы науки были в ту эпоху не просто близкородственными, но и тождественными – в той мере, в какой они постигаются морально-риторически”<sup>81</sup>. И “Непокоренное терпение”, по-моему, является характерным примером такой взаимосвязи.

<sup>1</sup> Он прославился, в частности, как создатель первой “Истории шведской литературы” и составитель списка диссертаций, защищенных в Швеции. См. о нем: *Lindholm L. Lidén, Johan Hinric // Svenskt biografiskt lexikon. Stockholm, 1977–1979. Bd. 22% Königsmarck – Lilja. S. 689–694.* Лиден цит. по изд.: *Bygdén L. Svenskt anonym- och pseudonymlexikon: Bibliografisk förteckning öfver uppdagade anonymer och pseudonymer i den svenska litteraturen: Faksimilutgåva av originalupplagan med rättelser och tillägg samt person- och pseudonymregister. Stockholm, 1974. Bd. 2% L – Ö. Med supplement. Sp. 690.*

<sup>2</sup> “Плодоносным обществом” называлось немецкое учено-литературное объединение, созданное в 1617 г. в Веймаре по образцу итальянской Академии делла Круска. Общество ставило своей целью унификацию немецкого языка и его очищение от заимствований, диалектизмов и т.п.

<sup>3</sup> *Unbemannte Gedult / Oder Trost-Gedancken / In zustossenden Unglück und Gefängnis: Welcher Gestalt sich ein Mensche darinnen verhalten und aufrichten solle / Zu nebst Gefängnis-Seuftern / Etlicher geistlicher / Umb Erlösung anhaltender Lieder / Alles in Moskowitischer langwierigen Verhaffung / und erlittenen Elende überwogen und in gebundener Rede gefasset Von einen Liebhaber der hochlöblichen Fruchbringenden Gesellschaft / C. K. V. H. S.l., 1659.* (Я пользовался экземпляром из Королевской библиотеки в Стокгольме.) Здесь необходимо отметить, что высказанное мною ранее предположение, согласно которому “unbemannte Gedult” в данном контексте может означать “смирненное терпение” (*Толстиков А.В. Смирненное терпение Кристофа Крууса: шведы в “московитском плену” в 1656-1658 гг. // XVI конференция по изучению Скандинавских стран и Финляндии: Материалы конференции: (г. Архангельск, Поморский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 9–12 сентября 2008 года). М.; Архангельск, 2008. Ч. 1. С. 114*), по всей видимости, является ошибочным. Об авторе, скрывшемся за аббревиатурой С. К. V. H., см. ниже.

- <sup>4</sup> Один из современных литературоведов, упоминая об этом сочинении (что, кстати, само по себе большая редкость), называет его “довольно беспомощным” (*Wilpert G. von. Deutschbaltische Literaturgeschichte. München, 2005. S. 93*).
- <sup>5</sup> Здесь и далее все даты по старому стилю (Швеция до конца XVII в. продолжала жить по юлианскому календарю, а окончательно перешла на григорианский календарь лишь в 1753 г.).
- <sup>6</sup> См. о них: *Wittrock G. Bielke, Gustaf // Svenskt biografiskt lexikon. Stockholm, 1924. Bd. 4: Berndes–Block. S. 231–233; Hildebrand B. von Essen, A. // Ibid. Stockholm, 1953. Bd. 14: Envalsson – Fahlbeck. S. 569–571; Soom A. von Krusenstiern, Philip // Ibid. Stockholm, 1975–1977. Bd. 21: Katarina–Königsmarck. S. 628–631. О фон Крузенштерне см. также: *Krusentiern B. von. Philip Crusius von Krusentiern (1597–1676): Sein Wirken in Livland als Rußlandkenner, Diplomat und Landespolitiker. Marburg an der Lahn, 1976; Dahlgren S. Philip Crusius von Krusenstiern in the Swedish embassy to Russia 1655–1658 // Die baltischen Länder und der Norden: Festschrift für Helmut Piirimäe / Hrsg. von M. Laur und E. Küng in Verbindung mit S.Ö. Ohlsson. Tartu, 2005. P. 172–193*.*
- <sup>7</sup> О политической ситуации в середине 1650-х годов в связи с русско-шведскими отношениями см.: *Форстен Г.В. Сношения Швеции и России во второй половине XVII века (1648–1700) // Журнал министерства народного просвещения. 1898. № 2. С. 228–277; № 4. С. 321–354; № 5. С. 48–80; Заборовский Л.В. Россия, Речь Посполитая и Швеция в середине XVII в.: Из истории международных отношений в Восточной и Юго-Восточной Европе. М., 1981; Кобзарева Е.И. Дипломатическая борьба России за выход к Балтийскому морю в 1655–1661 годах. М., 1998; *Kotljarchuk A. In the Shadows of Poland and Russia: The Grand Duchy of Lithuania and Sweden in the European Crisis of the mid-17<sup>th</sup> Century. Huddinge, 2006 (<http://www.diva-portal.org/su/abstract.xsql?dbid=973>)*. См. также новейшую публикацию материалов РГАДА и шведского Государственного архива, подготовленную Е.И. Кобзаревой и С. Дальгренем: *Русская и украинская дипломатия в международных отношениях в Европе середины XVII в. М., 2007. С. 9–136*.*
- <sup>8</sup> См. секретный королевский мемориал руководителям посольства от 3 июля 1655 г.: *Русская и украинская дипломатия... С. 58 (оригинал), 60 (рус. пер.)*.
- <sup>9</sup> См. итинерарий посольства: *Дневник Андерса Траны. 1655–1656 / Пер. со шв. А.М. Галиновой; сост., предисл., коммент. Г.М. Коваленко. Великий Новгород, 2007. С. 123*. Это издание содержит оригинальный текст и русский перевод (который, к сожалению, оставляет желать лучшего) дневника одного из двенадцати драбантов посольства – Андерса Траны (1621–?). Стоит подчеркнуть, что многие фрагменты дневника Траны являются на деле переводом соответствующих мест из знаменитого труда Адама Олеария, посетившего Россию в составе голштинских посольств в 1630-х гг., а затем в 1643 г. По-видимому, Трана был автором шведского перевода Олеария (см. подробнее: *Tarkiainen K. Se vanha vainooja: Käsitykset itäisestä naapurista Iivana Julmasta Pietari Suureen. Helsinki, 1986. S. 135–158*). Кроме текста Траны в указанном издании приводятся также отрывки из дневника другого, неизвестного участника посольства Г. Бьельке. Это перепечатка (в которой, к сожалению, опущены предисловие и комментарии) публикации начала XX в.: *Отрывки из шведского дневника времен царя Алексея Михайловича / Пер. и публ. В. Семенова // Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских. М., 1912. Кн. I, отд. III. С. 3–28 ([http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Skandinav/Sweden/Dnevnik\\_posolstva\\_1655/text.phtml?id=2509](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Skandinav/Sweden/Dnevnik_posolstva_1655/text.phtml?id=2509))*.

- <sup>10</sup> См. материалы этого посольства, члены которого позднее, уже в 1656 г., приняли участие в переговорах между представителями России и Речи Посполитой в Вильно: Русская и украинская дипломатия... С. 234–236, 239–252, 255–263 (публ. И. Шварц и К. Аугустиновича).
- <sup>11</sup> См. датированное 10 января 1656 г. письмо послов членам риксрода в Стокгольме: Там же. С. 74–77.
- <sup>12</sup> Там же. С. 120–123.
- <sup>13</sup> См., например: *Майерберг А.* Путешествие в Московию барона Августина Майерберга, члена императорского придворного совета, и Горация Вильгельма Кальвуччи, кавалера и члена правительственного совета Нижней Австрии, послов августейшего римского императора Леопольда к царю и великому князю Алексею Михайловичу, в 1661 году, описанное самим бароном Майербергом / Пер. А.Н. Шемякина. М., 1874. С. 171 (<http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Meierberg2/pred.phtml?id=845>) (по словам Майерберга, “Никон очень уж много давал воли своему жадному до новизны уму, почему и впутал своим опрометчивым советом в Шведскую войну Московию, уже замешанную, по его же настоянию, в Польскую”); Русская и украинская дипломатия... С. 128, 129 (письмо Г. Бьельке от 9 июля 1657 г.: “...все хотят мира, но никто не смеет стоять против патриарха”). См. также: *Лобачев С.В.* Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 170–171.
- <sup>14</sup> Кроме указанных в прим. 7 работ об отношениях России, Швеции и Речи Посполитой друг с другом в 1650-е годы см. также о русско-шведской войне 1656–1658 гг.: *Carlson M.* Ryska kriget 1656–1658. Stockholm, 1903; *Fagerlund R.* Kriget i östersjöprovinserna 1655–1661: Operationer och krigsansträngningar på en bikrigsskådeplats under Carl X Gustafs krig. Stockholm, 1979. S. 83–135 (Carl X Gustaf-studier. Bd. 7: Kriget på östfronten. D. 1); *Lappalainen J.T.* Finland och Carl X Gustafs ryska krig: Försvaret av den östra rikshalvan 1656–1658. Stockholm, 1979 (Carl X Gustaf-studier. Bd. 7: Kriget på östfronten. D. 2); *Коваленко Г.М.* Кандидат на престол: Из истории политических и культурных связей России и Швеции XI–XX веков. СПб., 1999. С. 91–99; *Малов А.В.* Русско-шведская война 1656–1658 гг. и военное строительство в России // Россия и Швеция в средневековье и новое время: архивное и музейное наследие: Докл. и сообщ. участников междунар. науч. конф., приуроченной к работе в Государственном Историческом музее выставки “Орел и лев. Россия и Швеция в XVII веке” 15–17 мая 2001 г. М., 2002. С. 126–149; *Курбатов О.А.* Русско-шведская война 1656–1658 гг.: проблемы критики военно-исторических источников // Там же. С. 150–166; *Андреев И.Л.* Алексей Михайлович. 2-е изд., испр. М., 2006. С. 294–315. О патриархе Никоне как вероятном инициаторе войны см.: *Лобачев С.В.* Указ. соч. С. 168–173.
- <sup>15</sup> Русская и украинская дипломатия... С. 120–121 (письмо Г. Бьельке от 20 марта 1656 г.). Об ограничениях свободы передвижения иностранных послов в России см.: *Юзефович Л.А.* Путь посла: Русский посольский обычай. Обиход. Этикет. Церемониал. СПб., 2007. С. 95–108.
- <sup>16</sup> См.: Riksarkivet. Stockholm (Государственный архив Швеции, далее: RA). *Muscovitica*. Vol. 46 (пагинация отсутствует).
- <sup>17</sup> Отрывки из шведского дневника... С. 13 (рассказ о чудотворце Антонии Римлянине, по легенде, приплывшем в Новгород на камне), 28 (спор Ю. Брандта и пристава о бритье бород).
- <sup>18</sup> См. подробнее: *Scheidegger G.* Das Weltbild des Jakov Zagrjažskij: Streiflichter aus einer schwedischen Quelle (1656–1658) // “Primi sobran’ e pestrykh glav”: Slavistische und slavenkundliche Beiträge für Peter Brang zum 65. Geburtstag /

- Hrsg. von C. Goehrke et. al. Bern, 1989. S. 685–702; *Eadem*. Perverses Abendland – barbarisches Russland: Begegnungen des 16. und 17. Jahrhunderts im Schatten kultureller Missverständnisse. Zürich, 1993. S. 125, 206, 244 и др.
- <sup>19</sup> См. письмо Г. Бьельке от 10 июля 1656 г. с изложением обстоятельств взятия посольства под стражу: Русская и украинская дипломатия... С. 123–126. См. также: Дневник Андерса Траны. С. 74–79. Г.В. Форстен отмечает, что послы перевели на двор полковника Берендта Рильсека (*Форстен Г.В.* Указ. соч. С. 265).
- <sup>20</sup> О тяготах “московитского плена” и возвращении посольства домой см.: *Соловьев С.М.* Соч.: В 18 кн. М., 1991. Кн. VI: История России с древнейших времен. Т. 11–12. С. 59–61; Русская и украинская дипломатия... С. 126–132 (письма Г. Бьельке от 9 и 31 июля 1657 г.); *Форстен Г.В.* Указ. соч. № 2. С. 231–277; *Krusentiern B. von*. Op. cit. S. 63–67; *Dahlgren S.* Op. cit. P. 182–193.
- <sup>21</sup> *Nordwall J.E.* Svensk-ryska underhandlingar före freden i Kardis (1658–61). Uppsala, 1890; *Кобзарева Е.И.* Указ. соч. С. 191–229.
- <sup>22</sup> Правда, судя по обращению нескольких из упомянутых в этом списке лиц, они все еще не получили обещанной компенсации, по крайней мере, в начале 1660-х годов (недатированное письмо на имя короля написано уже после смерти Бьельке, последовавшей в 1661 г.): RA. Muscovitica. Vol. 49 (пагинация отсутствует; копия списка Бьельке приложена к этому письму).
- <sup>23</sup> *Fechner A.W.* Ein neuentdeckter livländischer Dichterling // *Baltische Monatsschrift*. Riga, 1885. Вв. 32. S. 427–437. В статье также опубликованы некоторые фрагменты из первой книги поэмы.
- <sup>24</sup> *Unbemannte Gedult*. S. 366, 411.
- <sup>25</sup> *Ibid.* S. 82.
- <sup>26</sup> *Fechner A.W.* Op. cit. S. 434–435. Ср., однако, отношение фон Крузенштерна к Лифляндии как к родине, хотя сам он родился в Германии (см. ниже прим. 71).
- <sup>27</sup> *Bygdén L.* Op. cit. Sp. 690. Автор ссылается на рукописные пометы на экземпляре “Непокоренного терпения” из Королевской библиотеки в Стокгольме.
- <sup>28</sup> Так автор “Непокоренного терпения” именуется в шведской национальной библиографической базе данных: <http://libris.kb.se/bib/2516529?vw=full>.
- <sup>29</sup> Так, прилагательное “kraus” (кудрявый, курчавый, завитой) в нижненемецком превращается в “kruus”: *Adelung J.Ch.* Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Leipzig, 1796. Вв. 2. S. 1758 (<http://www.zeno.org/Adelung-1793>).
- <sup>30</sup> *Bygdén L.* Op. cit. Sp. 690.
- <sup>31</sup> Здесь я должен исправить еще одну свою ошибку – неоправданное отождествление Крауса с Кристофером Краузе, шведским дипломатом, принимавшим участие в Валиесарских переговорах с русскими представителями в 1658 г.: *Толстиков А.В.* Русское православие в политике и политической риторике Швеции (первая половина XVII в.): Дис. ... канд. ист. наук. М., 2002. С. 81, 83. Известно, что в конце ноября – начале декабря 1656 г., когда Краус находился в Москве, Краузе по поручению ливляндского генерал-губернатора Магнуса Делгарди вел в Курляндии переговоры с А.Л. Ординым-Нащокиным (см.: *Кобзарева Е.И.* Указ. соч. С. 140). Очевидно, речь идет о двух разных людях.
- <sup>32</sup> *Unbemannte Gedult*. Vorrede. (Поскольку пагинация в предисловии отсутствует, здесь и далее ссылка дается на этот раздел в целом, без указания страниц.)
- <sup>33</sup> *Fechner A.W.* Op. cit. S. 435.
- <sup>34</sup> *Unbemannte Gedult*. S. 97–349.

- <sup>35</sup> В дальнейшем, говоря о “Непокоренном терпении”, я буду иметь в виду прежде всего первую книгу поэмы.
- <sup>36</sup> Unbemannte Gedult. S. 9.
- <sup>37</sup> См.: Юзефович Л.А. Указ. соч. С. 90.
- <sup>38</sup> Unbemannte Gedult. S. 10.
- <sup>39</sup> Ibid. S. 87.
- <sup>40</sup> *Kelch Ch.* Liefländische Historia, oder Kurtze Beschreibung der Denkwürdigsten Kriegs- und Friedens-Geschichte Esth- Lief- und Lettlandes... Reval, 1695. S. 569 (<http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=47850&dirds=1&tab=1>); *Lünig J.Ch.* Theatrum Ceremoniale Historico-Policum, Oder Historisch- und Politischer Schau-Platz Aller Ceremonien, Welche bey Päbst- und Käyser-, auch Königlichen Wahlen und Crönungen... Ingleichen bey Grosser Herren und dero Gesandten Einholungen... beobachtet werden. Leipzig, 1719. Bd. I. S. 646 (<http://diglit.uni-heidelberg.de/diglit/drwLuenig1719>). С. Дальгрэн, отмечая, что эпизод с падением пристава вошел в книгу Люнига, ошибочно полагает, что речь идет о встрече послов на въезде в Москву (*Dahlgren S.* Op. cit. P. 179).
- <sup>41</sup> Unbemannte Gedult. S. 11, 16, 17.
- <sup>42</sup> Ibid. S. 18, 88.
- <sup>43</sup> Ibid. S. 21, 22, 89.
- <sup>44</sup> Ibid. S. 22, 89.
- <sup>45</sup> Ibid. S. 20–21.
- <sup>46</sup> Ibid. S. 23–32.
- <sup>47</sup> Ibid. S. 42.
- <sup>48</sup> Ibid. Vorrede, s. 79, 94.
- <sup>49</sup> См.: Tarkiainen K. De ryska “nationalegenskaperna” enligt svensk uppfattning i början av 1600-talet // Historiska och litteraturhistoriska studier. Helsingfors, 1973. B. 48. S. 18–61; Коваленко Г.М. Указ. соч. С. 165–177.
- <sup>50</sup> Unbemannte Gedult. S. 13–15, 19.
- <sup>51</sup> См. подробнее: Толстиков А.В. Русское православие в шведской внешнеполитической риторике и пропаганде в первой половине XVII в. // Всемирная история: Сб. статей молодых ученых. М., 2002. С. 62–83.
- <sup>52</sup> Unbemannte Gedult. S. 14–15, 88.
- <sup>53</sup> Ibid. Vorrede.
- <sup>54</sup> Ibid. S. 62.
- <sup>55</sup> Ibid. S. 91.
- <sup>56</sup> Между прочим, известный шведский историк и библиограф Карл Густав Вармхольц (1710–1784), которому было известно о существовании “Непокоренного терпения”, считал упомянутые ошибки доказательством нешведского происхождения анонимного автора: *Warmholtz C.G.* Bibliotheca historica sueo-gothica; eller förteckning uppå så väl trykte, som handskrifne böcker, tractater och skrifter, hvilka handla om svenska historien, eller därutinnan kunna gifva ljus; med critiska och historiska anmärkningar. Uppsala, 1817. D. 14. S. 92 ([http://books.google.com/books?id=s-0tAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs\\_summary\\_r&cad=0](http://books.google.com/books?id=s-0tAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_summary_r&cad=0)).
- <sup>57</sup> Unbemannte Gedult. S. 76–85, 94–96.
- <sup>58</sup> О похожей на приключенческий роман жизни принца Густава см.: *Biaudet H.* Gustaf Eriksson Vasa prince de Suède: Une énigme historique du 16e siècle. Genève, 1913; *Arnell S.* Karin Månsdotter: Tolv kapitel om en drottning och hennes tid. Stockholm, 1951. S. 76–77, 86–87, 130–131, 156–168, 175–179; *Boras Z.* Gustaw Eryksson Waza i jego żywot tułaczy. Poznań, 1985; *Богданов А.П.* Свидетельства об авторе и героях книги // *Вельтман Е.И.* Приключения королевича Густава

- Ириковича, жениха царевны Ксении Годуновой. М., 1992. С. 21–55; *Коваленко Г.М.* Указ. соч. С. 41–46.
- <sup>59</sup> *Юстен П.* Посольство в Московию, 1569–1572 гг. / Пер. с фин. Л.Э. Николаева. СПб., 2000.
- <sup>60</sup> *Ульфельдт Я.* Путешествие в Россию / Отв. ред. Дж. Линд, А.Л. Хорошкевич; Пер. Л.Н. Годовиковой; Ред. пер. В.В. Рыбаков. М., 2002.
- <sup>61</sup> *Unbemannte Gedult.* S. 83–84.
- <sup>62</sup> См.: *Thou J.A., de.* Iac. Aug. Thuani Historiarum sui temporis. P., 1604. Pars I; 1606. Pars II; 1607. Pars III; 1608. Pars IV; *Рюссов Б.* Ливонская хроника // Сборник материалов и статей по истории Прибалтийского края. Рига, 1879. Т. II. С. 159–352 (<http://www.vostlit.info/Texts/rus12/Russow/titel.phtml?id=1283>); *Буссов К.* Московская хроника. 1584–1613. М.; Л., 1961 (<http://www.vostlit.info/Texts/rus13/Bussow/pred.phtml?id=210>); *Петрей П.* История о великом княжестве Московском // О начале войн и смут в Московии. М., 1997. С. 153–472 (<http://www.vostlit.info/Texts/rus9/Petrej2/vved.phtml?id=1090>).
- <sup>63</sup> *Unbemannte Gedult.* Vorrede.
- <sup>64</sup> *Ibid.* S. 5–6.
- <sup>65</sup> *Ibid.* S. 35.
- <sup>66</sup> *Ibid.* S. 96.
- <sup>67</sup> *Tarkiainen K.* Se vanha vainooja. S. 157.
- <sup>68</sup> *Unbemannte Gedult.* S. 24.
- <sup>69</sup> *Ibid.* S. 86.
- <sup>70</sup> *Cordt B.* Philipp Crusius von Krusenstiern. Ein rehabilitirter baltischer Dichter. Dorpat, 1887; *Dahlgren S.* Op. cit. P. 189–191. Небольшой отрывок из поэмы фон Крузенштерна был еще в начале XVIII в. включен Кельхом в продолжение его “Лифляндской истории”, которое, однако, было издано лишь в XIX в. (*Cordt B.* Op. cit. S. 4).
- <sup>71</sup> Любопытно, что, как подчеркивает С. Дальгрэн (*Dahlgren S.* Op. cit. P. 189), фон Крузенштерн, родившийся в Германии (в Айслебене) и служивший голштинскому герцогу, а затем шведскому королю, называет своей родиной именно Лифляндию (с 1639 г. фон Крузенштерн жил в Ревеле).
- <sup>72</sup> *Fechner A.W.* Op. cit. S. 436–437; *Cordt B.* Op. cit. S. 2–11.
- <sup>73</sup> *C. Bussovii Chronicon // Rerum rossicarum scriptores exterii.* Сказания иностранных писателей о России. СПб., 1851. Т. 1. С. 105–110, 135–136 (собственно lamentация, текст которой в русском переводе отсутствует) (<http://books.google.com/books?id=BBc8AAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=ru>); *Буссов К.* Указ. соч. С. 169–174.
- <sup>74</sup> *Klagodikt över en svensk beskiknings lidanden i Ryssland under åren 1569–1572 // Historisk tidskrift.* 1888. N 1. S. 79–89. Интересно, что к сочинению приложен список имущества, которое было отнято у Шуберта. Перепечатку оригинального текста (включая список имущества) и выполненный Л.М. Николаевой русский перевод (к сожалению, с некоторыми лакунами) см. в изд.: *Юстен П.* Указ. соч. С. 186–207.
- <sup>75</sup> См. об этом жанре: *Wiegand H.* Hodoeporica: Zur neulateinischen Reisedichtung des sechzehnten Jahrhunderts // *Der Reisebericht: Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur / Hrsg. von P.J. Brenner.* Frankfurt. M., 1989. S. 117–139 (книга того же автора осталась мне, к сожалению, недоступной: *Idem.* Hodoeporica. Studien zur neulateinischen Reisedichtung des deutschen Kulturraumes im 16. Jahrhundert: Mit einer Bio-Bibliographie der Autoren und Drucke. Baden-Baden, 1984); *Krzywy R.* Od hodoeporikonu do eposu peregrynackiego: Studium z historii form literackich. W-wa, 2001.

- <sup>76</sup> *Wiegand H.* *Nodoerogica.* S. 120.
- <sup>77</sup> См. публикацию подстрочного перевода А.А. Севастьяновой и поэтического переложения В.Н. Козлякова в изд.: *Горсей Дж.* Записки о России. XVI – начало XVII в. М., 1990. С. 245–275.
- <sup>78</sup> О Флеминге см.: *Алексеев М.П.* Немецкий поэт в Новгороде XVII века // Известия АН СССР. VII сер. Отд. общественных наук. М.; Л., 1935. № 6. С. 539–572; *Он же.* Пауль Флеминг в Москве и на Волге // Дипломаты-писатели; писатели-дипломаты. СПб., 2001. С. 29–58 (первая публикация статьи, написанной в 1927–1930 гг.); *Володарский В.М.* Пауль Флеминг – первый немецкий автор сонетов о Московии // Россия и Германия. М., 2007. Вып. 4. С. 9–21.
- <sup>79</sup> *Krzywu R.* Op. cit. S. 194–201. Сохранившийся не полностью текст прозаического дневника посольства был опубликован на русском языке в переводе И. Шпилевского: *Пельгржимовский-Пелеш И.* Описание посольства Льва Сапеги в Москву в 1600 году / Журнал Министерства народного просвещения. 1850. Ч. LXVIII. Отд. II. С. 91–122 (<http://www.vostlit.info/Texts/rus14/Peles/text.phtml?id=1078>).
- <sup>80</sup> *Михайлов А.В.* Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // *Михайлов А.В.* Языки культуры: Учебное пособие по культурологии. М., 1997. С. 120–121.
- <sup>81</sup> Там же. С. 126–127.

## ИСТОРИК И ВРЕМЯ

---

### ПИСЬМО В.Я. ПРОППА И.П. ЕРЁМИНУ О “ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ”

В.Я. Проппа и выдающегося исследователя древнерусской литературы Игоря Петровича Ерёмину (1904–1963) связывала не только многолетняя совместная работа на филологическом факультете Ленинградского университета, но и взаимная человеческая симпатия и определенная общность научных устремлений. Научная биография Проппа складывалась, как известно, нелегко, и Ерёмин в качестве заведующего кафедрой русской литературы приложил много усилий для издания его книг “Русский героический эпос” (1955) и “Русские аграрные праздники” (1963), выступив в качестве их ответственного редактора. В.Я. Пропп в свою очередь принял участие в подготовке посмертно изданных “Лекций по древней русской литературе” И.П. Ерёмину (1968). О многом говорит и запись в дневнике Проппа: “Только у гроба Ерёмину, когда говорил речь, перед всем факультетом разрыдался”<sup>1</sup>.

Публикуемое письмо В.Я. Проппа посвящено книге И.П. Ерёмину о “Повести временных лет”<sup>2</sup>. В этой книге И.П. Ерёмин исследовал особенности восприятия мира и истории летописцем, нашедшие выражение в художественной организации и стиле летописи. “Повесть временных лет” как произведение литературное в ряде случаев резко отклоняется от того, что в нашем сознании уже давно успело отложиться как некая “норма”, – уводит нас в мир какого-то особого своего художественного измерения, – мир, в котором многое для нас, людей XX века, загадочно, “странно”, “непонятно”, – писал И.П. Ерёмин<sup>3</sup>. При этом он вступил в полемику с крупнейшими исследователями русских летописей в XX в. А.А. Шахматовым и М.Д. Присёлковым, рассматривавшими летописи преимущественно как памятники политической борьбы и построившими в соответствии с этим общую историю русского летописания. “Из истории нашей умственной жизни рукою А.А. удален надуманный и пустой образ летописца-монаха, далекого от жизни и мирской суеты. Летописи встали перед нами как памятники страстной политической борьбы, а летописцы являются участниками ее или перьями в руках главнейших политических деятелей”, – говорил М.Д. Присёлков<sup>4</sup>. “Каждая летопись представляла собою не случайный набор записей по годам, а единый, цельный



труд, преследовавший определенные политические цели”, – утверждал Д.С. Лихачёв<sup>5</sup>.

Напротив, И.П. Ерёмин не менее убежденно и выразительно писал: “Решительному пересмотру подлежит, по моему мнению, и самый образ летописца, утвердившийся в нашей науке <...> – многоопытного литературного чиновника “политической канцелярии” князя, его официозного апологета и послушного исполнителя его поручений по части идеологической “обработки” общественного мнения, образ этот – у Шахматова он уже отчетливо намечен – был окончательно впоследствии дорисован последователями А.А. Шахматова <...> Прожженный политикан, хитрый дипломат, в руках которого история – послушный материал, из которого можно слепить что угодно, – таков летописец у М.Д. Присёлкова <...> Этот летописец – весь из того искусственного мира, им же, М.Д. Присёлковым, и построенного. Действительный летописец, каким он рисуется нам на основе реально дошедшего до нас текста “Повести временных лет”, ничего общего с ним не имеет; он неизмеримо проще, он не так хитер, не так обуреваем “политическими страстями”, как в этом пытаются нас уверить; он, вопреки господствующему мнению, гораздо ближе к пушкинскому Пимену; “не мудрствуя лукаво”, правдиво описывал он все, что знал, что считал необходимым рассказать”<sup>6</sup>. Специфику летописного видения истории и литературного оформления летописей Ерёмин связывал с особенностями мышления и отношения к миру средневекового автора. Книга Ерёмина завершалась выводом: «Художественные “загадки” летописного повествования носят характер внутренне-закономерной системы и, следовательно, могут и должны рассматриваться как исконное свойство “Повести временных лет”, как прямое отражение своеобразной “неэвклидовой геометрии” его, летописца, не только исторического, но и художественного мышления, – его стилях»<sup>7</sup>.

Не останавливаясь здесь на историографической судьбе концепции И.П. Ерёмина, отметим только, что многие выдающиеся продолжатели шахматовской традиции ее не приняли. Так, Д.С. Лихачёв, воздавая должное Ерёмину как ученому, замечал: «Я не могу <...> согласиться с его характеристикой “Повести временных лет” как продукта особого мышления ее составителя»<sup>8</sup>. Крупный историк русского летописания Я.С. Лурье следующим образом пояснял свое неприятие ерёминского подхода: “Говоря о современном восприятии истории прошлого, историки и литературоведы часто противопоставляют ментальность людей древности и средневековья мышлению современных людей. Автор отнюдь не склонен к такому противопоставлению. Несомненно,

что сведения о мире и воззрения людей давно прошедшего времени отличаются от тех, которые свойственны нам. Люди средневековья не всегда различали предания и действительные факты. Они с доверием принимали легенды. Однако их основной понятийный аппарат, судя по всем источникам, принципиально не отличался от нашего”<sup>9</sup>.

Однако установка и методы И.П. Ерёмина оказались созвучны и близки В.Я. Проппу, который по праву увидел в нем союзника в подходе к ряду научных вопросов. Еще в “Морфологии сказки” Пропп замечал: “Возведение рассказа к исторической действительности без рассмотрения особенностей рассказа как такового приводит к ложным заключениям”<sup>10</sup>. Впоследствии, в книге “Русский героический эпос” Пропп полемизировал с “исторической школой” в изучении русского эпоса, которая искала в сюжетах и персонажах былин прежде всего отражение реальных исторических событий. Эпос, в том числе и русский, по убеждению Проппа, возник в “догосударственную эпоху”, и хотя “киевский период и период феодальной раздробленности наложили свои яркий отпечаток на развитие русского эпоса”<sup>11</sup>, последний представляет собой чрезвычайно сложное и многослойное образование, и в принципе неверно рассматривать его как “историю, рассказанную народом” (выражение Б.Д. Грекова). Пропп оспаривал, в частности, истолкование борьбы с чудовищами и змеями как борьбы с иноземными захватчиками и отождествление былинных героев с летописными (даже если они носят одинаковые имена). Такого рода тенденцию псевдоисторизации былин он критиковал и у дореволюционных ученых, и у советских, в том числе таких влиятельных, как Б.Д. Греков и Д.С. Лихачёв. Особенно острый, прямо-таки убийственный характер носил его позднейший ответ Б.А. Рыбакову<sup>12</sup>, обвинившему Проппа в том, что он “дезориентирует советскую историческую науку”<sup>13</sup>. И хотя книга В.Я. Проппа о русском эпосе была написана после рассматриваемого письма к Ерёмину, едва ли можно сомневаться, что основные ее идеи были выношены автором гораздо раньше. Всесторонняя оценка этой работы Проппа, написанной в самые тяжелые для науки послевоенные сталинские годы, оставившие свой след не только в ее фразеологии и стиле, не может быть дана здесь. Насколько известно, далеко не все ее положения и выводы принимаются современными последователями и продолжателями Проппа. Это не относится, однако, к критике мнимого “историзма” в подходе к былинному эпосу.

В публикуемом письме к Ерёмину обращают на себя внимание следующие слова: «В “Повести” есть вещи, которые я до Вас считал специфически фольклорными. Вы увидели их в летопи-

си и заставили меня передумать некоторые из своих убеждений. На Вашей книге я увидел: есть какие-то, вероятно, очень простые в своей основе мыслительные категории, которые определяют собой решительно все. Они еще не найдены». Пропп пытался формулировать некоторые черты ментальности, проявившиеся как в русском фольклоре, так и в летописях. Возможно, что работа Проппа о русском эпосе могла бы получить несколько иные акценты и заострение, если бы она создавалась в других условиях, и его письмо к Ерёмину способно дать известное представление об этом.

Думается, что и И.П. Ерёмин, и В.Я. Пропп должны занять свое место в ряду российских ученых, которые занимались изучением истории ментальности в те годы, когда эта дисциплина еще далеко не конституировалась как важная область исторической науки<sup>14</sup>.

И еще об одном. Однажды в 1950-е годы Б.М. Эйхенбаум сказал критику и литературоведу П.П. Громову: «А вы лирик и... мистик»<sup>15</sup>. Читая письмо В.Я. Проппа к И.П. Ерёмину, мы убеждаемся, что автор «Морфологии сказки», ревнитель строгих и точных научных методов, сам себя называвший классификатором и систематизатором<sup>16</sup>, превыше всего ставивший в науке логичность анализа и полноту охвата материала и не раз обвинявшийся в чуть ли не в «инженерном» подходе к духовному творчеству<sup>17</sup>, тот, кого признают предшественником и даже классиком структурализма, был «лириком и мистиком» (последнее, разумеется, не в плане мистических доктрин какой-либо конфессии). Это не будет неожиданным для тех, кто знает вышедшую несколько лет назад книгу «Неизвестный Пропп»<sup>18</sup>.

Письмо В.Я. Проппа печатается по автографу, хранящемуся в фонде И.П. Ерёмина в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в Петербурге<sup>19</sup>.

*В.Я. Пропп – И.П. Ерёмину*

⟨1947⟩<sup>20</sup>

Дорогой Игорь Петрович!

Уже давно я собирался написать Вам, но, узнав, что Вы тяжело заболели, решил пощадить Вас. Потом прослышал, что Вам стало лучше, но я завертелся во всяких делах, и не было возможности сосредоточиться. Сейчас я на даче, один с сыном, сижу спокойно у окна, гляжу на Разлив, могу и подумать, пошевелить мозгами и пером.

Вы ждете “отзыва”? Его не будет. Будет гораздо лучше. Я хочу поделиться с Вами теми мыслями, которые возбудила во мне Ваша книга. Значит, она плодотворна, она будит мысль, потому что в ней есть мысль. Летописи я не знаю. В свое время, студентом 1-го или 2-го курса, прочел целиком “Повесть” и с тех пор – ни разу. Но смутно люблю ее (больше, чем “Слово о п[олку] Иг[оре]”), она для меня – свое и живое. И значит я не судья. Но мне близок Ваш метод, и тут я, хотя и из своего угла, но могу судить.

Первое, что ощущаешь, читая Ваш труд, это удовольствие от ее простого, хорошего языка, от Вашего стиля. Я бы хотел писать так, как Вы. Язык отточен, потому что отточена мысль. Вы философ, каких я люблю. Вы мыслите **материалом**. Этого никогда не поймет, например, Реизов<sup>21</sup>, которого лично я очень люблю, но способ мышления и письма которого я не люблю. Он “мыслит мнениями” – и я теряюсь и не могу следить (см. его книгу о Бальзаке, где Бальзака, по-моему, нет)<sup>22</sup>.

Во-первых, конечно, летописец не дипломат и не княжеский историограф и пр. Когда прочитал, что Вы сближаете его с пушкинским Пименом, я подпрыгнул от радости. То, что Пушкин понимал гениальной интуицией, Вы подтверждаете путем анализа. Он “земля Русская”.

Об этом и будет моя основная мысль.

В “Повести” есть вещи, которые я до Вас считал специфически фольклорными. Вы увидели их в летописи и заставили меня передумать некоторые из своих убеждений. На Вашей книге я увидел: есть какие-то, вероятно очень простые в своей основе мыслительные категории, которые определяют собой решительно всё. Они еще не найдены. Но одна из них у Вас найдена. Это – отношение множества к единству. На некоторой стадии сознания, условно “фольклорной” или “подобно эпической”, или, как хотите, нет единства в мысли, хотя оно дано в непостигнутом опыте. Нет единого времени. Есть множество эмпирически постигаемых времен. “Единство времени” античного театра и есть именно отсутствие единства, тогда как наше дробление на акты есть результат постигаемого единства.

В пространстве: нет единого пространства, космоса, есть множественность всяких миров (марровское “космическое сознание” есть чистейшая фикция). В политике: есть люди, раздираемые распрями, враждующие, отделяющие свои охотничьи уголья. Они говорят на одном языке, и в будущем это народ, но подобное сознание требует веков для своего пробуждения. В эпосе: есть множество сюжетов, и до некоторой поры – нет центрального героя, нет “циклизации”. Но вместе с тем эти разрозненные сюжеты со-

ставляют потенциальную эпопею, которая народом никогда не создается, но которая может быть создана. В языке: нет подчинения, есть нанизывание. И т.д.

Вы сами отнесете сюда летопись. У Вас уже сделано все, чтобы ее объяснить. Она имеет зернистое строение, как гранит, где каждый хрусталик – год, и эти годы не согласованы и полны противоречий. У Вас это показано с предельной ясностью.

Но самое интересное в том, что летопись уже показывает удивительное преодоление всей этой системы. Она раздираема борьбой и полна противоречий иного рода. В мире нет единства, и в князьях нет согласия. Но единство есть, и это единство именуется богом<sup>23</sup>.

Бог – не моральная категория. Бог есть именно воплощение той святой для летописца идеи, составляющей основное содержание всей летописи и стоящей в полном противоречии со всей формой его мышления. Политически это – идея единого государства, не раздираемого никакими распрями. Всякое преступление, совершаемое во имя этой идеи, уже не есть преступление. И значит Бог – не моральная и не религиозная категория, а только религиозная форма категории иного порядка. И уж конечно – летописец не идеолог феодализма; бессмысленность такого утверждения из Вашей работы полностью явствует. Но это противоречие в “Повести” в точности отражает политические противоречия. При родовом строе единства нет совсем. При племенном уже нет тотемов лягушки, совы или ящерицы, а есть поляне, древляне и другие, не составляющие государства. Но Русь XI века уже была государством. В этом государстве действуют две силы: центробежные, собственно антигосударственные, и центростремительные, представленные великим князем стольно-киевским и “верой православной”. В этом смысле летопись выражает то же, что Илья Муромец, который стоит за великого князя и “веру”. Отсюда Вы видите, как глубоко ошибается Лихачёв, считающий, что летопись отражает какое-то “родовое” предание и что здесь связь ее с фольклором<sup>24</sup>.

Но это значит, что в одном я с Вами разойдусь: мысль о “земле Русской” никак не может быть мыслью о прошлом. У Вас летописец выглядит немножко ретроградом, желающим повернуть колесо истории вспять. Возможно, что мечта о прошлом есть только способ выражения мечты о будущем. Но объективно летописец представляет здоровую и новую, зарождающуюся государственную идею, вырастающую из своей противоположности – из княжеских усобиц и войн, из феодального разложения.

## 8.VI

Приехал вчера в город и растерял все мысли и потерял эпическое спокойствие. Поэтому буду краток.

Еще о формах сознания. За преступлением следует кара: зачатки причинно-следственного мышления в моральной окраске. То же, что с Богом в сознании единства. Сознание времени: важнейшая из всех категорий именно для летописи. Как изображаются одновременно происходящие события? (закон хронологической несовместимости)<sup>25</sup>.

Летопись во всем содержит свое собственное противоречие. Это относится к категории, которую я не умею определить, но которую я назвал бы “чувством действительности”, а значит она историческое сознание. Вы склонны отрицать его у летописца, и, конечно, Вы правы. Но оно не начисто отсутствует. Я не мог следить за некоторыми приводимыми Вами данными, не зная родословной князей. Исторического сознания еще нет, но оно все же уже есть.

То, что вы называете народно-эпической и агиографической стилизацией, есть не стилизация, а единосушие.

Простите, дорогой Игорь Петрович, если утомил Вас. Скорее исцеляйтесь. Передайте мой сердечный привет Берте Григорьевне<sup>26</sup>. Слухами земля полнится, и я уже слышал о ее блестящей защите<sup>27</sup>.

Никак не могу умолкнуть. Еще в одном вижу в Вас союзника. “Сюжет” не есть единица ни творчества (литературного или фольклорного), ни изучения. До сих пор всегда изучали все по сюжетам, в том числе и “С[лово] о п[олку] И[горе]”<sup>28</sup>. Дело не в сюжетах. А вот в чем – это-то и надо угадать. Вы в своей книге так же “бессюжетны”, как я в своей. Мы с Вами “надсюжетны”<sup>28</sup>.

<sup>1</sup> Неизвестный В.Я. Пропп. СПб., 2002. С. 307.

<sup>2</sup> Еремин И.П. “Повесть временных лет”. Проблемы ее историко-литературного изучения. Л., 1946 (на обложке: 1947).

<sup>3</sup> Там же. С. 3.

<sup>4</sup> Цит. по: Лурье Я.С. Изучение русского летописания // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1968. Т. 1. С. 5–6.

<sup>5</sup> Лихачёв Д.С. Культура Руси эпохи образования русского национального государства. Л., 1946. С. 59.

<sup>6</sup> Еремин И.П. “Повесть временных лет”. С. 36–38.

<sup>7</sup> Там же. С. 91.

<sup>8</sup> Лихачёв Д.С. Об Игоре Петровиче Еремеине // Еремин И.П. Литература древней Руси. Этюды и характеристики. М.; Л., 1966. С. 7.

<sup>9</sup> Лурье Я. Россия древняя и новая. СПб., 1997. С. 16–17.

<sup>10</sup> Пропп В.Я. Морфология сказки. Л., 1928. С. 24.

<sup>11</sup> Пропп В.Я. Русский героический эпос. Л., 1955. С. 57.

- <sup>12</sup> *Пропт В.Я.* Об историзме русского эпоса (Ответ академику Б.А. Рыбакову) // Русская литература. 1962. № 2. С. 87–91. Ср.: *Он же.* Об историзме русского фольклора и методах его изучения // Уч. зап. ЛГУ. Сер. филол. наук. Л., 1968. Вып. 72. С. 5–25.
- <sup>13</sup> *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 43. Полемика с Проппом проходит через всю книгу Рыбакова, первоначальный вариант которой был опубликован в журнале “История СССР” в 1961 г.
- <sup>14</sup> Интересно, что книга И.П. Ерёмкина привлекла внимание Б.М. Эйхенбаума, который, по-видимому, принял ее концепцию и проанализировал “модификации” описанного Ерёмкиным летописные стили у Л.Н. Толстого и М.Е. Салтыкова-Щедрина. См.: *Эйхенбаум Б.М.* Черты летописного стиля в литературе XIX века // ТОДРЛ. М.; Л., Т. 14. С. 545–350. Вошло также в кн.: *Эшенбаум Б.* О прозе. Л., 1969. С. 371–379.
- <sup>15</sup> *Громов П.* Написанное и ненаписанное. М., 1994. С. 188.
- <sup>16</sup> Ср.: «Как-то В.Я. сказал мне: “Я неправильно выбрал свою специальность. Мне следовало стать биологом. Я люблю все классифицировать и систематизировать”» (*Мартынова А.Н.* Владимир Яковлевич Пропп. СПб., 2006. С. 173).
- <sup>17</sup> К.В. Чистов вспоминал, что в 1930-х годах в кругу М.К. Азадовского “говорили, что В.Я. Пропп изучение архитектуры как искусства подменяет инженерным трактатом о несущих балках конструкции или изучение человека как живого организма – рентгеновскими снимками или рассматриванием скелета”. (*Чистов К.В.* В.Я. Пропп – исследователь сказки // Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984. С. 14).
- <sup>18</sup> Другой “лирик и мистик”, выдающийся саратовский литературовед А.П. Скафтымов, работу которого 1924 г. о былинах высоко ценил Пропп, писал И.П. Ерёмину 15 мая 1947 г.: «Дорогой Игорь Петрович! Я прочитал Вашу книжечку о “Повести” с исключительным интересом. В Ваших задачах и способах исследования я нахожу для себя что-то очень близкое. Вы зажигаете свет изнутри, и все становится прозрачным, во всем виден один общий вяжущий смысл. В работах о “Слове” и о “Повести” Вы осуществляете победу и над нашим “фрагментарным” мышлением» (ОР РНБ. Ф. 1111. Д. 195. Л. 1).
- <sup>19</sup> Там же. Д. 190. Л. 1–10.
- <sup>20</sup> Датируется по содержанию и контексту.
- <sup>21</sup> Б.Г. Реизов (1902–1981) литературовед, профессор ЛГУ, специалист по французской литературе XIX в.
- <sup>22</sup> По-видимому, речь идет о книге: *Реизов Б.Г.* Творчество Бальзака. Л., 1939.
- <sup>23</sup> Ср. наблюдения о западных средневековых хрониках в кн.: *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919. С. 60–61 (и в целом глава “Universus mundus”).
- <sup>24</sup> См., например: *Лихачёв Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 101–102, 113, 126, 143.
- <sup>25</sup> Ср.: *Зелинский Ф.Ф.* Закон хронологической несовместимости и композиция Илиады // *Charisteria*: Сб. ст. в честь Ф.А. Корша. М., 1896. С. 101–121.
- <sup>26</sup> Жена И.П. Ерёмкина, химик.
- <sup>27</sup> Речь идет о защите Б.Г. Ерёмкиной докторской диссертации “Исследования в области растворимости газов”.
- <sup>28</sup> Ср.: *Пропт В.Ю.* Морфология сказки. Л., 1928. С. 14–24.

*Предисловие и публикация Б.С. Кагановича*

## О ТРАДИЦИОНАЛИЗМЕ.

*Доклад Н.А. Сидоровой на заседании  
сектора истории Средних веков  
Института истории АН СССР,  
1949 г.*

В “Одиссее-2007” была опубликована “Стенограмма объединенного заседания” медиевистов Института истории АН СССР и МГУ от 23 марта 1949 г., посвященная “борьбе с буржуазным космополитизмом”<sup>1</sup>. Об обнаружении текста стенограммы и его судьбе было сообщено в моем предисловии к публикации. Там же я писал, что вместе с этим документом мой учитель Анатолий Евсеевич Москаленко “раскопал” в мукулатуре некоторые другие материалы. Одним из них является доклад Н.А. Сидоровой в Институте истории. Анатолий Евсеевич хранил его вместе со стенограммой заседания от 23 марта. Судя по оформлению, эта машинопись представляет собой отрывок из другой, более поздней стенограммы заседания сектора. Проставленная на первой странице документа красным карандашом дата “Сентябрь 1948 г.” неверна: в тексте имеются ссылки на статьи в советской печати, опубликованные в январе–апреле 1949 г., на заседания с критикой “космополитов”, проходившие в марте и начале апреля того же года. Судя по пиетету, с которым докладчик относился к позорной кампании критики “буржуазного космополитизма”<sup>2</sup>, выступление Сидоровой относится к лету или осени 1949 г.

Красным карандашом написано и заглавие доклада “О традиционализме”. Оно отражает его преобладающую тематику, но в выступлении рассматриваются и некоторые другие вопросы, например, о состоянии критики и самокритики в секторе в связи с докторской диссертацией А.И. Неусыхина, которую, видимо, Н.А. Сидорова боялась допустить к изданию.

Обнаружение и сохранение доклада Н.А. Сидоровой – заслуга Анатолия Евсеевича Москаленко (1909–1984). 3 апреля 2009 г. исполнилось сто лет со дня рождения этого талантливого ученого и прекрасного преподавателя, увлеченного труженика науки, внесшего значительный вклад в подготовку медиевистов и славистов<sup>3</sup>. Ученик медиевиста Н.П. Грацианского (1886–1945), он по его приглашению после войны приехал в Москву, чтобы обсудить с учителем направление будущих исторических штудий, но попал только на похороны трагически погибшего профессора, тайна гибели которого так и осталась нераскрытой...

Анатолия Евсеевича как ученого и педагога хорошо помнят в Воронеже, где он работал в университете в 1947–1973 гг., где с



1968 г. заведовал основанной им кафедрой истории Средних веков и зарубежных славянских народов. Он хорошо известен медиевистам, славистам Москвы, куда переехал из Воронежа и где в последние годы жизни преподавал на кафедре истории южных и западных славян МГУ; его знали и общением с ним дорожили многие историки из других научных центров России и зарубежных славянских стран.

А.Е. Москаленко, если можно так выразиться, жил “внутри науки”: его интересовала и “кухня” историка, и особенно взаимоотношения в “историческом цехе”. Некоторое представление о критическом отношении Анатолия Евсеевича к властной “системе” своего времени дают краткие записи, которые ученый любил делать на книгах по ходу их чтения. В 1969 г., например, проштудировав первую часть книги В.П. Бузескула “Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века” (Л., 1929), он откликнулся на сообщение автора, что российские власти не разрешили Т.Н. Грановскому издавать журнал ввиду общей неблагоприятной обстановки “стеснения печатного слова” (с. 56), заметкой на полях: “Как у нас!” К тому же 1969 г. относятся маргиналии на книге “Двадцать пять лет исторической науки в СССР” (М.; Л., 1942). В предисловии к книге около фразы о построенном в СССР социалистическом обществе (с. 1) Анатолий Евсеевич задает едкий вопрос: “За 25 лет?” А заключая своим замечанием статью Е.А. Косминского “Изучение истории средних веков за 25 лет”, он оценивает ее как умную работу с интересными мыслями, но подчеркивает, что в ней “есть осторожность и дань времени, но последней чересчур в избытке”. “И главное, сам-то Е.А. думал иначе. Но что он мог поделывать?” – отмечает Москаленко (см. с. 215).

В июле 1980 г. ученый вновь вернулся к книге “Двадцать пять лет исторической науки...” После ее повторного просмотра он написал в конце текста: “Из этой книги хорошо видно, чему нас учили накануне войны и какими мы могли стать историками. После войны отрицательные явления в науке еще усилились, потому что мы превратили Сталина в полубога... Только после смерти Сталина пресс, душивший историческую науку, стал ослабевать, но до конца его так и не отпустили. А сейчас опять начали завинчивать”.

Ярким проявлением прессы, под который пытались загнать историческую науку власти и их “ученые” адепты, является публикуемый доклад. В нем Н.А. Сидорова по существу реанимирует вульгарно-социологические взгляды на историю, характерные для науки 1920-х гг., поскольку призывает подвергнуть критике все достижения дореволюционной медиевистики и византиноведения, поставив между советской и дореволюционной наукой не-

кую непереходимую грань. В духе своего времени автор требует заменить “тон личных переживаний, которые неуместны” в научных изданиях, и не отмечать “плохого” в научном творчестве, обрушивается на “порочные” статьи и выступления своих коллег, крупнейших советских медиевистов А.И. Неусыхина (1898–1969) и В.М. Лавровского (1891–1971).

Продолжая линию, намеченную критикой “космополитов”, Сидорова вновь реанимирует атмосферу напряженности и страха, нагнетает тревогу, мешает спокойной работе сотрудников кафедры. Публикуемый текст помогает отчетливее понять этот “подспудный” смысл публикуемого доклада.

Н.А. СИДОРОВА: Я думаю, что сегодняшнее заседание сектора является совершенно особенным заседанием, которого у нас до сих пор не было, и эта особенность объясняется тем общим положением, в котором сейчас находится Институт, и той оценкой, которую Институт и работы, выпущенные из стен Института, признанные порочными, находят со стороны общественности<sup>4</sup>.

Мы знаем, что в последнее время наша партия просматривала один участок идеологического фронта за другим. Мы знаем, что такой проверке и вскрытию крупнейших недостатков подверглись целый ряд областей и музыкальных, и искусствоведческих<sup>5</sup>. Все это нам очень хорошо знакомо. Сейчас речь идет о том, что партия начинает проводить проверку того фронта, на котором работаем мы, т.е. исторического фронта. И здесь уже по выступлениям в прессе, о которых вы знаете, видно, что у нас так же, как и у работников других областей, имеются колоссальные недостатки.

В чем сейчас кроется, если посмотреть в целом, наибольшая опасность, на что мы должны обратить наибольшее внимание?

Все мы работники истории средних веков, советские медиевисты, знаем, что в “Культуре и Жизни” была статья<sup>6</sup>. Огромные пороки были обнаружены в работе секторов новой и новейшей истории нашего Института. Все это вы, конечно, читали<sup>7</sup>.

Я думаю, не в такой мере, не в такой форме, но во всяком случае очень крупные недостатки мы можем обнаружить и у себя. Я много думала над работой нашего сектора (так же как и все здесь присутствующие) и над работой всех советских медиевистов.

Кто тот противник, на которого мы должны обратить особое внимание? Я думаю, что таким противником, таким врагом или тем явлением, с которым нам нужно бороться, в первую очередь является проникновение буржуазной идеологии в ряды советских историков, в их работы, в их труды. Это, как мне кажется,

является главной опасностью, и на эту опасность мы должны направить весь огонь нашего наступления.

Как обстоит дело у нас в секторе с этой опасностью? Можем ли мы считать, что мы являемся каким-то оазисом, который не имеет таких пороков, что в нашу среду не проникают буржуазные влияния, что у нас в этом смысле обстоит дело, может быть, более благополучно, чем в секторе той же новой истории или новейшей истории или в секторе истории СССР до XIX века, где очень сильно критикуют работу Веселовского<sup>8</sup> и Яковлева<sup>9</sup>.

Я думаю, что мы не можем стоять на такой точке зрения самоуспокоенности. И для того, чтобы перейти конкретно к делу, я скажу о некоторых явлениях, которые лично мне кажутся проникновением этой буржуазной идеологии в наши ряды.

Евгений Алексеевич здесь говорил о некоторых вещах, относительно которых я вполне с ним согласна<sup>10</sup>. Несомненно, мы не можем сказать, что мы в секторе по-партийному ставили те вопросы, какие должны были ставить, что у нас достаточно боевитости. Мы должны сказать, что у нас в секторе недостаточно научная самокритика и имеется целый ряд других крупнейших недостатков.

На всех недостатках я не буду останавливаться. Скажу только об одном, вернее о двух, на которые я обращаю свое внимание, а остальные товарищи, конечно, дополнят меня и скажут, что у них имеется на душе.

Прежде всего относительно наиболее яркой формы проникновения чуждой буржуазной идеологии в наши ряды. Мне кажется, это то, что я бы назвала теорией единого потока или традиционализма, если можно такой термин ввести. Вы знаете, что у нас на собраниях и на партийных собраниях, на которых мы несколько дней заседали, было очень неприятно то, что с трибуны партийного собрания наш сектор средних веков упоминался не однажды, не дважды, не трижды, а много раз, и это явление, о котором я говорила, т.е. теория единого потока также нашла осуждение со стороны выступавших. Что я разумею под этим термином?

Я не буду повторять то, что говорил Евгений Алексеевич. Если мы возьмем сборник "Средние века", там теория единого потока очень ясна. То, что написано там о Д.М. Петрушевском, лежит в этой плоскости<sup>11</sup>. И даже статья Евгения Алексеевича, как он сам говорил, имеет этот же недостаток неразграничения, неотграничения марксистской, советской, историографии от такого крупного историка, но историка-немарксиста, каким был Дмитрий Моисеевич. И статья А.И. Неусыхина, который здесь присутствует, является статьей порочной в том смысле, что она ориентирует читателя не на критику Дмитрия Моисеевича Петрушевского, а, наоборот,

на полное преклонение перед ним. Надо сказать, что я к Дмитрию Моисеевичу отношусь с огромным уважением за то ценное, что он дал в науке, но между тем я вижу все его большие недостатки. Статья Александра Иосифовича – вы все ее читали – написана в тоне личных переживаний, которые неуместны на страницах нашего журнала и идут по такой линии: это – учитель, и критиковать и толковать его в плохую сторону нельзя, и все, что у него есть плохого, – это все отметить и говорить только о хорошем.

Второй вопрос о “Византийском временнике”. Если вы возьмете первые странички “Византийского временника”, то вы увидите там то же самое: единое византиноведение, единая традиция от старых дореволюционных историков Византии вплоть до теперешнего времени. Там даже об Октябрьской революции упоминается в одной только фразе, в таком контексте, что Октябрьская революция прервала работу над византиноведением, и все. Больше об Октябрьской революции и советском византиноведении по существу ничего не говорится. Только сказано, что после Октябрьской революции наступил перерыв в византиноведении<sup>12</sup>. Это яркий пример того, когда наши историки поддаются буржуазным влияниям и протаскивают буржуазную идеологию в наши печатные труды.

Мне еще хочется на этом собрании назвать проф. Лавровского в этой же связи. Я неоднократно слышала выступления проф. Лавровского и его высказывания по поводу Савина. И все слышали то, как проф. Лавровский выступал публично. И я опять повторю, что лично я уважаю Савина как историка и очень ценю и рекомендую его студентам, но с известными оговорками. А проф. Лавровский стремится доказать, что Савин является марксистом, и утверждает, что Савин писал все свои работы под влиянием Маркса и что он является чуть ли одним из лучших последователей марксизма. И эту точку зрения проф. Лавровский проводит очень упорно и всегда ее защищает. Достаточно прочитать статью А.Н. Савина, его “Заметку о первоначальном накоплении капитала”<sup>13</sup>, – я не говорю о его других работах, – чтобы стало ясно, что А.Н. Савин стремился опровергнуть Маркса, что он не соглашался с марксистской концепцией.

Такой пиетет перед своими учителями, какой проявляют проф. Лавровский и Неусыхин, такая единая линия, такой единый поток, такая единая традиция всей русской историографии, которая подчеркивается в нашей продукции, мне кажется, является крупнейшим нашим пороком.

Я не буду говорить о том, – вы это прекрасно знаете, как проф. Лавровский выступает по поводу Р.Ю. Виппера<sup>14</sup>, когда каждая

мысль, очень часто парадоксальная, очень часто неверная с марксистской точки зрения, моментально подхватывается и начинает распространяться среди более молодого поколения.

Мы отлично понимаем, что Великая Октябрьская революция вспыхнула в нашей стране, что большевистская партия тоже сложилась у нас и что Октябрьская революция была подготовлена всем ходом предыдущего развития нашей страны. Но мы знаем также и то, что Социалистической революцией был создан новый рубеж в истории всего человечества. И поэтому мы никогда не можем вести единой линии от того, что было до Октября, к тому, что стало после Октябрьской революции. То же самое и в области, в которой мы занимаемся, мы никогда не можем утверждать того, что советская марксистская историография является продолжательницей дореволюционной историографии, или некоей стадией в общей школе русских историков, которых мы изучаем до настоящего времени и будем изучать еще дальше. Это не так. Наша историография – это особая историография. Это мы должны помнить и должны вести себя так, как подобает вести себя советским историкам. Историки-марксисты не могут проповедовать теории единого потока.

Несколько слов о научной самокритике в нашем секторе. Я скажу, что Евгений Алексеевич очень резко здесь говорил о самом себе, но все же я бы сказала, что о своих товарищах, о своих сотрудниках он не сказал так ясно, как он это сделал в отношении своих недостатков в работе. Мне бы хотелось услышать более ясное слово в этом отношении, потому что мне кажется, что в нашем секторе научная самокритика развита недостаточно и что это ведет к самоуспокоенности.

Могу привести один пример с диссертацией А.И. Неусыхина<sup>15</sup>. Я очень довольна, что здесь присутствует А.Д. Удальцов<sup>16</sup>. Вокруг этой диссертации было много разговора и много шума, особенно было много разговоров, вежливо выражаясь, закулисных, по поводу того, как диссертация прошла, была защищена и т.д., но обсуждения по существу этой диссертации все-таки не было. Не была обсуждена и политическая направленность этой диссертации, не было обсуждено и существо этой диссертации с точки зрения марксизма. Те обвинения, которые предъявил Александр Дмитриевич А.И. Неусыхину на публичном заседании во время защиты докторской диссертации, были настолько основательными, что меня, например, ответ А.И. Неусыхина нисколько не удовлетворил. Александр Дмитриевич его обвинил в том, что его диссертация противоречит в целом ряде вопросов нашей марк-

систской точке зрения. А.И. Неусыхин ответил блестяще и складно, но по существу никакого ответа не дал.

Мне кажется, сектор, который отдал эту работу в печать, все же должен был бы на этот счет поговорить и еще раз эту работу обсудить<sup>17</sup>. Александр Дмитриевич является самым крупным специалистом по этому вопросу. Он выступит здесь. Нужно, чтобы и руководство сектора сказало свое веское слово, чтобы все это не походило на разговоры где-то за стенами самого сектора.

Относительно работы сектора я скажу то же самое, что у нас недостаточно развернута самокритика. Нужно обсудить тома Всемирной истории, однако этого не делается. Не выступают ни А.Д. Удальцов, ни С.Д. Сказкин<sup>18</sup> по поводу общей концепции томов, которые они редактируют. Я понимаю, что концепция – это наша марксистская концепция, но как эта марксистская концепция преломляется в конкретном произведении – это надо было услышать от наших медиевистов. Ум хорошо, а десять умов, конечно, лучше, и, возможно, были бы найдены такие пороки, которые можно было бы исправить заранее, а не снимать тома во время печатания и не задерживать этим издательство.

Наконец, последний вопрос, на котором я хочу остановиться, это вопрос следующий. Мне кажется, что недостаточная партийность, недостаточная боевитость сектора, особенно сказывается на одном вопросе, который касается меня ближе, чем остальных. Я имею в виду вопрос о так называемых идеологических темах. Дело в том, что мы все отлично знаем, – мы все работаем на фронте медиевистики, – какую огромную роль в эпоху средних веков играла католическая церковь. Сейчас, когда Ватикан является передовым отрядом воинствующей империалистической буржуазии, наш сектор, мне думается, не может стоять в стороне от изучения истории папства, от правильной марксистской оценки папства. Мы не можем оставить без ответа установку на то, что Фома Аквинский<sup>19</sup> является вершиной средневековой культуры, Фома Аквинский, который выдвигается как флаг, как знамя современной католической реакции, возвращающейся к средневековью, опирающейся на средневековье, защищающей то, что может помочь современной католической церкви в борьбе против советской власти, против коммунизма. Мы не можем проходить мимо этого. А у нас в секторе на этот вопрос о глубоко реакционной роли католической церкви в эпоху средних веков не обращают внимания, хотя у нас есть такой крупный специалист, как С.Д. Сказкин. Я должна сказать, что эта тема встречает у нас неправильное отношение, когда некоторые смотрят на партийную постановку этой темы с кривой усмешкой и говорят, что если ее ставить по-боевому, по-партийно-

му, то это не относится к области науки. И еще мне кажется, что, к сожалению, даже среди членов партии имеется явная недооценка таких тем, непонимание их актуальности, их значения в борьбе с той реакцией, которая сейчас ведет наступление на нашу страну. Мы – сектор – должны реагировать на такие вещи, должны проявлять свою боевитость и партийность в этом отношении.

<sup>1</sup> Одиссей. Человек в истории: История как игра метафор. Метафоры истории, общества и политики. 2007. М., 2007. С. 253. См. также комментарии к этой публикации в разделе “Актуальное прошлое”.

<sup>2</sup> Подробнее об этой кампании см.: Поляков Ю.А. Это называлось борьбой с космополитизмом (1949) // Поляков Ю.А. Историческая наука: люди и проблемы. М., 1999. [Кн. 1]. С. 307–327; Гуревич А.Я. Грехопадение московских медиевистов: дискуссия 1949 г. и ее последствия // Одиссей. Человек в истории: История как игра метафор: метафоры и истории, общества и политики. 2007. М., 2007. С. 341–349.

<sup>3</sup> О Москаленко см. статьи и воспоминания в разделе “Материалы о жизни и деятельности А.Е. Москаленко” сборника, посвященного его памяти (Вопросы истории славян. Воронеж, 1999. Вып. 14). Книги с маргиналиями ученого хранятся в моей библиотеке.

<sup>4</sup> В ходе кампании против “космополитов” резкой критике подверглась деятельность ряда сотрудников Института истории АН СССР (И.И. Минц, Л.И. Зубок, Ф.О. Нотович и др.). На заседании Ученого совета института, проходившем 24–28 марта 1949 г. и посвященном, в основном, борьбе с “буржуазным космополитизмом”, критиковались также “серьезные недочеты” буржуазно-объективистского и идеалистического характера сектора истории Средних веков и ошибки ряда его сотрудников во главе с заведующим, академиком Е.А. Косминским (1886–1959). Отчет об этом заседании см.: Вопросы истории. 1949. № 3.

<sup>5</sup> Здесь Н.А. Сидорова имеет в виду постановление ЦК КПСС от 10 февраля 1948 г. «Об опере “Великая дружба” В. Мурадели и редакционную статью газеты “Правда” от 28 января 1949 г. “Об одной антипартийной группе театральных критиков”, а также ряд статей и рецензий в советской печати, вызванных этими до неприличия резкими, имевшими клеветническо-обличительный характер материалами.

<sup>6</sup> Имеется в виду статья академика М.Б. Митина и А. Лихолата «За высокий идейно-научный уровень: о журнале “Вопросы истории”» (Культура и жизнь. 1949. 21 апр.).

<sup>7</sup> В статье “Культуры и жизни” редакция обвинялась в том, что журнал не борется с буржуазной идеологией, перечислялись проблемы, которые остались вне поля зрения Института истории и не разрабатывались в журнале.

<sup>8</sup> Веселовский Степан Борисович (1876–1952), академик, специалист по социально-экономической истории России XIV–XVII вв., с середины 1920-х годов изучал историю складывания феодального землевладения. В 1947 г. вышел из печати первый том его монографии “Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси” (в двух частях), который подвергся резкой критике за “буржуазность” и игнорирование достижений советской исторической науки.

<sup>9</sup> По всей вероятности, речь идет о члене-корреспонденте АН СССР Алексее Ивановиче Яковлеве (1871–1951), который разрабатывал проблемы социаль-

- но-экономической, военно-политической истории и общественной мысли России XVII в. А.И. Яковлев работал в Институте истории с 1938 г.
- <sup>10</sup> Судя по опубликованному в “Вопросах истории” (1949, № 3) хроникальному отчету о заседании Ученого совета Института истории, длившемся три дня – 24, 25 и 28 марта 1949 г., – заведующий сектором Средних веков института академик Е.А. Косминский, обвиненный вместе со своими сотрудниками Б.Т. Горяновым и В.М. Лавровским в “тенденциях смазать значение советской средневековедения” и трактовки ее “в виде простого продолжения” трудов дореволюционных ученых, отказался каяться в приписываемых ему “грехах”. Однако он был вынужден сделать это на заседании Ученого совета исторического факультета МГУ. Ю.А. Поляков, посетивший одно из заседаний на истфаке (заседал Ученый совет истфака тоже три дня) вспоминает, что Косминский “сурово осудил ошибки учебника по истории Средних веков, выпущенного под его редакцией, но критиковал профессоров собственной кафедры Неусыхина, Лавровского, Коган-Бернштейн” (Поляков Ю.А. Указ. соч. С. 315). Видимо, выступление Е.А. Косминского на заседании возглавляемого им сектора не многим отличалось от выступления на истфаке. Вместе с Косминским с покаянной речью пришлось выступить и А.И. Неусыхину. А.Ю. Поляков вспоминает: “Больно было слушать пользовавшегося глубочайшим уважением студентов профессора А.И. Неусыхина, когда он – маленький, лысоватый – уныло бубнил об ошибках в своей работе “Общественный строй древних германцев”, признавая, что попал под влияние австрийского буржуазного ученого Допша и чрезмерно увлекся русской буржуазной историографией по средневековедению. Но, кажется, Александр Иосифович был единственным, кто, критикуя себя, не лягнул одновременно никого из ближних своих. Другие же такой возможности не упускали”.
- <sup>11</sup> Воздавая должное огромному авторитету академика Петрушевского среди средневековедов, авторы второго выпуска сборника (ныне журнала) “Средние века” (М.; Л., 1946), большей частью ученики историка, посвятили его памяти этот выпуск и осветили творчество ученого в ряде статей. Они вполне закономерно писали о Петрушевском как “об одном из лучших и достойнейших представителей старшего поколения наших историков” (Е.А. Косминский, с. 5), отмечали его способность совмещать в своем творчестве анализ и синтез, его научное вдохновение (А.И. Неусыхин, с. 12, 19), характеризовали его как “своего лучшего друга” и “вернейшего соратника в жизненной борьбе” (Р.Ю. Виппер, с. 29) и “большого ученого” (В.М. Лавровский, с. 46).
- <sup>12</sup> В действительности, во вводной статье “От редакции” возобновленного после длительного перерыва “Византийского временника” (М., 1947. Т. 1(26)) автор вкладывал в приписываемое ему Н.А. Сидоровой простое упоминание об Октябре некий важный смысл. Он писал об Октябрьской революции как о причине перерыва в развитии отечественного византиноведения, отмечая “славное прошлое” этой науки в России и указывая, что сам перерыв был вызван недооценкой византиноведения “школой Покровского” (см. с. 3–4).
- <sup>13</sup> Савин А.Н. Заметка о первоначальном накоплении в изображении Маркса // Помощь. СПб., 1901.
- <sup>14</sup> Виппер Роберт Юрьевич (1859–1954), академик, специалист по всеобщей истории. В статье, опубликованной в газете “Культура и жизнь” (см. примеч. 6), журнал “Вопросы истории” критиковался, в частности, за публикацию в № 5 за 1948 г. “хвалебной рецензии” на его лекционный курс “История Средних веков”, вышедший в издательстве МГУ в 1947 г.



- 
- <sup>15</sup> Имеется в виду защищенная в 1946 г. в МГУ А.И. Неусыхиним диссертация «Собственность и свобода в варварских Правдах».
- <sup>16</sup> Удальцов Александр Дмитриевич (1883–1958), член-корреспондент АН СССР, историк-медиевист, в 1948–1956 гг. – директор Института истории материальной культуры.
- <sup>17</sup> Основанная на докторской диссертации книга А.И. Неусыхина «Возникновение зависимого крестьянства как класса раннефеодального общества в Западной Европе в VI–VIII вв.» (М., 1956) не могла выйти из печати в течение десятилетия. Ее напечатание гонители науки считали недопустимым, оценивая книгу как написанную в слишком «либеральном» духе.
- <sup>18</sup> Сказкин Сергей Данилович (1890–1973), историк-медиевист, с 1943 – член-корреспондент АН СССР, с 1958 – академик. Работал в Институте истории АН СССР и на кафедре истории Средних веков исторического факультета МГУ.
- <sup>19</sup> Фома Аквинский (1225 или 1226–1274), теолог, философ, средневековый схоласт.

*Предисловие и публикация А.Н. Горяинова*

*И.Г. Галкова*

## СОН РАЗУМА

Сон разума рождает чудовищ. В офорте Гойи эта истина явлена не тому, кто спит, а тому, кто смотрит на изображение, – зрителям, т.е. нам. Однако понять ее вполне невозможно, не сопоставив себя со спящим. Публикуемый документ вызывает сейчас сходные чувства. Его абсурдность, с одной стороны, и историческая достоверность – с другой создают картину не менее драматичную; этот драматизм нельзя исключить из его осмысления.

В тексте много удивительного. Поражает сам его язык: описание ситуации трудно отнести к сфере рационального. Доминирующим эпитетом в критике научной работы выступает слово “порочный”. Ему противопоставлено понятие “марксистский”. Введение к “Византийскому временнику” заклеено тем, что там “даже об Октябрьской революции упоминается в одной только фразе” – как если бы это была ведущая тема в византиноведении. Критерий научной истины в данной системе координат отсутствует (“А.И. Нусыхин ответил блестяще и складно, но по существу никакого ответа не дал”). “По существу” – значит в соответствии со шкалой “порочный”–“марксистский” (“не было обсуждено существо этой диссертации с точки зрения марксизма”). Главной задачей, формулируемой для исследовательского центра, является “борьба” с “врагом”, в образе которого выступает “буржуазная идеология”, наступающая по двум фронтам: из прошлого (т. е. из работ русских ученых не-марксистов) и извне (где носителем зла названа католическая церковь). Методов борьбы два: покаяние (“самокритика”) и “проповедование” истинной доктрины (“историки-марксисты не могут проповедовать теории единого потока”).

Что это – научный доклад, которого можно было бы ждать от ученого-медиевиста? Административно-организационное выступление, уместное в устах заведующей сектором? Нет и нет. По жанру это напоминает проповедь в перспективе грядущего Страшного Суда как реальной и неотвратимой угрозы (“партия начинает проводить проверку того фронта, на котором работаем мы”). Автор доклада формулирует вполне религиозные цели, где научное исследование является лишь средством. На повестке дня вопросы не знания, а веры в марксистскую идеологию и борьбы с ересью. Мнение в вопросах веры непозволительно. Странно звучат слова “я думаю”, трижды повторенные в начале доклада, как внешняя дань научной традиции – думать. Высказанные здесь мысли не рождены, а надиктованы, причем слитно с формой их выражения. Характерный стиль газетных статей конца сороковых годов почти

полностью стирает лицо автора – перед нами не живая речь, а трансляция внушенных словообразов.

Со времени кампании по борьбе с космополитизмом, к которой примыкает данное заседание, прошло 60 лет. Уже почти не осталось людей, у которых этот документ может пробудить соответствующие воспоминания. Вместе с ними уходит и наша способность осмыслить живую реальность того времени. Нам остаются документы – бесстрастные, как любой источник. Даже, пожалуй, более бесстрастные. Говорить о них с позиции отстраненного наблюдателя непросто: они не вызывают интереса. Они порождают странную смесь ощущений: одновременно тоски и изумления. И еще чего-то такого, что не дает покоя, мешает о них забыть. Дело в том, что такие события оставляют след не только на бумаге, но и в культуре. И потому – хотим мы того или нет – нам придется принять и осмыслить это наследие, ибо сон разума начинается с утраты памяти.

*Ю.П. Зарецкий*

## С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ТУЗЕМЦА

Общеизвестно – и это не вызывает никаких сомнений, – что просвещенному европейцу и туземцу многие вещи видятся по-разному. Больше того, не вызывает никаких сомнений, что снятие скальпов, человеческие жертвоприношения и еще многое другое из туземной жизни у просвещенных европейцев вызывает разного рода неприятие: от безразличного отвращения до негодующего протеста. Вопрос в другом: нужно ли просвещенному европейцу пытаться понять туземца (“понять” здесь, конечно, не будет синонимом “принять”) или ограничиться неприятием и моральным осуждением?

Наверное, кому как – просвещенные европейцы бывают разными. Банковский служащий, например, совсем не обязательно будет пытаться понять, какие социальные и символические функции выполнял каннибализм у племен островов Фиджи. Он вполне может ограничиться вполне здоровым восприятием каннибализма как чудовищной дикости и испытывать по этому поводу соответствующие чувства и эмоции. Таким же вполне здоровым будет, скорее всего, и восприятие каннибализма ученым-естественником, киноактером, священнослужителем, политиком и многими другими профессиональными категориями просвещенных европейцев. Но не историками культуры или антропологами. Последним полагается относиться к каннибализму несколько иначе, в соответствии с правилами своего ремесла (можно сказать иначе – относиться научно). Эти правила требуют, чтобы они стремились понять этот феномен. В данном случае “понять” будет значить осмыслить его как часть иных социальных и культурных практик, существенно отличающихся от принятых в кругу современных “просвещенных европейцев”. По возможности воздерживаясь при этом от эмоций и нравственных оценок.

Важной частью такого понимания является построение контекста этих практик, в частности уяснение социальных и культурных реалий и принципов их организации в том, другом обществе. Считается даже, что такой социокультурный контекст – необходимая методологическая составляющая всякого историко-культурного исследования. То есть, что отдавать себе отчет в его необходимости следует не только при изучении жизни австралийских аборигенов или самоедов, но и при изучении жизни крестьян средневекового Прованса, гуманистов итальянского Возрождения, хиппи 1960–1970-х годов, представителей современного уголовного мира и т.д. В общем, понять слова и поступки людей ис-

следователю можно только имея в виду контекст, в котором эти слова/поступки были произнесены/совершены. Вне его они будут оставаться “странными”, “абсурдными”, “иррациональными” или даже, может быть, “дикими”, “чудовищными” – но не больше.

Следует ли считать исключением из этого правила советских медиевистов позднесталинского времени? В состоянии ли без такого контекста “просвещенный европеец” понять, почему в документах советского времени научные работы называются “порочными”, какое отношение к феодальной вотчине имеет “идеологический фронт”, что такое “исторический фронт” и где он проходит, какой “огонь” следует направить на “буржуазную идеологию” историкам раннего феодализма, что такое “недостаточная партийность” и “недостаточная боевитость”, и еще многие другие загадочные вещи?

Вопросы эти, разумеется, риторические. Контекст для осмысления публикуемых в “Одиссее” документов о советской историографии конца 1940-х совершенно необходим. Читая их, важно знать, например, какие идеологические кампании в то время проходили в стране; что писалось об истории и историках в партийной прессе и исторических журналах; какие “установки” “спускались” партийно-советскими органами руководству кафедры Средних веков МГУ и одноименного сектора Института истории (в 1949 г. они, фактически, составляли единое целое); что говорилось о развитии советской исторической науки в материалах съездов ВКП(б).

Исследователю, пытающемуся осмыслить “дикости” публикуемого в этом выпуске “Одиссея” доклада Н.А. Сидоровой (а также опубликованную в “Одиссее-2007” стенограмму заседания медиевистов 23 марта 1949 г.), хорошо бы еще иметь представление о роли собраний (партийных, профсоюзных, трудового коллектива) как специфических дисциплинарных практик советского времени, с помощью которых проводилась “партийная линия”<sup>1</sup>. Имея в виду, что эти практики были особенно эффективны в среде образованной публики, хорошо понимающей смысл и возможные последствия как идеологической кампании в целом, так и нюансы содержания речи основного докладчика (в колхозе и на заводе слушающие вполне могли его “послать”, причем без особых для себя последствий).

Анализируя слова и поступки советских медиевистов, сохранившиеся в документах того времени, хорошо бы также помнить, кто из них ранее подвергался публичной критике; кто и за что “привлекался” (вариант – чьи родственники “привлекались”); кто был членом партии, а кто беспартийным; кто входил в состав пар-

тбюро; кто был уличен в связях с “уклонистами”, меньшевиками (вариант – эсерами или кадетами) или антипартийными группировками внутри ВКП(б); кто имел “правильное” рабоче-крестьянское, а кто “неправильное” буржуазное происхождение; кто в той или иной форме сотрудничал с НКВД (очевидно, что в каждом трудовом коллективе такие сотрудники тогда имелись); кто был замечен в связях с буржуазными учеными или в проявлении по отношению к ним пиетета; кто ездил для проведения исследований за границу в капстраны; кто носил “космополитические” фамилии (в разгар борьбы с космополитизмом это было особенно существенно) и еще многое другое. Полезно бы также знать, что произошло с каждым из упоминаемых в документах медиевистов потом, после 1949 г.

Несколько соображений в заключение. Взгляд на туземцев с точки зрения “просвещенного европейца” не только вполне оправдан, здрав, но и психологически комфортен. Выказывая его, “просвещенный европеец” претендует на собственное нравственное превосходство над “дикарями” (я живу в цивилизованном мире, я в этих диких ритуалах никогда не участвовал и ни за что участвовать не буду и пр.). Вполне возможно даже, что “просвещенный европеец” будет испытывать сострадание к тем “дикарям”, которые стали жертвам дикарских обычаев (это прибавит к его самоощущению комфортности). Но может ли ограничиться этим здравым и психологически комфортным взглядом историк? В нашем случае – историк исторической науки? Может быть, ему, в отличие от банковского служащего, математика, актера, инженера и других “непосвященных”, полагается не “втискивать” свидетельства, оставленные другими людьми, жившими в другие времена, в рамки сегодняшнего опыта, а пытаться взглянуть на эти свидетельства с точки зрения опыта того *другого* времени и тех *других* людей?

<sup>1</sup> См. об этом подробнее в моей статье: *Зарецкий Ю.П.* Актуальное прошлое: Стенограмма собрания московских медиевистов 1949 г. Опыт медленного чтения // *Неприкосновенный запас*. 2009. № 1 (в печати).

*К.А. Левинсон*

## ПОЧЕМУ Я НЕ КОММЕНТАТОР

Начну с того, за что во времена Н.А. Сидоровой несколько её коллег поплатились если не головой, то карьерой: с апелляции к Максиму Веберу. Всё нижеследующее основано на двух цитатах из него. Первая: “В способности различать знание и оценочное суждение, в выполнении своего научного долга – видеть истину, отражённую в фактах, и долга своей практической деятельности – отстаивать свои идеалы, в этом состоит наша ближайшая задача”<sup>1</sup>. Вторая: “Там, где человек науки приходит со своим собственным ценностным суждением, уже нет места полному пониманию фактов”<sup>2</sup>.

Возможность сочувственно цитировать Вебера, не рискуя вылететь с работы, – показатель того, насколько далеко я сегодня от положения тех, кто 60 лет назад сидел и слушал речь Сидоровой.

Но привел я эти цитаты не только и не столько для того, чтобы показать свою удалённость, но прежде всего – для того, чтобы указать на свою близость и её последствия.

Дело в том, что, ознакомившись с предлагаемым вниманию читателя текстом речи Н.А. Сидоровой и комментариями коллег к нему, я не мог не признаться себе, что, в терминах Ю.П. Зарецкого, я применительно к этому тексту – не “антрополог”, а “туземец”. Пусть я родился почти через четверть века после того заседания, при другом генсеке. Пусть моя молодость пришлась на годы перестройки, когда установилась совсем другая духовная атмосфера и система ценностей. И пусть необходимости “партийности науки” меня учили недолго и неуважаемые мною учителя, а “объективности” – в веберовском смысле – учили дольше и притом учителя уважаемые. Пусть прошло 60 лет и мы живём в другом мире. Всё равно. Оказалось, что я не отстранён, не свободен от той реальности, которой пахнуло на меня от этого текста. До такой степени несвободен, что вообще не взялся бы комментировать речь Сидоровой в научном ключе, даже если бы лучше знал фактическую сторону дела, потому что едва ли не все реакции, которые вызвала у меня эта речь, лежат в сфере эмоций – страха, отвращения, стыда, тоски... Всё, что я мог бы сказать, по форме представляло бы собой идеологический спор с уже давно ушедшим оппонентом, а по подтексту – застенчивое признание в ненависти к нему. Это было бы скорее эмоциональной и гражданской реакцией, чем рациональным и научным комментированием. Этим я её (реакцию) не обругал, а только определил её, так сказать, жанровую принадлежность. Такая реакция сама по себе вполне имеет право на существование и кажется мне здоровой. Проклятие в адрес тех, кто

отсекал отечественную медиевистику от ее традиций, кто подвергал моральному и интеллектуальному насилию ученых и студентов, конечно, прозвучало бы понятно и убедительно для человека, который придерживается иных ценностей, нежели марксисты-ленинисты конца 1940-х, а именно – ценностей либеральных и гуманистических. Вообще легко и убедительно можно назвать “абсурдной” или “иррациональной” любую идеологию (религию, картину мира и т.п.) X, судя ее с позиций идеологии Y. Но это будет не научным подходом, а идеологическим, ценностным. “Долгом” я это, в отличие от Вебера, не считаю, но думаю, что такие выступления вполне уместны в публицистических изданиях. А мы стараемся, чтобы “Одиссей” был изданием научным. Такое разделение идеологии и науки сегодня – в отличие от 1949 г. – вполне возможно, и я не хочу от него отказываться.

Так вот, *изучать* идеологию X с позиций исследователя, не судя, не оценивая, а анализируя – это вполне определённое занятие со своими определёнными правилами, предаваться которому мне – и подозреваю, что не мне одному, – в данном случае очень трудно, потому что в нашем личном и семейном опыте слишком много очень эмоционально нагруженных переживаний связано со вненаучными событиями, которые постигали нас, наших занимавшихся наукой родителей, дедушек и бабушек в связи с изменениями идеологии. А.Я. Гуревич *судил* Сидорову & Со., но помимо этого он еще и *спорил* с советской исторической наукой *тогда*, в пору её господства, стоя с ней хотя бы отчасти на одних тех же концептуальных и ценностных позициях, что только и допускает возможность осмысленного спора. Мы сегодня, спустя почти четверть века после крушения советского режима, к счастью, уже не все время спорим с “наукой по-советски”, многие из нас просто ее для себя похоронили, плюнули на могилу и ушли (куда и насколько далеко ушли – вопрос отдельный), но мы до сих пор выдавливаем из себя ее рабов – в том числе за счет того, что *судим* ее мертвых адептов: мне представляется, что не в последнюю очередь именно ради этого и публикуется сегодня данная речь Сидоровой. Хотим ли и можем ли мы тут что-нибудь *изучать*, т.е. получать пусть не “истину, отражённую в фактах”, но скажем мягче: какое-то новое знание, – а не только использовать теперь ещё и этот материал для того, чтобы снова укрепить и продемонстрировать свои нынешние идеологические убеждения? Не уверен. Думаю, собственно научный подход к этому тексту смогли бы осуществить только иностранцы (причем не из стран бывшего соцлагеря) или наши внуки, которые отнеслись бы к выступлениям 1949, а равно и 1989, и 2009 гг. отстранённо, как мы к какому-нибудь сред-



невековому диспуту схоластов или полемике времен Реформации. Эта отстранённость исследователя предусматривала бы примерно такую позицию: “Вот обнаружилось, что в СССР в 1949 г. слова “марксистский” и “порочный” были антонимами. В 1909 и 2009 г. это было не так, а тогда – так. Принимаем это к сведению и дальше имеем это в виду при анализе текстов. При случае хорошо бы выяснить, как сложилась и как была устроена та рациональность, в которой это противопоставление логично”. Повторяю, я сам сегодня на такое не способен и никого из ныне живущих соотечественников не упрекну за неспособность к такой отстраненности *sine ira et studio* или даже к признанию её научной полезности.

<sup>1</sup> Вебер М. “Объективность” социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. М., 1990. С. 344–415, здесь с. 352.

<sup>2</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. С. 707–735, здесь с. 722.

*И.Г. Галкова*

## О ТУЗЕМНОМ НАСЛЕДСТВЕ

В обсуждении оказалось сплетено сразу несколько проблем, и в числе прочего – восприятие реалий советской эпохи (и сталинского периода как воплощения ее крайностей) разными поколениями: теми, кто застал советскую систему, и теми, кто ее не застал (ко вторым отношусь и я). Я не претендую на то, чтобы говорить от имени поколения. Но тот факт, что осмысление советского прошлого становится для него вполне насущной проблемой – не только как предмет научных занятий, но и как важная составляющая мировоззренческой позиции, для меня очевиден. Поэтому ниже я постараюсь немного прояснить ситуацию, побудившую меня написать свой комментарий. Все это не является научным анализом. Научный анализ – другой жанр, о необходимости которого никто не спорит. Однако история – наука, в рамках которой вряд ли возможно отстраниться от собственного мировоззрения (да и вряд ли нужно). Поэтому высказываемые здесь мысли, думается, не вполне бесполезны. Оговорюсь еще раз – я выступаю только от себя, у моих однокашников могут быть другие взгляды. Но, возможно, со мной есть кому согласиться.

Я не впервые сталкиваюсь с этой метафорой – “туземцы”, “аборигены” и “исследователи”, “антропологи”, проецируемой на тех, кто успел побыть представителем советской науки и тех, кто, родившись позже, оказался избавлен от ее клейма и от ее реалий. И всякий раз прихожу в замешательство от того, что тоже не очень понимаю, к какому лагерю себя причислить. С одной стороны – конечно, советская действительность не успела повлиять на принимаемые нами решения. С другой – мы дети своих родителей и ученики своих учителей, и через них все же получили изрядную долю информации о том времени, чаще даже невербальной. Недосказанности и уход от разговора оказывают влияние подчас более сильное, чем читаемые вслух наставления. Недосказанное–непроявленное–неосмысленное передается как опыт стыда, инстинктивно опускаемых глаз. В чем же мы виноваты? Ни в чем. Стыд передан по наследству. Как от него избавиться? Есть два пути. Первый – отмежеваться от прошлого отцов. Второй – принять его как свое прошлое и как свое осмыслить.

Первый путь, разумеется, проще. И ремарки старшего поколения о непонимании, разумеется, часто справедливы. Но не надо забывать и о том, что этот путь нам давно и настойчиво рекомендуется ими самими: “Да что об этом говорить, теперь другое время”. “Другое время, другие – вы, вы мыслите иначе и думаете о другом. Изучайте нас, как туземцев”. Вот так штука! Не отказались ли от нас родители? Иначе почему они требуют отрешеннос-

ти? Почему наш взгляд вызывает болевой рефлекс? Почему от нас заранее ждут обвинений и видят их даже там, где их нет? Не мне отвечать на эти “почему”. Но, принимаясь что-либо говорить о советской эпохе, всякий раз волей-неволей чувствуешь себя загнанной в некий векторный треугольник: нужно либо обвинять, либо оправдывать, либо рассуждать как о чужом. И если не пытаешься следовать ни одному из этих векторов, твои слова все равно будут истолкованы в одном из них. Какая-то форма – не судьи, так антрополога – оказывается на тебя подспудно надетой, и если ни на какую из них не претендуешь, то и говорить тебе как будто бы не о чем. Но существует же и нормальное – естественное человеческое, до-профессиональное – желание разобраться в прошлом. Потому что настоящее – т.е. наша жизнь – его продолжение. Осмыслить – не значит обвинить или оправдать, но без расстановки собственных “да” и “нет” осмысление невозможно. Если этого не сделать, вскоре и нам будет в чем виниться: участь иванов, не помнящих родства – следовать вслепую родовым инстинктам. Принять наследство – дело совершенно иное.

Опубликованная стенограмма есть, несомненно, свидетельство определенной эпохи, и в этом смысле она должна представлять некоторый интерес для историка-советолога. Но все же этим интересом дело не ограничивается. Речь в ней идет об историках, людях, занимавшихся тем же делом, что и мы. “Отстраняясь”, как люди иной эпохи, не будем забывать и о том, что нас сближает. Конечно, приемы ремесла со временем меняются, но главный принцип, думается, остается неизменным: история – *поиск истины* о прошлом. И если мы сами об этом помним, то и при чтении таких документов должны отдавать себе отчет, что они свидетельствуют о навязываемой извне абсурдизации ищущей мысли, об извращении ремесла. История, поставленная на обслуживание каких бы то ни было иных интересов, перестает быть историей, превращается в мифотворчество. Речь Сидоровой некоторым образом размечает пространство этого захватывающего мифа.

Разговор сейчас не о том, чтобы осудить Н.С. или (тем более) ее аудиторию. Все они в каком-то смысле стали заложниками ситуации, в каком-то (хотя и неодинаковом) смысле ее жертвами. Осмысления требует сама ситуация. И не столько с позиций сегодняшнего идеологического благополучия, сколько в рамках объективных координат ремесла, позволяющих говорить о едином поле исторического знания. Где советская наука выглядит скорее провалом, чем его частью. От такого наследства невозможно в одночасье отрешиться. Может, вдумываясь в прошлое науки, мы будем лучше понимать и проблемы ее настоящего, и свою собственную роль в этом настоящем.

О.Е. Кошелева

## ДОКЛАД Н.А. СИДОРОВОЙ И ИСТОРИЯ ГОСУДАРСТВА РОССИЙСКОГО

На одной из конференций американских советологов, проходившей в 2001 г., горячо обсуждался болезненный для них вопрос: как могло произойти то, что их доскональное изучение всех сторон жизни, культуры, общества Советского государства не смогло предсказать его близкого крушения. Вывод, к которому склонились эти исследователи, был следующим: многое из того, что они принимали за проявления “советского”, на самом деле было исконно русским, иначе говоря, “копать надо было глубже”. Здесь не место обсуждать, как ранняя традиция оказалась связанной с перестройкой, но важно отметить, что текст, сочиненный Н.А. Сидоровой, не есть явление только советской культуры, чтобы его понять, надо тоже “копать глубже”.

Существуют культуры, в которых “картина мира” формируется и структурируется через Абсолют, заключающий в себе “истинное знание” или “правду”, как говорили на Руси. Это знание отражено в священных текстах, и любое отступление от буквы этих текстов жестоко карается, поскольку оно вредносно для Истины. За этим следят адепты этого знания, которые могут его понимать и транслировать посредством некоей “благодати”. Истину в таких обществах не ищут в спорах или экспериментах, она уже дана, и все сказанное или написанное кем-либо вновь должно ей соответствовать. Истину не доказывают, в нее *верят*. И ее тщательно охраняют от всех других “истин”, которые могут исповедовать и другие сообщества, и другие поколения. Так очень схематично возможно очертить тип “культуры Абсолюта”.

В 988 г. князем Владимиром Святым была принята христианская вера, и на Руси появились “новые люди”, которые в отличие от “старых” (своих отцов и дедов – язычников) узнали Истину. Уже автор Повести временных лет писал, что “новые люди” (христиане) – это “лучшие люди”, принявшие Истину: “Владимир же был рад, что познал Бога сам и люди его, воззрел на небо и сказал: “Христос Бог, сотворивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих и дай им, Господи, познать тебя, истинного Бога, как познали тебя христианские страны”<sup>1</sup>. Однако радостное чувство приобщения к той Истине, которую знают и “другие страны”, через века сменилось уверенностью, что только в этой русской стороне сохранилась “истинная вера”, а Москва, это – Третий Рим, и другому – не быти. Вся интеллектуальная жизнь средневековой Руси вплоть до петровского времени пронизана борьбой не только

с явными “еретиками” – латинами, которым на Святую Русь путь был заказан, но и с теми, кто задавал лишние вопросы, кто начал “умствовать” об Истине, затевал какие-то дискуссии (это Матвей Башкин, Федор Карпов, Иван Висковатый, Феодосий Косой и многие другие, которых эрудированный читатель, конечно, сам может назвать). Таковых вызывали на церковный Собор и заставляли отречься от своих идей, насильственно постригали в монастырь, а упорствующих отправляли на костер.

Борьба против всего “чужого” велась каждодневно: в новых сочинениях всегда находились подозрительные мысли, которые могли восходить к еретической “еллинской премудрости”, или к “латинству”, или Лютеру, которого И. Посошков называл “Еретик Еретикович”, или еще к каким-нибудь “приспешникам дьявола”. Лучшие умы православия, такие, например, как протопоп Аввакум, стремились полностью дискредитировать мало знакомую, но чуждую “премудрость”. Так, Аввакум писал: “...Платон и Пифагор – тако их же, яко свиной вши съели, и память их с шумом погибе, гордости ради и уподобления ради к Богу”<sup>2</sup>.

Борьба против “своих” тоже возникла в спорах о истинной вере. Сотни старообрядцев шли за нее на костер, проклиная тех, кто “самоумне” осмелился подправлять Истину. Такое безоглядое следование Истине имело высокий смысл, потому что была вера в то, что именно Она приведет последователей в новый счастливый мир.

Пришло время Петра Великого, опять появились “новые люди” с новой Истиной, которая теперь называлась “Просвещение”. Тот, кто оставался верен “старине”, оказывался осмеянным и обвиненным в суеверии. Просвещение включало в себя и святую веру в науку, теперь она могла даровать людям новый счастливый мир.

“Но причем тут доклад Сидоровой?”, скажет читатель, уже утомленный пересказом истории государства Российского. Да притом, что после Октября опять пришли “новые люди” со своей новой марксистской абсолютной Истиной, призванной спасти мир. Однако формы структурирования сознания общества вокруг этой Истины, когда она уже “овладела массами”, остались старыми, в старые мехи снова влили новое вино. Сначала избавились от инакомыслия, царившего в первые послереволюционные годы. Затем стали всем миром охранять марксистско-ленинскую Истину, поскольку она безусловно являлась главной ценностью послереволюционного общества, общества, которое верило в то, что Она создаст новый счастливый мир.

Н.А. Сидорова четко формулирует позицию “нового человека”, адепта новой Истины: “Социалистической революцией был

создан новый рубеж в истории всего человечества. И поэтому мы никогда не можем вести единой линии от того, что было до Октября, к тому, что стало после Октябрьской революции. ...Наша историография – это особая историография” (Отмечу в скобках, что многие из молодого поколения российских историков оказываются вполне солидарны с мнением Сидоровой, когда пишут, что их диссертационная проблема «рассмотрена впервые в отечественной историографии», нимало не заботясь о том, чтобы заглянуть куда-либо еще, кроме этой историографии.) Говоря словами Сидоровой, “партия просматривала один участок идеологического фронта за другим”, чтобы выявить и уничтожить всякие связи, выходящие за рамки “нашей” Истины. “Кто тот противник, на которого мы должны обратить особенное внимание? – вопрошает Сидорова, и сама дает ожидаемый ответ, – Я думаю, что таким противником, таким врагом или тем явлением, с которым нам нужно бороться, в первую очередь является проникновение буржуазной идеологии в ряды советских историков, в их работы, в их труды”. К этому времени проникновение западной буржуазной идеологии в труды историков было уже невозможно, оно было бы столь же вопиющим, как если бы православный священник заговорил на латыни. Поэтому автор доклада выискивает ее в собственном дореволюционном прошлом. Ей приходится прибегать к эквивокам, ведь “Октябрьская революция была подготовлена всем ходом *предыдущего* (курсив мой. – О.К.) развития нашей страны”, поэтому можно случайно в прошлом зачеркнуть что-то идейно важное. Докладчица даже идет на небольшие “уступки” прошлому, например, в отношении Д.М. Петрушевского: “Надо сказать, что я к Дмитрию Моисеевичу отношусь с огромным уважением за то ценное, что он дал в науке, но между тем я вижу все его большие недостатки”.

Выступление Н.А. Сидоровой – не научный доклад, это совсем иное. Это ритуальное действие по охране Истины, призванное запугать не только ее врагов, но всех вообще (на всякий случай). Любой начальник в то время был обязан проводить такие действия в своем коллективе, именно для этого он и был поставлен властью. Властью – главным гарантом сохранения и толкования Истины. Среди начальников разного уровня были люди, осуществлявшие такие проработки как по долгу службы, так и по велению души. Кто этого не делал – терял свой пост, а честному ученому было лучше его сохранить ради коллектива, чтобы не пришел на его место кто-нибудь действительно опасный. Выбрать стратегию поведения в таких условиях оказывалось очень трудно.

Не только у нас в Отечестве православие, Просвещение или марксизм были построены с ориентацией на Абсолют, такая ориентация существует и в некоторых других странах с другими учениями в качестве Абсолюта. Важно, что в российской ментальности подобный тип сознания, ориентированный на абсолютную истину, существовал на протяжении веков, его “побочные продукты” и сегодня видны невооруженным глазом. Но более важно другое – в доминирующих парадигмах и православия, и Просвещения, и марксизма-ленинизма люди всегда находили ниши для нормальной работы, правда, в отличие от сегодняшнего дня, это давалось не так легко. В этом же номере “Одиссея” опубликовано письмо В.Я. Проппа И.П. Ерёмину о “Повести временных лет”, написанное в 1947 г. Два исследователя вдумчиво и спокойно переписываются по интересующим их проблемам средневекового мышления, думают и сомневаются, никоим образом не ориентируясь на марксизм и линию партии. Время одно, а какие разные эти документы!

<sup>1</sup> Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., статьи и коммент. Д.С. Лихачёва; Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1996. С. 190.

<sup>2</sup> *Аввакум, протопоп. О внешней мудрости* // Пустозерская проза. М., 1989. С.; 104–105.

## РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

---

*Жан-Клод Шмитт*

### ЕХЕМПЛА И ВРЕМЯ\*

Volat verbum irrevocabile,  
transit tempus irremeabile,  
nec advertit insipiens quid admittat<sup>1</sup>

По меньшей мере две причины заставляют нас обратиться к вопросу о литургическом времени в *ехемпла* и в целом к теме *ехемпла* и времени.

Первая касается нового типа темпоральности, который с XIII в. *ехемпла* (нравоучительные “примеры”, приводимые проповедником) вносят не только в проповеди, но и в религиозную и общественную жизнь всего латинского христианства. Жак Ле Гофф назвал его “временем *ехемпла*”. Он отметил, что в проповедях используется три типа аргументации, каждый из которых имеет свой временной модус: ссылки на авторитеты (*auctoritates*) обращены к прошлому, прежде всего к библейскому времени; доводы (*rationes*) вызывают к вечной незыблемости разума; наконец, события нравоучительных “примеров” (*ехемпла*) происходят сейчас или случились в недавнем прошлом, восходя к личному опыту проповедника (который может сказать “я слышал, я читал” – *audivi, legi*) или к случаю из современной жизни (*nostris temporibus*). В его статье прекрасно показана “современность” этого типа повествования, которое стало новым в практике проповедования; подчеркнута связь между ростом популярности *ехемпла* и возникновением “истории-свидетельства” XIII в., о которой некогда писал Бернар Гене<sup>2</sup>; это “время” являлось излюбленным инструментом новых нищенствующих орденов, называемых Жаком Ле Гоффом “специалистами по недавнему прошлому”; к нему примыкает временной модус исповеди, предписанной канонами *omnis utrisque sexus* IV Латеранского собора, поскольку проповедь (особенно с использованием *ехемпла*) должна вести через покаяние к особому событию – обращению. В этом смысле время “примера” двоя-

---

\* Текст был прочитан в виде доклада на XIV симпозиуме по изучению средневековых проповедей (*Prédication et liturgie au Moyen Age*), проходившем в Лионе 16–20 июля 2004 г. Печатается с разрешения автора.



ко: он призывает к немедленному обращению, “сегодня” (*hodie*), и через обращение прокладывает путь к неземному совершенству в “будущем” (*futur*), в эсхатологическое время<sup>3</sup>: Мы еще вернемся к этому вопросу.

Вторая причина заключается в том, что, как уже говорилось, *exemplum* является частью проповеди, а она, в свою очередь, подчинена особому типу времени – литургическому. В сборниках проповедей, как правило, выдержана последовательность дней, по которым они читаются: воскресений (*sermões de tempore* или *sermões dominicales*), церковных праздников (*sermões de festis*) и дней почитания святых (*sermões de sanctis*). Об этом говорится в ряде исследований, среди которых отмечу работу Николь Бериу, посвященную парижским проповедям, где подробно разбираются рукописи VnF N.A.L. 338 и VnF Lat. 16 481 из Парижской национальной библиотеки<sup>4</sup>.

Проповеди изначально имеют привязку ко времени, и содержащиеся в них *exempla* не могут не подчиняться их временной логике. Но это вовсе не значит, что такая связь проявляется напрямую в их содержании и что, скажем, в “примере” из проповеди на праздник Сретения или Успения непременно должна фигурировать Богородица.

Скорее можно предположить обратное. Если чтение проповедей в целом было подчинено литургическому годовому циклу, а *exempla*, как уже говорилось, представляли случаями из современности, им нужно было все же избегать строгой пространственно-временной привязки: она бы сузила универсальность их действия как религиозного и морального урока. Для “примера” одинаково важно называть свои источники, определяя их время и место (этим доказывается истинность рассказа), и в то же время избегать конкретности в отношении персонажей, места и времени событий, так как он рассчитан на максимально широкую публику. Поэтому временные ремарки не могут быть слишком точными.

Тяготение *exempla* к некоторой хронологической неопределенности (не путать с “вневременной” позицией, характерной, по словам Жака Ле Гоффа, для *rationes*) особенно явно проявляется в том факте, что структура сборников *exempla*, в отличие от сборников проповедей *de tempore* и *de sanctis*, не имеет привязки к литургическому календарю. В одних сборниках *exempla* сгруппированы по темам (как в “Диалоге о чудесах” (*Dialogus miraculorum*) Цезария Гейстербахского или в “Трактате о семи дарах Святого Духа” (*Tractatus de septem donis Spiritus Sancti*) Этьена де Бурбона); в других случаях они выстроены по алфавиту (“Таблица примеров” (*Tabula exemplorum*), “Азбука в рассказах”

(Alphabetum narrationum), “Небесная лестница” (Scala Coeli) Иоанна Гоби). Встречаются также сборники смешанного типа, как “Книга примеров” (Liber exemplogum) анонимного ирландского автора-францисканца начала XIII в., который помещает один за другим разделы “О высших предметах” (De rebus superioribus), организованный тематически, и “О низших предметах” (De rebus inferioribus)<sup>5</sup>, выстроенный по алфавиту. Но не существует ни одного свода *exempla de tempore* или *de festis*, составленного в соответствии с ходом литургического времени, тогда как сборники проповедей выстроены именно так. Никогда временной цикл не становится организующим принципом для сборников *exempla*.

Более того, если мы обратимся к рубрикам алфавитных сборников, то почти не встретим понятий, которые бы имели явную отсылку ко времени. Например, среди 152 рубрик *Tabula exmplogum* упоминаются моральные категории (“Уныние”, “Скупость”, “Сила”, “Чревоугодие”, “Ростовщичество” (Accidia, Avaricia, Fortitudo, Gula, Usura и т.д.), объекты веры (“Ангел”, “Бог”, “Дьявол”, “Ад”, “Троица” (Angelus, Deus, Diabolus, Infernus, Trinitas) и т.д.), атрибуты человека (“Душа”, “Тело”, “Язык” (Anima, Corpus, Lingua)), профессии и социальные градации (“Адвокат”, “Бальи”, “Проповедник”, “Старуха” (Advocatus, Ballivus, Preicator, Vetula) и т.д.), типовые рамки действий (“Война”, “Обычай” (Bellum, Consuetudo) и т.д.), материальные и символические объекты (“Пища”, “Богатство”, “Хлеб” (Cibus, Divicie, Panis) и т.д.). Гораздо реже встречаются понятия, связанные со временем: к “Празднику” (Festum) и “Времени” (Tempus) (которое следует понимать скорее как *temporalia*, т.е. мирские занятия, противопоставляемые духовным ценностям) можно добавить разве что “Вечное блаженство” (Gaudium eternum) и этапы земной жизни Христа: “Зачатие Христа”, “Пришествие Христа”, “Рождество Христово”, “Вознесение Христа” (Xristi conceptio, Xristi advenus, Xristi nativitas, Xristi ascensio), которые подспудно отсылают к литургическим праздникам<sup>6</sup>. Ту же картину мы наблюдаем и в других алфавитных сборниках. В “Большом Зерцале примеров” (Magum Speculum exmplogum), изданном в 1614 г. (расширенная версия *Speculum exmplogum* XV в.), присутствуют рубрики “Festum” (11 “примеров”) и “Tempus” (3 “примера”), однако нет ни “Gaudium eternum”, ни этапов страстей Христовых. Зато есть рубрика “Канонические часы” (Horae sanonicae), под которой объединено 9 “примеров”<sup>7</sup>. В печатной версии “Scala Coeli” Иоанна Гоби отсутствуют “Festum”, “Gaudium eternum”, “Horae sanonicae”, но появляются рубрики “О страшном суде” (De iudicio extremo) (3 “примера”) и “О Страстях Христовых” (De Passione Christi) (14 “примеров”),

тогда как в рукописной версии имеются еще “Воскресный день” (Dies Dominica) (1 “пример”) и “Страсти Христа” (Passio Christi) (4 “примера”)<sup>8</sup>. Одним словом, средневековые проповедники отбирали и упорядочивали нравоучительные рассказы, ориентируясь скорее на категории религии и морали, чем на редкие хронологические понятия, такие, как, например, литургический праздник.

\* \* \*

Углубившись в повествовательную ткань *exempla*, мы увидим, однако, что здесь время отчасти возвращает свои права. Интрига “примера” предполагает развертывание *истории*, которая, по верному замечанию Клода Бремона, приводит от противопоставления заслуг и провинностей к другому противопоставлению – награды и наказания<sup>9</sup>. Динамику этой структуре придает “нарушающее” поведение. В некоторых случаях затрагивается категория христианского, если быть точнее – литургического времени. Например, несоблюдение воскресного отдыха или распутное поведение в день церковного праздника влекут за собой небесную кару, которая может привести к раскаянию и обращению. Если христианское литургическое время не является критерием для упорядочивания сборников *exempla*, то в самих сюжетах оно может играть заметную роль. Тем не менее временные ориентиры в *exempla*, как правило, неконкретны и приблизительны, что и является причиной их хронологической неопределенности, о которой говорилось выше. Так, Жак де Витри в *exempla* своих “публичных проповедей” (*sermones vulgares*) говорит о том, что ему вспомнилось “некоторое время” (*memini quodam tempore*), не уточняя его далее; упоминает “некоторые праздники”, или “некоторый день”, когда священник пел фальшиво, или “кануны и праздники”, не называя их. “В один день”, “некогда”, “в некоторый день”, “по воскресным дням” (“*cum una die*”, “*aliquando*”, “*quadam die*”, “*diebus dominicius*”) – такие довольно туманные выражения часто встречаются как у этого автора-сборителя *exempla*, так и у других<sup>10</sup>.

Сегодня мы располагаем инструментарием, облегчающим анализ содержания “примеров”. “*Index exemplorum*” Ф.К. Тубаха позволяет сделать первые шаги в исследовании. Здесь можно набрать словесный материал: “Пост”, “Праздники”, “Месса”, “Часы” (*Fasting, Festivals, Mass, Hours*); названия различных канонических часов, в первую очередь “Утреня” и “Вечерня” (*Matines* и *Vespres*); кроме этого, слово “Время” (*Time*) и множество дней недели, прежде всего “Суббота”, “Воскресенье” и “Нарушение Субботы” (*Saturday, Sunday, Sabbath, broken*)<sup>11</sup>.

“Thesaurus exemplorum medii aevi”<sup>12</sup>, работа над которым еще не закончена, тем не менее уже понемногу оправдывает себя и позволяет обнаружить кое-что новое. Немало рассказов находится при запросе на слово “Часы” и на название каждого из них – “Утренняя”, “Хвалитны”, “Третий час”, “Повечерие” (Matines, Laudes, Tierce, Complies), тогда как на “Первый час”, “Шестой час”, “Девятый час” (Prime, Sexte, None) пока ничего нет, как и на слова “Месса”, “Служба”, “Канун”, “Праздник” (Messe, Office, Vigile, Fête), на названия дней недели, а также на слова “Литургия”, “Календарь”, “Ритуал” (Liturgie, Calendrier, Rituel). “Тезаурус” помогает исследователю сориентироваться, определить в первом приближении, на что стоит обратить внимание, какие термины встречаются чаще всего. Однако это не избавляет его от необходимости углубляться в чтение каждого из найденных *exempla* – прежде всего чтобы дать верную оценку тому, какое место (обычно далеко не главное) занимают в “примере” понятия, связанные со временем.

Появление новых критических изданий сборников *exempla* открывает новые возможности для исследования. Отметим изданный Жаком Берлиозом и Жаном-Люком Эйхенлаубом трактат Этьена де Бурбона, к первому тому которого приложен неоценимый в работе указатель имен, мест и материалов, результат скрупулезного анализа *exempla* и *similitudines* из “Дара страха”<sup>13</sup>. В указателе есть рубрика “Литургия” (Liturgie) с многочисленными отсылками к различным аспектам литургического времени, где среди прочих упоминаются: Благовещение, Вознесение, пост, Пепельная среда, колокол, воскресенье, епифания, понедельник, Первое мая, Утренняя, Пасха, Пятидесятница, сорокадневный пост, тридцать заупокойных месс, Бдения, Страстная пятница (Annonciation, Ascension, Carême, Cendres, cloche, dimanche, épiphanie, lundi, Premier mai, matines, Pâques, Pentecôte, quarantaine, trentain, veilles, Vendredi saint) и рубрика “Время” (Temps), где тоже приводится серия ссылок, которые часто пересекаются с предыдущим перечнем: время искупления, воскресенье, вечность, бессмертие, литургия, понедельник, утро, ночь, пятница, суббота (temps, racheté, dimanche, éternité, immortalité, liturgie, lundi, matin, nuit, vendredi, samedi). Таким образом, литургическое время вполне присутствует в *exempla*, и даже во множестве разных форм. Тем не менее оно никогда не упоминается ради него самого, но лишь как одно из обстоятельств повествования. Только внимательное прочтение каждого рассказа позволяет верно оценить эти хронологические отсылки в *exempla*, их частоту и одновременно относительную второстепенность. Я разделил все обозначения времени, которые показались мне наиболее показательными, на четыре группы:

1. *Канонические часы*. Исследование алфавитных сборников и зондирование материала с помощью новых систем поиска выявляют упоминание “Канонических часов” во многих рассказах. В “*Tabula exemplorum*” рубрика “Время” выглядит следующим образом: “Время: Час: Преходящие блага: Заметка о том, что преходящие блага подобны воловьей коже, которая со временем все сильнее сжимается; так же и богач, который накапливает добро, всегда им стеснен, в то время как духовные блага, напротив, постоянно увеличиваются, подобно мягкой коже (сафьяну). Заметка о том, что Христос воскрес из мертвых в час утрени”<sup>14</sup>. Особый интерес здесь представляет то семантическое поле, в котором объединены понятия “Время”, “Канонический час” и “Преходящие блага”. Оно дает возможность символической интерпретации канонических часов, которые часто соотносятся с моментами страстей Христовых. Этот прием очень распространен: он встречается, например, в “*Liber exemplorum*”, однако на сей раз под рубрикой “О характере страстей Христовых” (*De forma Passionis Christi*). В обоих сборниках упоминаются только семь часов (*horae*), о чем недвусмысленно сообщает “*Liber exemplorum*”: “Нелишним будет объяснить простецам, как через семь [канонических] часов постигается мистерия страстей Христовых”<sup>15</sup>. В первом часу Христа бичевали; в третьем он был прибит к кресту; в шестом землю покрыл мрак; в девятом Христос испустил дух; во время вечерни его тело было снято с креста; в повечерие он был погребен; в час утрени воскрес. “Такова причина наших ежедневных песнопений в церкви по семи часам” (*Et hoc est ratio quare VII horas canimus cotidie in ecclesia*). Число семь и символическая трактовка часов в двух сборниках одинаковы. В обоих случаях пропущен восьмой час (*laudes*, который должен был идти после утрени перед первым часом). Такую купюру можно объяснить тем, что *exemplum* рассчитан на “простецов” (*simplicioribus*), а не на монахов, обязанных петь службу до глубокой ночи. Однако в отношении “*Dialogus miraculorum*” Цезария Гейстербахского эта гипотеза не работает. В его рассказах большое место уделяется литургическим песнопениям, и прежде всего – ночным службам, особенно хорошо подходящим для мистических видений. Таков случай Анри, конверса из Хемрода, который “часто видел светлейшую Богоматерь среди поющих псалмы, особенно во время больших торжеств”<sup>16</sup>, или каноника Родольфа Альдинсельского, который “не пропускал ни единого часа в хоре”<sup>17</sup>. Еще сильнее ночные службы действовали на молодых монахинь, вызывая у них экстатические видения. Во время всеобщей на Успение, когда аббат Евстахий запел “*Te Deum laudamus*”, юная Кристина увидела, как над поющими мо-

нахинями раскрылись небеса, и ей явилась сидящая на троне Богоматерь. Когда монахини хором пели “Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus deus Sabbaoth”, она видела, как Богоматерь спускает на них сияющую корону, подвешенную на цепях к сводам церкви. Драгоценный камень в короне испускал лучи, и на каждом было написано имя одной из монахинь<sup>18</sup>: С этим рассказом Цезария Гейстербахского перекликается другой: в одном из монастырей в Саксонии монахиню не допускали к ночным бдениям из-за ее юного возраста. Лишь по большим праздникам ей разрешали оставаться на службу, но и тогда отправляли спать до того, как она закончится. На третьей службе в честь некоего праздника, название которого не уточняется, она задержалась немного дольше обычного. Когда началось пение “Te Deum laudamus”, она увидела, как открылись небеса и церковный хор поднялся к ним. Когда запели “Tibi omnes angeli”, она увидела сонмы ангелов, которые преклоняли главу и колена, почитая Господа, и пели: “Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus deus Sabbaoth”; после них вступили апостолы, спев: “Te gloriosus Apostolorum chorus”; потом хор, все еще находясь на небесах, запел: “Te prophetarum laudabilis numerus”, и все патриархи и пророки также поклонялись Господу. Потом появились мученики, которые отвечали пением: “Te martyrum candidatus laudat exercitus”; затем пришла очередь исповедников и непорочных дев. Под конец хор спел: “In te Domine speravi, non confundar in aeternum”, после чего опустился на землю, и небеса закрылись. Очнувшись от видения в слезах, юная монахиня поведала его наставнице (magistra), и с тех пор та стала позволять ей посещать ночную службу и оставаться на ней до конца<sup>19</sup>. Рассказов, которые бы столь подробно описывали ход литургии, немного. Такое внимание к деталям объясняют два фактора: монастырское происхождение “примера”, делающее понятным повышенное внимание к литургии, и сам характер рассказа, где диалоговая структура пения служит хронологической разметкой церемонии богослужения.

2. *Месса*. Кроме того, что рубрику “Missa” легко найти в алфавитных сборниках<sup>20</sup>, во множестве *ехемпла* мы встречаем упоминание ритуала евхаристии и времени его свершения. Ф.К. Тубах насчитывает не менее 29 “типов” повествования о мессе<sup>21</sup>; многие рассказы напрямую говорят о времени евхаристии: они ратуют за то, чтобы месса начиналась всегда в определенное время, привычное для прихожан, чтобы те не опаздывали в церковь<sup>22</sup>. Среди других рассказов об этом напоминает история святого Дунстана, которого английский король принудил задержать воскресную мес-

су, чтобы успеть до нее съездить на охоту. Ожидая возвращения короля, святой епископ услышал, как ангелы поют вместо него Троичную мессу<sup>23</sup>. Во многих *exempla* говорится о необходимости выслушивать обедню от начала до конца, не уходя до ее завершения<sup>24</sup>. Отвлечение от нее происходит лишь по наущению дьявола<sup>25</sup>. Более того, рекомендуется задерживаться в церкви после окончания мессы для молитвы<sup>26</sup>. В *exempla* также подчеркивается польза ежедневной мессы как для мертвых<sup>27</sup>, освобождаемых от мук чистилища, так и для живых, избавляемых от помыслов о самоубийстве<sup>28</sup>.

Исследование отдельных сборников позволяет убедиться в постоянном повторении этих тем. В “Даре страха” Этьена де Бурбона евхаристия и месса (*dominici corporis immolatio et missarum celebratio*) представлены, со ссылкой на святого Августина, как первое из двенадцати средств, сокращающих пребывание душ в чистилище<sup>29</sup>. Из этих рассказов следует, что месса приносит умершим немедленное облегчение<sup>30</sup>. Некоторые праздничные мессы (на Богоявление, Пасху, Пятидесятницу) обладают особой эффективностью<sup>31</sup>. Не менее полезна месса и для живых, за которых молятся так же, как за мертвых: она избавляет их от мук вожделения, как усопших от мук чистилища<sup>32</sup>. Месса благотворна и для священника, который служит ее ежедневно. В одном из рассказов мертвецы встают на защиту кюре, которого епископ хотел отстранить за слишком частые богослужения. Когда в час утрени епископ проезжал через кладбище, мертвые встали из своих могил и добились того, что тот не только изменил свое решение, но и сам отныне стал служить заупокойную мессу ежедневно. Этот сюжет Этьен де Бурбон позаимствовал у Петра Достопочтенного<sup>33</sup>.

*3. Профанация сакрального времени.* Большое число *exempla* повествует о неподобающем поведении во время мессы (а также по воскресеньям и праздникам), о мирских делах, свершаемых в те моменты, которые, по предписанию церкви, должны быть посвящены почитанию Бога и молитве. Узурпация сакрального времени влечет за собой божью кару<sup>34</sup>. Во второй части “*Liber exemplorum*” – “*De rebus inferioribus*” – имеется рубрика “Против тех, кто работает по праздничным дням” (*Contra laborantes diebus festivis*), где в пяти *exempla* рассказывается о пренебрежении праздниками некоторых святых или о несоблюдении воскресного отдыха. Четыре *exempla* из другой рубрики, “О недозволённых забавах” (*De ludis inordinandis*), относятся в целом к той же тематике<sup>35</sup>. Таков рассказ об английском монахе-францисканце, который любил смотреть по ночам состязания (*luctas*) и пляски

(choreas), организуемые ежегодно по случаю местного церковного праздника (какого – не уточняется). Этот монах обычно служил утреню в начале ночи со всей присущей торжественностью, а затем уходил из церкви, чтобы всю ночь принимать участие в народных забавах. Однажды вместо борцов и танцоров он встретил поджидавших его бесов, которые так отдубасили беднягу, что “он целый год не мог служить мессу”<sup>36</sup>. Некоторые рассказы посвящены нарушениям запретов на определенные занятия по воскресеньям и праздничным дням. Один из них касается охоты, которая запрещена в Страстную Пятницу – “канун Пасхи, тот день, когда Господь ради нашего спасения взошел на крест” (*parasceve ante Pascha, die videlicet quo Dominus pro nostra salute crucis patibulum ascendit*)<sup>37</sup>. В других *exempla* рассказывается о том, как во время жатвы на праздник святого Лаврентия (10 августа) в телегу ударила молния; о том, как хлеб, испеченный в этот день, начинал кровоточить; как во время праздника Святой Эйсвейты в Галлии танцоры впали в слабоумие и стали против воли повторять жесты той работы, которую они делали в праздничные дни, нарушая запрет. Подобным образом в эпизоде из жития Уэна Руанского рассказывается, как святой исцелил беднягу, большой палец которого пристал к тыльной стороне ладони, потому что тот молот муку по воскресеньям<sup>38</sup>.

Все сборники изобилуют “примерами”, подтверждающими запрет на работу и мирские увеселения по воскресным дням, по праздникам святых или в их канун. Этьен де Бурбон объединяет множество подобных рассказов под рубрикой “О нарушении святых праздников” (*De sacrorum festorum violacione*) в той части своего труда, которая называется “Дар Силы”. Например, один прихожанин отказался подчиниться увещаниям кюре почтить праздник святого Себастьяна, и во время сбора гороха его разбил паралич<sup>39</sup>.

Но как простые верующие узнавали о праздниках, которые следовало почитать? Сообщать о них было делом духовенства, однако при этом священнику или викарию и самим нужно было не терять бдительности, что не всегда имело место. Жак де Витри приводит следующий анекдот: “Я слышал однажды, что в некоей деревне жил старый крестьянин, который имел обыкновение надевать красные чулки по тем дням, которые в их местности почитались как праздничные. Завидев их, его соседи говорили близким: сегодня работать нельзя, раз съе Гослен идет в красных чулках”<sup>40</sup>. Этьен де Бурбон позаимствовал этот рассказ у Жака де Витри для раздела “Дар Силы”: обращаясь к тем, кто довольно небрежен в соблюдении религиозных праздников, он прямо цитирует “Магистра



Жака де Витри” (Magister Jacobus [de Vitriaco]), слегка изменив историю и снабдив ее социальным комментарием: “В некоей деревне один старый человек знал назубок все праздники, поскольку имел долгую привычку их почитать и был набожен и благочестив (*affectu pio et ingenio*). По праздничным дням он надевал красные чулки; когда [другие] его видели, то говорили: сегодня нам нельзя работать, раз съе Гослен надел красные чулки”. Так многие с небрежностью относятся к праздникам и не знают точно их дня, в городах – пока не услышат громкий звон колоколов и не увидят закрытые мастерские, в деревнях – пока не поймут, что не слышно лягга телег на пашне или не увидят, как празднуют другие”<sup>41</sup>. Этьен де Бурбон говорит о “старом человеке”, а не о “крестьянине” (*rusticus*), чтобы обобщить урок, сделав его применимым и к городским жителям; он приписывает этому старцу благочестие и набожность, о которых у Жака де Витри ничего нет. Кроме того, он упоминает средства, позволяющие распознать праздничный день в городе и в деревне: о колокольном звоне говорится только в отношении города; бездействие городских ремесленников переключается с тишиной на крестьянских пашнях. Атмосфера воскресного дня или праздника в обоих пространствах устанавливается постепенно, через подражание друг другу, слушание тишины, которая мало-помалу берет свое.

4. *Праздники Богоматери.* Четвертая довольно обширная группа рассказов касается праздников, посвященных Деве Марии. Конечно, многочисленные праздники других святых и самого Христа тоже упоминаются в *exempla*<sup>42</sup>. Как мы видели, в “*Tabula exemplorum*” главным праздникам Христа посвящено даже несколько рубрик. Но канунам и праздникам Богоматери *exempla* уделяют еще большее внимание. Возможно, это свидетельствует о росте популярности культа Марии в XIII веке, в выдвижении которого немалую роль играли нищенствующие ордена. Возьмем, к примеру, ту часть трактата Этьена де Бурбона, которая называется “Дар набожности”<sup>43</sup>. Под первой рубрикой (*titulus*), “О слове Божьем” (*De verbo Dei*), один раз встречается упоминание Вербного Воскресенья: “*in Ramis palmarum*”<sup>44</sup>. Под второй, “О размышлениях о воплощении Христа” (“*De incarnationis Christi condideracione*”), события в двух *exempla* происходят в день Рождества (*in Natali Domini, in die Natalis*)<sup>45</sup>. В трех случаях время упоминается, но точно не определено: “некогда”, “в одну ночь” (*aliquando, quadam nocte*)<sup>46</sup>. Под пятой рубрикой действие “примера” разворачивается незадолго или вскоре после праздника Святого Дионисия (*circa festum beati Dyonisii*)<sup>47</sup>. После этих редких

упоминаний под шестой рубрикой, “О святой Марии” (“De beata Maria”), перед нами предстает куда более существенное число терминов, связанных со временем, некоторые из которых, правду сказать, довольно туманны (*quadam die*<sup>48</sup>, *quadam nocte*<sup>49</sup>), но большая часть вполне определена. Прежде всего Этьен де Бурбон перечисляет семь праздников Богородицы: ее Зачатие и Рождество, Благовещение (Воплощение Христа), Рождество Христово, Очищение Богородицы, Успение и “*festum Mariae ad martyres sive Omnium sanctorum*”, Праздник Богородицы Мучеников, иначе говоря – День Всех Святых<sup>50</sup>. Первый “пример” касается дня Зачатия Марии. Как доминиканец, Этьен де Бурбон был непоколебимым сторонником идеи Непорочного Зачатия, но в приведенном им рассказе отразился рост общих настроений, благоприятствующих этой доктрине. Когда в “один день” некий аббат был застигнут бурей на море, ему явился ангел со словами, что тот будет спасен, если пообещает отныне праздновать день Зачатия Марии. На вопрос аббата и его спутников о том, как следует его праздновать, ангел ответил, что достаточно отслужить ту же мессу, что и на праздник Рождества Богородицы, заменив слово *nativitas* на *conceptio*. Они обещали так поступить и были вскоре спасены, что, добавляет Этьен, стало “поводом для учреждения этого праздника”. Доминиканец не указывает своего источника, но известно, что этот рассказ был широко распространен в XIII веке<sup>51</sup>. Далее Этьен де Бурбон приводит рассказ, позаимствованный у Иоанна Белета, об учреждении праздника Рождества Богородицы, день которого был чудесным образом открыт одному отшельнику, а после подтвержден папой Римским<sup>52</sup>. Третью историю, о том, как немой юноша был исцелен в день Очищения Марии<sup>53</sup>, он заимствует из “Чудес Богородицы Суассонской” (“*Miracles de Notre Dame de Soissons*”) Гуго Фарси. Далее в других *exempla* упоминается канун Успения и приуроченный к нему по традиции пост<sup>54</sup>. Этьен де Бурбон замечает, что существуют посты в честь Богородицы, которые соблюдаются не по “предписанию”, а по “благоговению”. Таков пост на Успение, который можно сравнить с субботним постом, тоже соблюдаемым в честь Богородицы<sup>55</sup>. Именно о субботнем дне идет речь в одном из *exempla*, особенно богатым на упоминания временных аспектов. Он датирован 1246 г. и рассказывает о трактирщике, который богохульствовал весь день в субботу накануне Рождества; в девятом часу он поклялся “языком Богородицы”, отчего сам тут же потерял дар речи и вскоре скончался<sup>56</sup>.

\* \* \*

Если в “примере” иногда и уточняется, что упомянутые события происходили на какой-либо праздник, в определенном часу, в конкретный день недели, случаи, когда при этом описывается ход литургии, очень редки. Пересказывать литургию ради нее самой не входит в задачи *exempli*. Этьен де Бурбон – не Гильом Дуранд Мендский. Тем не менее, когда речь идет о видении или чудесном событии, случившемся во время мессы в церковном хоре (как в некоторых рассказах у Цезария Гейстербахского), литургическому действию может уделяться больше внимания. Особенно это касается литургических видений: мессы, чудесным образом преображенной или свершаемой ангелами. Примером тому может послужить известный рассказ о гостии, положенной в улей. Этьен де Бурбон цитирует его в “Даре Силы”, когда клеймит разные виды “святотатства” и в особенности случаи осквернения “тела Господнего” (*corpus Domini*). Сам он говорит, что эту историю “слышал и читал в метрической поэме” (*Item audivi et legi metricè dictatum exemplum quoddam*), что, возможно, указывает на двойной источник: с одной стороны – устный и, возможно, относящийся к народной культуре, с другой – письменный и принадлежащий ученой традиции, поскольку речь идет о латинской поэме. У некоего жадного крестьянина было много ульев, но он хотел заполучить еще больше с помощью колдовства. Во время пасхального причастия он сохранил под языком облатку и положил ее в улей, чтобы завлечь к себе чужих пчел. Пчелы действительно слетелись к телу Христову и стали строить внутри улья маленькую церковь из воска, с фундаментом и колоннами, а на ее алтарь положили гостию (*ecclesiam parvulam fundamenta et bases et columnas erigere, et altare consimili opere, et corpus dominicum cum maxima reverencia super illud altare collocaverunt...*). После чего они принялись “петь гимны на свой манер” (*et quassam melodias mirabiles suo modo circa illud opificum concinebant ad modum hymnorum*). Но когда жадный и нечестивый крестьянин открыл улей, пчелы набросились на него и изжалили до полусмерти. Кюре, узнав об этом, по совету епископа пришел к улью во главе процессии из прихожан (*de consilio episcopi, collegit parrochiam et venit processionaliter ad locum*). Он забрал улей, и пчелы из него вылетели, производя “нежную мелодию”. Маленькая восковая церковь была с песнопениями водружена на алтарь (*cum laudibus super altare collacantes*) в назидание тем, кто пренебрегает телом Христовым<sup>57</sup>.

Нечасто бывает, чтобы *exemplum* целиком был посвящен литургическому действию, как в случае упомянутой истории. В ее завязке – ежегодное пасхальное причащение; описывае-

мое далее действие повторяется дважды, ибо чудесный “ритуал” пчел, почитающих гостию в соответствии с приписываемой им добродетельностью, перекликается с не менее впечатляющей процессией клира.

\* \* \*

Упомянув литургическое время пасхального причастия, дублируя процесс ритуала евхаристии, рассказ раздваивает и литургическое пространство: в этом качестве выступают реальная церковь и маленький восковой храмик. Время и пространство здесь, по сути, нераздельны. Вообще Этьен де Бурбон явно акцентирует ту неразрывную связь, которая существует между “праздниками святых” и “святыми местами”; к ним примыкает понятие “святые мужи”, которое понимается одновременно как “святые” и как “духовенство”<sup>58</sup>. *Ехеmpla* призывают христиан к нераздельному почитанию пространства церкви, церковного времени и личностей, связанных с церковью. Это наблюдение заставляет расширить рамки исследования, не пытаться четко вычленить объект “время” (и тем более – “литургическое время”), принять во внимание антропологическую сложность категорий эпохи, которая столь явно проступает в *ехеmpla*.

Этьен де Бурбон особенно подчеркивает это после “примера” об улье и гостии: мы должны, говорит он, “почитать святые места” (*iosa sacra*), вспоминая заслуги “святого патрона или патронов” этих мест, иными словами – деяния святых, которым посвящены церкви. Более того, почитая святые места, мы тем самым почитаем святых, которым они посвящены<sup>59</sup>. При устанавливаемой таким образом связи церкви и личности святого храм в некотором роде обретает индивидуальность, что не позволяет нам относить его только к разряду материальных объектов. Поэтому не только осквернители святых мест подлежат проклятию<sup>60</sup>, но и на сами неосвященные места Господь обрушивает молнию, как если бы он хотел их наказать. “Нужно сказать”, – отмечает Этьен де Бурбон, – что “Господь часто наказывает и святые места, если они были осквернены или стали местом свершения недостойных поступков”<sup>61</sup>.

\* \* \*

*Ехеmpla* не заботятся о том, чтобы особым образом выделить литургическое время. Время упоминается в них от случая к случаю, в той мере, в какой этого требует логика повествования. Привязка к конкретному моменту может усиливать правдивость рассказа,

либо акцентировать смысл, углублять моральное и религиозное значение сюжета. В них нередко уточняется литургический час (особенно когда речь идет о ночном времени или о границе дня и ночи), день недели (главным образом суббота, день Богородицы, и воскресенье, день Господень), момент свершения евхаристии или праздник (в первую очередь праздники Христа и Богородицы), тем самым задаются более определенные рамки действия. Таким образом, литургическое время и его составляющие – от последовательности часов службы до сочленения преходящего и вечного – предстает своего рода виртуальной матрицей, которая каждый раз проявляется лишь отчасти и в том виде, в каком этого требует интрига рассказа. Тем не менее, тема времени постоянно присутствует в *exempla*, хотя и не явно: не будем забывать, что *exemplum* – это история, которая, с одной стороны, посвящена событию или действию, развернутому во времени, а с другой – имеет эсхатологическую направленность, поскольку должна содействовать спасению слушателей. Кроме того, в рассказе на сцену выводится целый комплекс пространственно-временных и социальных координат, объединяющих места (*loci*), времена (*tempora*) и личностей (*personae*). Иными словами, в него вплетен целый пучок антропологических взаимосвязей, которые, будучи не всегда очевидными, требуют от историка повышенного внимания<sup>62</sup>.

<sup>1</sup> “Не остановить вылетевшее слово, не вернуть ушедшее время, кто это поймет – не станет глупцом” (*Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d’Etienne de Bourbon, dominican du XIII siècle / Ed. A. Lecoy de la Marche. P., 1877. N 395. P. 345.*)

<sup>2</sup> *Guenée B. Histoire et culture historique dans l’Occident medieval. P., 1980; пер. см.: Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада. М., 2002.*

<sup>3</sup> *Le Goff J. Le temps de l’exemplum (XIIIe siècle) // Le temps chrétien de la fin de l’Antiquité au Moyen Age, IIIe–XIIIe siècle / Dir. Ch. Pietri, G. Dragon, M. Meslin, J. Le Goff. P., 1984. P. 553–556; пер. см.: Ле Гофф Ж. Время нравоучительного “примера” (XIII в.) // Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 130–134.*

<sup>4</sup> *Beriou N. L’avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle; P., 1998. Vol. II. P. 683–686 (BnF N.A.L. 388, сборник 1272–1273 гг., содержит 84 проповеди на праздники и дни поминовения святых и особенно р. 704–713 (BnF Lat. 16 481 сборник 1272–1273 гг., содержит 216 проповедей на праздники и дни поминовения святых).*

<sup>5</sup> *Liber exemplorum ad usum praedicantium saeculo XIII compositus a quodam fratre minore anglico de provincia Hiberniae / Ed. A.G. Little. Aberdeen, 1908.*

<sup>6</sup> *Welter J.-Th. L’exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age. Paris, Toulouse, 1927; Genève, 1973. 2<sup>e</sup> partie (La tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti). P. 85–86.*

<sup>7</sup> *Magnum Speculum exemplorum. Douai, 1614.*

- <sup>8</sup> *Polo de Beaulieu M.-A.* La Scala Coeli de Jean Gobi. P., 1991. P. 633–736.
- <sup>9</sup> *Bremond Cl., Le Goff J., Schmitt J.-Cl.* L'exemplum. Tournhout, 1982. P. 125.
- <sup>10</sup> *Crane T.F.* The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones vulgares of Jaques de Vitry. Nenden, 1967. XXVI. P. 9; XLIII. P. 17; LVI. P. 22; LXX. P. 31; LXXIII. P. 33; LXXIV. P. 34; XCIII. P. 42–43; XCV. P. 44; CIII. P. 47; CXXII. P. 56 etc.
- <sup>11</sup> *Tubach F.* Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales. Helsinki, 1969. Например, N 1985 “Fasting on Saturday”, N 1990 “Fasting throughout Lent”, N 4391 “Hours, canonical sung”, N 5165 “Matins, visions of”, N 4396 “Vespers sung by ignorant priest”, и т.д.
- <sup>12</sup> Электронная база данных по ехемпла; проект, осуществляемый Группой исторической антропологии средневекового Запада (ГАНОМ) Высшей школы социальных исследований (EHESS) в Париже. См. интернет-версию: <http://www.ehess.fr/gahom/ThesEx.htm> (Прим. пер.)
- <sup>13</sup> *Stephani de Borbone.* Tractatus de diversis materiis predicabilibus / Ed. Jaques Berlioz et Jean-Luc Eichenlaub. Turnhout, 2002. P. 618–634 (указатель), 393–543 (Fonts exemplorum similitudinumque).
- <sup>14</sup> *Welter J.-Th.* Op. cit. P. 76–77: “Tempus: Hora: temporalia: Nota temporalia sung ad modum pellis vaccine, que semper magis ac magis confringitur; sic temporalia quando cumulantur, tanto [magis] dives contrahitur et coangustatur, econtra spiritualia et celestia ad modum pellis aluti [sc. cordirovan] semper extenduntur... Nota hora matulina Chrisus a mortius resurrexit...”
- <sup>15</sup> Liber exemplorum... P. 3–4: “Adhuc autem quomodo per VIItem horac diei naturalis passionis Christi misterium consummatur, declarare simplicioribus non erit inutile”.
- <sup>16</sup> *Caesarius Heisterbachensis.* Dialogus Miraculorum / Ed. Strange. 1844. VII, XIII, vol. 2. P. 15; другой рассказ с тем же персонажем (когда он был поднят с постели ночным видением Богоматери): VII, LI. P. 71.
- <sup>17</sup> Ibid. VIII, XCVII. P. 164: “Nonquam aliquam horam in choro negligit”.
- <sup>18</sup> Ibid. VII, XXL. P. 28–30.
- <sup>19</sup> Ibid. VIII, XC. P. 157.
- <sup>20</sup> *Welter J.-Th.* Op. cit. P. 85, с двумя ехемпла (р. 48–49): о дьяконе, который неоднократно осмеливался служить мессу без распоряжения на то священника; о ребенке, который избежал смерти, явившись на утреннюю службу.
- <sup>21</sup> *Tubach F.C.* Op. cit. N 3208–3234.
- <sup>22</sup> Ibid. N 3208.
- <sup>23</sup> Ibid. N 3228.
- <sup>24</sup> Ibid. N 3221, 3222.
- <sup>25</sup> Ibid. N 3219.
- <sup>26</sup> Ibid. N 3220.
- <sup>27</sup> Ibid. N 3214, 3234. См. ниже в сборнике Этьена де Бурбона.
- <sup>28</sup> Ibid. N 3217.
- <sup>29</sup> *Stephani de Borbone* Tractatus... I, V, 7. P. 167–173; 449–451 (N 162–170).
- <sup>30</sup> Ibid. N 162, 163, 168, 169, 170.
- <sup>31</sup> Ibid. N 167.
- <sup>32</sup> Ibid. N 166, 167.
- <sup>33</sup> Ibid. N 164 (De episcopo contra quem insurrexerune mortii). P. 169. (*Tubach F.C.* Op. cit. N 3214).
- <sup>34</sup> *Scmitt J.-C.* Jeunes et danses des chevaux de bois. Le folklore méridional dans la littérature des exempla (XIII–XIV-e siècle) // Cahiers de Fanjeaux. Toulouse, 1976. Vol. 11. P. 127–158; переизд.: Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale. P., 2001. P. 153–182. Этот рассказ присутствует у

Этьена де Бурбона; Иоанн Гоби позаимствовал его, внося некоторые изменения. В нем упоминаются “некоторые праздники”, “канун праздников святых”, паломничества и момент утренней мессы, когда священник поет “Gloria in excelsis”.

<sup>35</sup> Liber exemplorum... P. 83–84; 109–112.

<sup>36</sup> Ibid. N 191. P. 109: “Huic sacerdoti iocundum erat et delectabile luctas videre et choreas; unde et in vigilia festi ecclesie cui sereviebat, singulis annis, quando festum concurrebat, consuevit dicere matutinum suum in principio noctis cum sollempnitate consueta, sicut moris est, et postea exire ad videndum tam luctas quam choreas que illic ex more de nocte fiebant. Quandam autem vice, in vigilia festi sui, exiens more memorato, venit ad luctam et ecce, quod dictu horribile est, vidit duos demones teterrimos (...) quod per totum annum illum missam celebrare non valebat”.

<sup>37</sup> Ibid. N 138. P. 83.

<sup>38</sup> Ibid. N 193a–141. P. 84.

<sup>39</sup> Anecdotes historiques... N 324. P. 273.

<sup>40</sup> Crane T.F. Op. cit. N CLXXXIII. P. 77.

<sup>41</sup> Anecdotes historiques... N 325. P. 273.

<sup>42</sup> Например: праздник святого Михаила (Ibid. N 114. P. 99), Пасха (in sequent nocte Resurrectionis dominice. Ibid. N 122. P. 105), праздник святого Доминика (Ibid. N 158, 159. P. 135–136). Далее упоминается закоренелый грешник, который тем не менее не забывает почтить четыре праздника в году. Из них названы только два (Ibid. N 322. P. 271: “Audivi quod quidam peccator flagiciosissimus hoc solum commendabile retinuerat, quod quator sanctorum festa, ut beate Marie et Nicholai, etc. ...devotissime annis singulis celebrabat”).

<sup>43</sup> Ibid. N 72–141.

<sup>44</sup> Ibid. N 82. P. 79.

<sup>45</sup> Ibid. N 88, 90. P. 83–84.

<sup>46</sup> Ibid. N 91, 94 и 96. P. 84–87.

<sup>47</sup> Ibid. N 98. P. 98.

<sup>48</sup> Ibid. N 106. P. 94; N 113. P. 99; N 163. P. 40.

<sup>49</sup> Ibid. N 127. P. 109.

<sup>50</sup> Ibid. N 105. P. 93.

<sup>51</sup> Ibid. N 106. P. 93–95.

<sup>52</sup> Ibid. N 107. P. 95–96.

<sup>53</sup> Ibid. N 111. P. 98.

<sup>54</sup> Ibid. N 119. P. 102–103, N 123. P. 105.

<sup>55</sup> Ibid. N 124. P. 106–107. В субботу же, т.е. в день Богоматери, одной монахине было откровение о церкви Нотр-Дам дю Пюи (Ibid. N 320. P. 270).

<sup>56</sup> Ibid. N 133. P. 113.

<sup>57</sup> Anecdotes historiques... N 317. P. 266–267.

<sup>58</sup> Ibid. N 323. P. 272: следующее высказывание исходило якобы из уст святого Дионисия, который явился сестре Филиппа Августа и объявил ей о том, что благодаря ее набожности ему удалось вырвать душу короля из лап демонов: “...et hoc ideo, quia sanctos honoravit et festa eorum, et ecclesias et loca sancta et conservavit, et religiosas personas”.

<sup>59</sup> Ibid. N 318. P. 267: “Debemus venerari loca sacra propter virtutem et meritum sacri patroni vel patronorum illius loci, in quorum honore ecclesie sunt ditata vel consecrata; et ipsi honorant illos, qui loca sua honorant et visitant, defendunt et liberant...”

- 
- <sup>60</sup> Ibid. N 319. P. 268: “Qui loca sancta commaculant vel violant, vel qui eis infuriam faciunt, maledicti sunt, quia sententiam anathematicis incurrunt, que inter penas ecclesiasticas major est...”
- <sup>61</sup> Ibid. N 320. P. 269–270: “Notandum quod Dominus loca sancta punit, ex eo quod prophanantur, [vel] ex eo quod aliqua inhonesta in eis fiunt”. В доказательство приводится *exemplum*, рассказывающий, как молния ударила в церковь Нотр-Дам де Пюи из-за того, что в ней было совершено прелюбодеяние.
- <sup>62</sup> Антропологический анализ пространства был проведен М. Лоуерсом, исследовавшим факт возникновения кладбищ: *Lauwers M. Lieux sacrés, terre des morts. L’invention du cimetière dans l’Occident médiéval*. P., 2005.

*Пер. с фр. И.Г. Галковой*



*М.Р. Майзульс*

РЕАЛЬНОСТЬ СИМВОЛА  
И СИМВОЛ РЕАЛЬНОСТИ  
В ВИЗИОНЕРСКОМ ОПЫТЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ\*

П. Вен когда-то поставил странный вопрос: “Верили ли греки в свои мифы?”<sup>1</sup>. И что вообще значит верить в Зевса и богов-олимпийцев, подвиги Геракла или то, что царь Минос после смерти вершит в Аиде суд над другими умершими? Его урок состоит в том, что при переходе от одной культуры к другой изменяется не только содержание веры или система ее объектов. Столь же значимой переменной выступает и сама вера. Меняются ее формы, критерии истины, сам смысл слова “верить”<sup>2</sup>.

Эта статья призвана ответить на аналогичный вопрос, который на первый взгляд может показаться не менее странным: верили ли средневековые клирики в видения загробного мира? А если точнее, что в XII–XIII вв. значило *верить* в рассказ итальянского мальчика Альберика, который видел на том свете, как души умерших срывают с гигантской липы крепкие сандалии и благодаря им переправляются через бескрайнее поле, усеянное колючками?<sup>3</sup> Или в “показания” английского крестьянина Туркилля о том, что души грешников, которые еще не до конца очистились от всех своих прегрешений, можно легко отличить по черным пятнам на платье?<sup>4</sup> Воспринимались ли эти свидетельства как визуальная притча, повествующая о неисповедимой духовной реальности на условном языке “телесных” метафор? Или как “документальный” отчет о том, что в действительности происходит на том свете?<sup>5</sup> Иначе говоря: каков был их статус на шкале истины?

Стоит только поднять эти вопросы, как мы неизбежно приходим к проблеме социальной топографии (или культурной иерархии) читателей и слушателей. А.Я. Гуревич писал о том, что средневековые видения загробного мира по-разному воспринимались богословами и широкой (не обязательно крестьянской или “низовой”) “аудиторией”. Ученые клирики читали их как иносказание. “Простецы” (при всей условности этого понятия) – толковали буквально<sup>6</sup>. Восприятие “простецов” известно нам в основном по косвенным свидетельствам<sup>7</sup>. Однако “клерикальная” культура монахов-бенедиктинцев и цистерцианцев, теологов из городских школ и странствующих проповедников (уже в XIII в.) тоже не была монолитна. Споры шли и о том, как толковать рассказы ви-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта № 09–04–00135а.

зионеров о загробном мире и что скрывается за их причудливыми образами. В этой статье мы не будем выходить за пределы “ученого” поля интерпретаций и временно оставим в стороне важную проблему массовой рецепции церковного дискурса.

Мы начнем с того, что обсудим роль видений в религиозной жизни Средневековья и их функции в нормативном дискурсе Церкви. Затем проанализируем понятийный “язык” видений загробного мира и основные средневековые теории, которые объясняли психофизиологию визионерского опыта. Это позволит нам глубже понять, где в текстах визионеров проходила граница между “реализмом” и “иносказанием”, что стояло за богословскими спорами о природе посмертного воздаяния, и поможет ответить на главный вопрос: что значило *верить* в свидетельство о посещении того света?

#### ВИЗИОНЕРСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ XII в.?

XII столетие – это время бурной экспансии визионерской литературы и золотой век видений загробного мира. В 1121–1123 гг. в Монте-Кассино фиксируется “Видение Альберика”<sup>8</sup>. В середине века пишутся “Видение Жана Сен-Лоранского” (до 1153), “Видение Гунтельма” (1160-е годы) и знаменитое “Видение Тнугдала” (1149) – один из “бестселлеров” Средневековья. О его популярности говорит хотя бы количество переводов на народные языки. Помимо нескольких латинских версий, странствия рыцаря Тнугдала известны в немецкой, английской, ирландской, итальянской, французской, оквитанской, норвежской, португальской, каталанской и прочих редакциях. В последней трети столетия к этому списку добавляется “Трактат о чистилище св. Патрика” (ок. 1179–1181), а затем “Видение Готшалка” (1189–1190) и “Видение монаха из Эйнсхема” (1196). В самом начале XIII в. разворачиваются события, описанные в “Видении Туркилля” (1206; запись: 1207–1218).

Среди визионеров – десятилетний сын рыцаря Альберик; цистерцианский послушник Гунтельм, монах-бенедиктинец Жан и его безымянный собрат по ордену из Эйнсхема; рыцари Тнугдал и Овейн; крестьяне Готшалк и Туркиль. “Большие” нарративы о путешествии в мир иной “прорастают” из богатой визионерской традиции, которая, начиная с Раннего Средневековья, культивировалась в стенах монастырей (но не была изолирована от внешних, “фольклорных” влияний). В XII в. в Клуни, а позже в Клерво и других центрах цистерцианского ордена собираются обширные

коллекции чудес, которые были призваны показать, что Господь не оставляет своих верных слуг, и прославить святость ордена. В Ключни – “De miraculis” (1130-е–1140-е годы) аббата Петра Достопочтенного. У цистерцианцев – “Liber miraculorum” (ок. 1178–1182) Герберта Клервоского, “Exordium magnum” (ок. 1190–1210) Конрада Эбербахского и “Dialogus miraculorum” (ок. 1219–1223) Цезария Гейстербахского<sup>9</sup>. Едва ли не главным типом чудес в этих сборниках становятся видения, а среди них особая роль принадлежит *apparitiones* – историям о явлении душ умерших, а также картинам загробного воздаяния<sup>10</sup>. Не стоит забывать и о монументальных космических фресках рейнской пророчицы Хильдегарды Бингенской (1098–1179) и мистических откровениях ее младшей современницы Елизаветы из Шонау (1129–1165).

В XIII в. традиция *хождений* в мир иной постепенно иссякает (а сама форма визионерского странствия переходит – в глазах средневековых читателей – из категории откровений в сферу душеполезного вымысла). Однако это вовсе не говорит об ослаблении интереса к посмертной участи души. Агиографы, хронисты и энциклопедисты (как Винцент из Бове) продолжают с увлечением переписывать и редактировать созданные ранее памятники – “Апокалипсис Павла”<sup>11</sup>, “Видение Тнугдала” или “Трактат о чистилище св. Патрика”<sup>12</sup>. Европу наводняют краткие истории о явлении призраков и откровения о загробной участи отдельных персонажей. Они выходят за стены монастырей и благодаря “машине для проповеди” нищенствующих орденов и суггестивной силе *exempla* проникают на все этажи социального здания<sup>13</sup>.

#### КУЛЬТУРА VISIO

Если судить по агиографической продукции Монте-Кассино, Ключни или Клерво, может показаться, что средневековые монахи и клирики постоянно жили в тесном контакте с невидимым, а различные видения, если и казались чудом, то это чудо было частью повседневности. Эта трактовка, безусловно, упрощает проблему. Она принимает *общие места* агиографии за слепок религиозной практики и, как минимум, общепринятых представлений о контактах с невидимым. Очевидно, что видения (как опыт и как текст) играют значимую роль в религиозной жизни Средневековья. В XII–XIII вв. различные откровения, явления невидимых сил, вещи сны и хождения по загробному миру проходят сквозной нитью через основные жанры средневековой книжности: от хроник и житий святых до рыцарских романов и сборников *exempla*.

В последние несколько десятилетий многочисленные *visiones* и *revelationes*, которые раньше пребывали на периферии религиозно-исторических штудий, оказались в фокусе внимания медиевистов. Историки изучают генезис и каналы распространения конкретных видений; их религиозные, социальные и политические функции; роль визионеров в монашеских и церковных реформах, эсхатологических движениях и ересь и т.д. При этом видения обычно играют роль зеркала, в котором – с известной поправкой и искажением – отражается религиозный, социальный, психологический и даже политический ландшафт эпохи<sup>14</sup>. Они фиксируют эволюцию представлений о посмертной участи души и динамике “контактов” между живыми и мертвыми<sup>15</sup>, человеком и потусторонними силами, видимым и невидимым мирами. Они позволяют проследить инновации в церковной проповеди (например, о структуре загробного мира и функциях чистилища<sup>16</sup>), а также эволюцию различных религиозных практик: форм исповеди и тарификации грехов, литургического поминовения умерших и т.д.<sup>17</sup>

Хождения в загробный мир описывают топографию потусторонних пространств, устройство ада и рая, а также их обитателей, которые обычно разделены на множество категорий, подвергающихся различным испытаниям или в разной степени прикоснувшихся к высшей награде. Эти тексты выстраивают иерархическую лестницу грехов и добродетелей, а также иерархию воплощающих их социальных типов. Видения переносят в мир мертвых существующий в этом мире социальный порядок и тем самым утверждают его незыблемость. В то же время они несут в себе заряд социальной критики, поскольку обличают светских властителей, прелатов, рыцарей, горожан, крестьян за отступления от предписанных Церковью норм поведения и их социального долга. Короли и светские магнаты обычно отправляются в адское пламя за притеснение Церкви, нелегитимное насилие и сексуальную невоздержанность. Церковные иерархи – за распутство, алчность и пренебрежение пасторским долгом. Крестьяне – за богохульство, сокрытие десятины и т.д.

Тексты *visiones* и *revelationes* выводят на фундаментальные проблемы средневековой антропологии и истории культуры: видения<sup>18</sup> и сны<sup>19</sup> в религиозной жизни Средневековья; видения и христианская интроспекция (и автобиография)<sup>20</sup>; видения и практика монашеской аскезы, пророческая харизма и официальный дискурс Церкви<sup>21</sup>; “ученая культура” и “культура народная” (как вариант: письменная традиция и традиция устная; вера клириков и “народное христианство”)<sup>22</sup>.

Эта широкая проблематика стирает границу между хождениями в мир иной, видениями Христа, Девы Марии, ангелов или святых, явлениями душ умерших (во сне, видении и наяву), посланными свыше или дьявольскими сновидениями и заставляет посмотреть на них как на грани одного общего целого. Ж.-К. Шмитт ввел в научный оборот удачное выражение “культура *imago*”. Оно позволяет взглянуть на средневековое искусство через призму более широкого понятия визуальной культуры. История изображения неотделима от истории связанных с ними культовых практик. Полисемия слова *imago* отсылает к фундаментальным проблемам христианской антропологии (человек как образ Божий – *imago Dei*), средневековой теории образа, а также психологии познания (ведь “психика” и память человека оперируют образами вещей – *imagines rerum*)<sup>23</sup>.

Я бы предложил по аналогии говорить применительно к Средним векам об особой “культуре *visio*” – культуре видений. Латинское слово *visio* означает как физическое зрение (способность видеть), так и видение, т.е. опыт визуального контакта со сверхъестественным и совокупность тех образов, которые предстают перед внутренним взором визионера. В теории познания Августина и у схоластов зрение – это матрица всех познавательных процессов, а внутренние чувства человека (*memoria*, *imaginatio* и т.д.), как и физическое зрение, оперируют ментальными образами предметов<sup>24</sup>. В христианской традиции познание тайн невидимого устойчиво описывается с помощью метафор, связанных со зрением, а пророки называются *videntes*, т.е. кто видят<sup>25</sup>.

Сверхъестественное видение (*visio*) – это визуальное послание, которое человеку адресуют высшие силы. В Средние века слово *visio* (наряду с *revelatio*) служит общим обозначением всех типов “видений”: в экстазе (*extasis*, *excessus mentis*, *raptus* и т.д.), во сне<sup>26</sup>, а порой и наяву<sup>27</sup>. Опыт и рассказ человека, который умер, побывал на том свете, а потом чудесно вернулся к жизни, – тоже видение. Термин *visio* стирает границы между “большими” нарративами о путешествии в мир иной<sup>28</sup> и “вставными” видениями из древних патериков, житий святых, сборников чудес и коллекций *exempla*. Различные типы видений плавно перетекают друг в друга. Например, хождению в мир иной иногда предшествует устрашающее явление бесов (как в “Видении Веттина”<sup>29</sup>) либо чудесный сон, где перед героем предстает кто-либо из посланцев небес (как в “Видении монаха из Эйнсхема”<sup>30</sup>). Границы между явью и сном, сном и экстазом, экстазом и явью предельно подвижны. Визионер (или пишущий от его имени автор) не всегда может сказать, произошло ли его видение наяву, либо он в этот момент

спал, или его душа была восхищена в экстазе. И это несмотря на то, что в средневековой церковной традиции сны находились под подозрением и с большей вероятностью могли оказаться проделками дьявола. Во многих нарративных источниках слово *visio* не имеет четкого терминологического смысла. Оно означает, прежде всего, само послание (то, что человеку *явлено*), а не его форму: сон, видение наяву или экстаз<sup>31</sup>.

Культура *visio* включает “практику” снов и видений (о ней, само собой, мы знаем меньше всего), связанные с ними ритуалы и церковную систему контроля над их распространением; богословскую и философскую традицию их интерпретации; а также совокупность текстуальных жанров, которые фиксировали этот опыт или продуцировали новые рассказы о видениях и снах, ориентируясь на авторитетные образцы.

#### ФУНКЦИИ ВИДЕНИЙ

В Средние века визионерский опыт – одна из главных форм манифестации сверхъестественного, “королевская дорога”<sup>32</sup>, связующая индивида с источниками сакрального и невидимым миром. Видения и откровения формулируют универсальные истины, очерчивают границы догмы и служат опорой для существующих религиозных практик. Они задают рамки индивидуального религиозного опыта и зримо подтверждают истинность христианской эсхатологии и других аспектов учения (например, догмата о Троице или реального присутствия тела и крови Христа в евхаристических дарах, которое впервые было официально провозглашено на IV Латеранском соборе 1215 г.<sup>33</sup>). Они открывают будущее, диктуют социальные и моральные нормы<sup>34</sup>. В контексте различных монастырских реформ они отстаивают букву устава и бичуют нерадивых монахов<sup>35</sup>. Посланное свыше видение – это источник авторитета. А потому – власть. Отсюда – стремление Церкви стать единственным гарантом истинности сверхъестественного опыта, а значит решать, какие сны и видения посланы Богом, а какие – дьяволом<sup>36</sup>.

Видения придают легитимность сложившимся религиозным практикам (литургическому заступничеству за умерших) и порой становятся орудием “инноваций”: популяризируют новых святых и новые культы (как праздник Святых даров – *Corpus Christi*<sup>37</sup>). История видений неразрывно связана с историей христианского искусства и средневекового культового образа. Откровения библейских пророков, загадочные образы Апокалипсиса и видения

святых служат в Средние века одним из главных источников религиозной иконографии и формируют образный язык изображения невидимого<sup>38</sup>. Видения, как и прочие чудеса, легитимизируют почитание новых типов изображений (например, антропоморфных статуй-реликвариев Богоматери и святых<sup>39</sup>). Они вносят инновации в уже сложившуюся иконографию<sup>40</sup>, а сами ориентируются на язык искусства своей эпохи и воспроизводят известные иконографические типы<sup>41</sup>. Материальные образы Христа, Богоматери и святых служат визуальной опорой для молитвы и медитации. Эта практика нередко запускает механизмы видений, и изображения “оживают” перед внутренним взором визионера<sup>42</sup>. Недаром латинское слово *imago* означает как ментальный образ, так и материальное изображение – трехмерное или плоскостное<sup>43</sup>.

Огромная роль видений в религиозной жизни Средневековья связана с их мощным эмоциональным воздействием. Визионер познает на практике (*per experimentum*<sup>44</sup>) то, что не всегда может дать экзегеза Священного Писания или чтение житий святых. Его рассказ обладает силой непосредственного свидетельства и черпает свою легитимность из уникальности личного опыта. Его главная функция проста: увидеть, чтобы уверовать. Вера, по определению апостола Павла, – это уверенность в невидимом (Евр. 11: 1). Однако ничто так не укрепляет веру в невидимое, как видения, а также зримые чудеса, связанные с культовыми образами. Здесь и кровоточащие фигуры святых, и “ожившие” распятия или статуи Богоматери<sup>45</sup>. Не случайно автор “Трактата о чистилище св. Патрика” – безымянный монах из английского монастыря Салтрей – повествует о том, как дикие ирландцы отказывались верить в проповедь св. Патрика о загробных муках и радостях рая до тех пор, пока не увидят их своими глазами. Тогда Господь открыл ему вход в подземное чистилище<sup>46</sup>.

Визуальная опора нужна не только зыбкой вере новообращенных язычников или простецов, но и заблудшим, слабым в вере или отчаявшимся монахам и священникам. Этой опорой может служить как материальный образ (фреска, миниатюра или скульптура), так и ментальный образ невидимого, который явлен человеку во сне, экстазе или видении наяву<sup>47</sup>. Видения не только открывают тайны иного мира<sup>48</sup> или предрекают грядущее (*revelationes*), но и разрешают сомнения, исправляют, помогают справиться с искушениями и утешают в трудную минуту (*consolationes*)<sup>49</sup>. Они нужны для того, чтобы направить молитву в нужное русло и пробудить благочестие. Цезарий Гейстербахский приводит “пример” о монахе по имени Петр. Он долго просил, чтобы Господь через какой-либо образ (*aliqua imagine*) явил ему лик Спасителя. Если бы

он хоть раз увидел Его, ему потом было бы легче концентрировать на Нем свой внутренний взор (*facilius intuitum mentis imaginarie dirigere posset*). Тогда он стал бы горячее молиться. Его чаяния были услышаны, и Христос внезапно предстал перед ним в облике распятого<sup>50</sup>. Так же была услышана просьба монаха из Эйнсхема. Он долго молился открыть ему участь умерших и тайну загробного воздаяния<sup>51</sup>.

Видение должно вести к действию. Его необходимый параметр – эффективность<sup>52</sup>. Господь посылает человеку видения, чтобы исправить, наказать или вознаградить его. Составитель жития, сборника чудес, коллекции *exempla* или хроники заносит их в свой труд, чтобы добиться аналогичного эффекта у своих читателей. Грозные явления Христа и святых, видения преисподней предостерегают, угрожают и наказывают заблудших. Одно из самых действенных орудий исправления – это видения небесного трибунала. Человек внезапно переносится к престолу Судии или становится свидетелем того, как ангелы и бесы подводят баланс его злых и добрых дел<sup>53</sup>. Этот тип видений, которые мы встречаем, например, в житиях Бернара Клервоского<sup>54</sup> или Елизаветы из Шонау<sup>55</sup>, проецирует вовне духовные сомнения средневекового христианина и служит для него одной из форм саморефлексии<sup>56</sup>. Радостные явления Христа, Богоматери, ангелов и святых, виды райских садов могут служить наградой за усердное служение и аскезу<sup>57</sup>.

Путешествие в мир иной, озарение мистика или посланный свыше сон – это по определению духовный опыт. Однако в Средние века граница между видением и явью, плотью и духом оставалась зыбкой и проницаемой. Видения не только открывают человеку Божью волю или тайны грядущего, но и переплетаются с реальностью. Раны, которые ему кто-то нанес во сне, начинают болеть, как только он пробуждается. Предметы, которые он видит в мире ином, оказываются рядом с ним, когда он приходит в себя. Души умерших открывают визионеру секреты, которые не мог знать никто, кроме них<sup>58</sup>. Невидимое пространство, которые предстает перед духовным взором визионера, множеством нитей связано с реальностью материального мира. Пережитые “в духе” мучения оставляют физические знаки, а грехи, которые лежат на совести человека, ведут к наказанию во сне, которое порой продолжается наяву. Эти знаки (*signa*) служат лучшим доказательством истинности видения (*argumentum fidei*<sup>59</sup>). Они адресованы как самому визионеру (который сомневается, стоит ли верить привидевшемуся), так и окружающим (которые могут посчитать его рассказ выдумкой, а само видение – наваждением дьявола)<sup>60</sup>.



Отлох Санкт-Эммерамский рассказал в своей “Книге видений” (1062–1066), как однажды ночью перед ним предстал некий грозный человек ужасного вида. Он принялся жестоко стегать Отлоха плеткой. Это мучение продолжалось бесконечно долго, и каждый раз, когда монах пытался просить о пощаде, неизвестный лишь ужесточал удары и укорял его в каких-то проступках. Когда Отлох проснулся, он увидел, что вся его кровать и одежда залиты кровью. Он не мог понять, что с ним случилось, и сначала решил, что сошел с ума. Потом он вспомнил, что св. Иероним когда-то тоже подвергся во сне бичеванию, и решил, что с ним произошло что-то подобное. Вся его спина была покрыта рубцами. Спавший рядом с Отлохом мальчик подтвердил, что ночью не слышал никаких звуков, и в dormitorio никого постороннего не было. Это, – заключает Отлох, – не удивительно, ведь “духовное происходит без какого-либо физического шума”<sup>61</sup>.

Голштинский крестьянин Готшалк после возвращения с того света долго страдал болями в ногах, так как в начале своего потустороннего странствия должен был перебраться через поле, утыканное острыми колючками<sup>62</sup>. У него остались также боли в боку, которые он объяснил тем, что во время третьего дня путешествия его обожгло адским пламенем<sup>63</sup>. В обоих случаях составитель “Видения Готшалка” (в редакции В) признается, что не может понять, как испытания, которые тот претерпел “в духе”, могли отпечататься в его теле<sup>64</sup>. Опыт видения строится на диалектике духа и плоти. Языки адского пламени или удары демонов оставляют на теле пробудившегося (а порой – воскресшего) визионера физические знаки. Внутри пространства видения духовные реалии облекаются в телесные формы, а законы материи как будто торжествуют и в невидимом, имматериальном мире.

### ЯЗЫК ВИДЕНИЙ

Исследователи много раз отмечали, что язык видений причудлив и в то же время предельно конкретен и прозаичен. Космические образы соседствуют в нем с повседневной лексикой, а общие места, завещанные иудейской и раннехристианской апокалиптикой, переплетаются с местными социальными, культурными и политическими реалиями. Видения загробного мира тщательно описывают топографию потустороннего пространства и “механику” посмертного воздаяния, перечисляют категории праведников и грешников, каталогизируют грехи и добродетели.

Потусторонний пейзаж напоминает земной. В загробном мире есть горы и долины, города и дворцы, замки и церкви, площади и мосты, монастыри и таверны, а также колодцы, деревья, часовни, дороги, колонны, ворота...<sup>65</sup> Этот мир густо населен и заполнен предметами. Визионер видит в нем цвета (белый ангельских риз и черный адских глубин), слышит звуки (пение ангелов, вопли демонов, стенания грешников), а также чувствует запахи (смерд серных рек и благоухание райских садов)<sup>66</sup>. Души умерших плачут и смеются, ждут и надеются, сокрушаются о былых грехах и обмениваются друг с другом новостями. Они сохраняют антропоморфный облик и зачастую продолжают носить людскую одежду, которая подобает их полу, возрасту и социальному статусу. Визионер без труда отличает короля от графа, рыцаря от крестьянина, монаха от каноника, а дьякона от епископа.

Часто он встречается в ином мире тех, кого знал при жизни (родных, друзей, соседей, собратьев по монастырю), или узнает в толпе персонажей, о которых мог только слышать (давно умерших или известных ему лишь по слухам епископов, аббатов и королей).

Описания вечных мук ада и временных мучений в чистилище предельно натуралистичны. Демоны хватают грешников за руки, за ноги, сбрасывают их в колодцы, подвешивают над огнем, четвертуют, заливают в горло расплавленный металл, насаживают на кол, жарят на огне, издеваются, смеются над ними...<sup>67</sup> Души праведников, напротив, блаженствуют в райских садах, собираются на молитву в прекрасные храмы и славят своего творца ангельским пением. Они носят белые одежды, их головы увенчаны коронами, а мученики украшены пальмовыми ветвями.

Наконец, в загробном мире течет свое время: сменяются дни, месяцы и годы; отмеряются канонические часы; муки грешников чередуются друг с другом в ритме дневного и недельного циклов<sup>68</sup>. Души праведников с нетерпением, а умершие грешники – с ужасом ожидают Второго пришествия, Всеобщего воскресения и Страшного суда<sup>69</sup>.

Видения говорят о невидимом на чувственном языке форм, красок, звуков и запахов.

Тем не менее потусторонняя вселенная, которую описали в своих видениях Альберик, Тнугдал, Гунтельм, Готшалк или Туркиль, – это мир знаков. Все, что предстает перед взором визионера, включает в себе послание, адресованное ему и/или его общине (братии монастыря и т.д.), конкретным лицам, всей Церкви. Предельный реализм многих откровений не отменяет, а напротив, требует интерпретации увиденного. Не все визионеры в рав-

ной степени склонны трактовать свой опыт в целом либо отдельные элементы видения в символическом колюче. Однако сама лексика жанра предполагает, что описанная в откровениях реальность не одномерна.

Авторы и редакторы видений активно оперируют глаголами из семантического поля знаковых отношений: *significare*, *notare*, *manifestare*, *demonstrare*, *ostendere*, *interpretare* и т.д.<sup>70</sup> Эти маркеры фигурируют в авторских комментариях к рассказу визионера<sup>71</sup>. Иногда они вкладываются в уста его проводника (*ductor*) по загробному миру. Эту роль обычно играет кто-либо из святых (Петр, Николай, Бенедикт, Юлиан, Иаков и т.д.) либо ангельских сил (архангелы Михаил, Гавриил, Рафаил и т.д.). Характерно, что Готшалк называет одного из своих проводников “толкователем” (*interpretes*)<sup>72</sup>. В других случаях комментарий вплетается в саму ткань рассказа – так, словно бы суть увиденного была непосредственно явлена тайнозрителю. Интересный пример рефлексии визионера над тем, как ему открывается смысл увиденного, мы находим в одном из видений Елизаветы из Шонау. В день Невинноубиенных она увидела в экстазе Агнца с крестом на спине, а за ним – шествие юношей-мучеников с пальмовыми ветвями и в коронах. Однако она сразу же поняла, что это были младенцы, убитые за Христа по приказу царя Ирода. Елизавета<sup>73</sup> с удивлением отмечает, что они не были похожи на детей. Тем не менее она не сомневается, что это были именно они. Ее уверенность связана и с календарной привязкой видения, и с “инсигниями” (короны, пальмовые ветви) его героев<sup>74</sup>. Известно, что большинство видений Елизаветы следовало в ритме литургического календаря, и каждый из святых (или евангельских сцен, лежащих в истоке церковных праздников) являлся перед ней в положенный день<sup>75</sup>.

Сопроводительный комментарий, который звучит в хождениях в мир иной, может относиться к структуре загробного царства, смыслу и устройству конкретных мучений и испытаний или внешнему облику душ умерших. Он разъясняет, как устроено посмертное воздаяние, кто и почему испытывает те или иные муки (если речь идет о пенальных пространствах), что означают конкретные детали пейзажа и т.д. Логический предел этого метода состоит в *тотальном* символическом комментарии. Он подразумевает, что уже не только отдельные “фрагменты”, но и все видение в совокупности следует интерпретировать как динамическую визуальную метафору, и рассказ визионера нельзя воспринимать как реалистичное описание того, что действительно творится в мире ином.

В видении цистерцианского новicia Гунтельма, которое было составлено во Франции в 1160-х годах (возможны и другие датировки), визионер встречает недалеко от входа в ад одинокого грешника, сидящего на раскаленном троне. Прекрасные женщины затыкают ему в рот горящие свечи. Ангел объясняет новicia, что тот был посажен на огненный трон в знак того, что до последнего часа не отказался от непотребств<sup>76</sup>. Видение Гунтельма включает также необычную сцену, которую историки иногда называют “загробным театром”. В одном из пенальных пространств визионер находит людей, которые напоминают монахов и монахинь (*quasi religiosas personas*)<sup>77</sup>. Эти странные иноки, как животные, отдаются на его глазах всем излишествам плоти, болтают, смеются, судачат, предаются обжорству и пьянству. Как это понимать? Души умерших не могут больше грешить и не способны испытывать те греховные страсти, которые низвергли их в адское пекло. На самом деле, они лишь повинуются приказу бесов и изображают греховные влечения. Нечистые духи заставляют их представлять те грехи, в которых они виноваты, дабы сделать их посмертную кару еще более тяжелой<sup>78</sup>.

Это объяснение строится на оппозиции “истины” (*veritas*) и “кажмости”, “подобия” (*similitudo*). Странная сцена, которая предстает перед взором визионера, оказывается аллегорией в действительности. Ангел объясняет Гунтельму ее смысл. В данном случае истолкование относится не к словам, а к вещам, не к текстам, а к жестам. Души умерших участвуют в жестоком театральном представлении. Однако в отличие от обычных спектаклей, оно предназначено не столько для зрителей (т.е. визионера), сколько для самих актеров. Аналогичное представление подробно описано в более позднем английском “Видении Туркилля”<sup>79</sup>.

Во многих хождениях в мир иной души праведников, неискупимых грешников и тех, чьи грехи еще могут быть искуплены в очистительном пламени, отличаются друг от друга по цвету. Грешники черны, праведники – белы, а все промежуточные категории окрашены то в один, то в другой цвет в зависимости от того, сколько тяжких их прегрешения и сколько им еще осталось пребывать в муках чистилища. Этот мотив известен по “Видению Туркилля”<sup>80</sup>, а также из множества *exempla*. Так, Цезарий Гейстербахский приводит в “Диалоге о чудесах” рассказ о видении одного священника по имени Изенбард (XI, 3). Однажды тот погрузился в экстаз и оказался перед троном Господа. Он увидел там множество радостных цистерцианских монахов в сияющих одеяниях. Среди них он заметил несколько человек, чьи одежды были покрыты черными пятнами. Братья по ордену объяснили ему, что эти пятна отмечают

тех, кто осквернил чистоту монашеских обетов каким-либо пороком или проступком. Изенбард попросил разъяснить ему, что это были за пятна (*Quae sunt istae maculae?*). Ему было сказано, что это ропот (*murmuratio*), лжесвидетельство (*detractio*), нерадение (*negligentia*) и т.д.<sup>81</sup> Интересно, что значение пятен раскрывается не через отношение означаемого и означающего (пятна *означают* ропот, нерадение и т.д.), а с помощью глагольной конструкции, которая выражает тождество между ними: пятна – это и *есть* ропот, нерадение, лжесвидетельство.

Аналогичная деталь фигурирует еще в одном “примере” о конверсе по имени Менгоз (XI, 11). Он умер, а потом чудесным образом был возвращен к жизни. Менгоз рассказал, что побывал в раю и встретил там Изенбарда. На ноге умершего он увидел темное пятно. Оно появилось у него в знак того, что, будучи монахом, Изенбард запятнал себя отвращением к ручному труду – одному из столпов монашеской жизни<sup>82</sup>. Цезарий объясняет, что это пятно было показано (*ostensa est*) Менгозу, дабы он предостерег других братьев от подобного небрежения.

В обоих *exempla* пятна на телах умерших монахов символизируют совершенные ими при жизни грехи и проступки. Они играют роль знаков и обращены к визионеру, который должен научиться понимать их язык. В другом “примере” (XII, 14) горожанину Эркинберту однажды ночью является призрак умершего рыцаря Фридриха. “Тело” привидения кажется обернутым в овечью шкуру. Оно держит в руке ком земли. Эркинберт спрашивает его, что означают эти два предмета (*quid significant ista quae video*). Призрак отвечает, что шкура, которую он носит на плечах, причиняет ему неслыханные страдания за то, что он когда-то украл ее у одной вдовы. Ком земли также оказывается орудием наказания и давит на него непереносимым грузом. Он был взят с поля, которое рыцарь себе несправедливо присвоил<sup>83</sup>. Черные пятна в видениях Изенбарда и Менгоза служат знаками тех грехов, в которых были виновны умершие. В отличие от них, овечья шкура и кусок земли в видении Эркинберта объединяют в себе функции знака и орудия наказания<sup>84</sup>.

Цезарий Гейстербахский пишет о том, что невидимые и бесплотные силы (Бог, ангелы, святые, бесы) всегда являются смертным в каком-либо зримом облике (*in subiectis corporibus/in aliqua subiecta creatura*)<sup>85</sup>. Иначе человек не смог бы их ни увидеть, ни постичь смысл видения. Эта мысль отнюдь не была нова, но важно, что она фигурирует не только в “ученых” трудах теологов, но и в сборнике *exempla*, пусть и адресованном не мирянам, а цистерцианским послушникам.

Настоящий чемпион превращений – это, конечно, дьявол. Он и его слуги бесы примеряют множество телесных форм (*forma*) и обличий (*species*). При этом в них почти всегда есть какой-то изъян или уродство (*deformitas*), либо, напротив, вызывающая, неправдоподобная красота. Они обращаются то в людей (уродливых монахов, кособоких крестьян, блудниц), то в животных (драконов, львов, грифонов, черных котов) или странные гибриды животного и человека<sup>86</sup>. Иногда эта определенность теряется, и от них остаются лишь полупрозрачные тени (*umbrae, larvae, larvae umbras*)<sup>87</sup>. Все это иллюзии, наваждения и “фантазии”<sup>88</sup>. Недаром, *phantasticus* (призрачный, обманчивый...) – один из постоянных эпитетов дьявола, его слуг и всего арсенала их хитростей<sup>89</sup>.

Призраки умерших обычно являются близким в своем привычном облике (чтобы те могли их узнать). Визионеры, которые побывали на том свете, также видят души праведников и осужденных в человекообразном обличье. На самом же деле, как подчеркивает Цезарий, душа – это духовная субстанция, которая по своей природе имеет форму сферы и видит все, что происходит со всех сторон от нее так, словно бы имела множество глаз (само собой, эта трактовка в Средние века была далеко не единственной). Она принимает телесные очертания (*in liniamentis corporeis*) только для того, чтобы показаться душе живого человека, которая еще не рассталась с узами плоти и не способна распознать духовную субстанцию без посредничества материальных образов<sup>90</sup>.

Визионер сталкивается в ином мире не с самими предметами, а с их “подобиями”, “образами”, “фигурами”. Цезарий (а до него многие другие) использует для их обозначения широкую палитру терминов: *imago, effigies, species, figura*. Слово *species*<sup>91</sup> означает тот облик, в котором сверхъестественный персонаж является смертному человеку (*in specie columbae, in specie canis*)<sup>92</sup>. Согласно концепции, которую отстаивал еще Августин, визионер видит не самого Христа или Иоанна Предтечу, а его образ (*imago*), пробуждаемый перед его внутренним взором высшими силами<sup>93</sup>.

Символическая природа видений особенно ярко видна в тех случаях, когда описанная визионером реальность расслаивается на несколько уровней. Один из самых характерных примеров этого мы найдем в “Видении Жана Сен-Лоранского” (середина XII в.). В нем монах Жан отправляется на небеса. На одном из этапов пути он встречает св. Маврикия. Святой обвиняет Жана в том, что он много раз был в посвященной ему часовне, но ни разу не служил там мессы. Монах смиренно умоляет его о прощении, а затем просит объяснить, почему тот не защищает от грабежа крестьян, которые живут во владении, где находится его святилище.

Вместо ответа Маврикий переносит его в часовню, о которой они говорили<sup>94</sup>. Они оказываются у алтаря, и Жан видит, что церковь полна молящегося народа. Один из стоящих там бедняков упрекает святого в том, что тот не защищает его от разбойников и не мстит за все обиды, которые они ему нанесли. Разгневанный Маврикий грозно отвечает, что он сам ничем не лучше этих разбойников и нет такого греха, который бы он не совершил, за что и заслужил такую кару. Он не платил десятины, уклонялся от повинностей, обманывал... После этого святой принимается перечислять преступления всех остальных, кто стоял в часовне. Жан понимает, что вся эта сцена – как вставная новелла или визуальный *exemplum* – была показана ему, чтобы он “узнал то, чего раньше не знал”. После этого он в мгновение возвращается к месту встречи с Маврикием. Вставное видение подходит к концу. Автор называет эту сцену *ostensio*. Это слово означает то, что было “открыто” или “явлено” визионеру, и по своему значению сближается с понятием “откровения” (*revelatio*)<sup>95</sup>.

Когда Жан стал спускаться с небес, он увидел висящие в воздухе мертвые тела. Некоторые из них были обезображены. Кружившие вокруг демоны дергали их за руки, за ноги и всячески над ними издевались. Эта страшная сцена была показана визионеру, чтобы он узнал, сколь горька участь нечестивых. Тела тех, кого демоны таскали за языки, символизировали клятвопреступников и лжесвидетелей. Пьяниц и обжор выдавало изувеченное горло, символом распутства были изувеченные гениталии и т.д. Латинский текст говорит, что тела грешников *monstrabantur* и *imaginantur* (т.е. показывались и воображались) в воздухе<sup>96</sup>.

Все эти сцены проецируются на экран сознания визионера, отвечают на его невысказанные вопросы и разрешают сомнения. Видение Жана – это не окно в мир иной, а “интерактивная” система. Он становится свидетелем сложного символического действия, которое разворачивается в символическом времени и переводит божественное откровение на язык зрительных образов. Все действия и слова персонажей видения, а также качества и отношения объектов, которые предстают перед внутренним взором визионера, служат фразами этого языка и могут быть поняты лишь в контексте драматургии откровения.

“Видение Жана Сен-Лоранского” известно в единственном списке, и по нему, безусловно, нельзя судить обо всех хождениях в мир иной. Это ученый монашеский текст. Он далек от “реализма”, который отличает, скажем, причудливую загробную сагу рыцаря Тнугдала<sup>97</sup>. История Жана важна тем, что показывает те возможности толкования, которые заложены в самом языке видений,

однако во многих других текстах не проговариваются или не актуализируются. Рассказы визионеров погружают нас в мир, который состоит из визуальных образов, духовных подобий и призрачных копий вещей. Экзегеты и богословы называют их *similitudines corporum*, *corporeas imagines*, *visibilium imagines* и т.д.<sup>98</sup> Все эти термины восходят не только к богословской терминологии (как *imago* и *similitudo* – человек как *образ* и *подобие* Божие), но и к лексике средневековой теории познания, а также психологии зрительного восприятия. Поэтому и обратимся к ней.

### ПСИХОФИЗИОЛОГИЯ ВИЗИОНЕРСКОГО ОПЫТА

В Средние века видения загробного мира, большинство откровений мистиков, а также обычные сны включались в более широкую категорию духовного зрения (*visio spiritalis*). Этот термин восходит к Августину. Он писал о том, что человек познает природную и сверхприродную реальность с помощью трех родов зрения: физического (*visio corporalis*), духовного (*visio spiritalis*) и разумного, или интеллектуального (*visio intellectualis*)<sup>99</sup>. Эти три рода зрения образуют иерархию, которая воспроизводит иерархию активных сил души. Телесное зрение – это функция органов чувств (*senses corporis*), духовное – воображения (*imaginatio*), а интеллектуальное – разума (*mens*). В словаре Августина термин “зрение” (или “видение”) становится универсальной метафорой человеческого познания.

Телесное зрение позволяет человеку видеть мир материальных объектов. Интеллектуальное зрение направлено на абстрактные сущности (любовь, надежда и т.д.), которые не имеют и не могут иметь материальных подобий. Это созерцание истины без посредства телесных образов, напрямую. Интеллектуальные видения мистиков обходятся без привычной символики, персонажей (зримых образов Христа, Девы Марии, святых) и фабулы. Они обволакивают визионера потоками божественного света и возносят его к высшей истине. Прямое созерцание Божества “лицом к лицу” (1 Кор. 13: 12) – суть райского блаженства<sup>100</sup>.

Духовное зрение занимает промежуточное положение между ними и позволяет человеческому духу постигать “образы” (*imagines*) или “подобия” (*similitudines*) материальных объектов. Воображение (*imaginatio*) получает эти образы от органов чувств и складывает их в сокровищнице памяти (*memoria*). Оно может свободно комбинировать их и создавать образы вещей, которые человек никогда не видел или которые вообще не существуют на



свете (*fictas imagines*)<sup>101</sup>. Духовное зрение присутствует на всех уровнях психической жизни индивида. Он оперирует образами различных вещей в своем воображении, видит их во сне или во время видений (наяву и в экстазе). Откровения библейских пророков и видения святых отличаются от обычных снов лишь тем, что их источник лежит извне и они несут в себе божественное послание. Однако психологический механизм остается одним и тем же. Со второй половины XII в. богословская рефлексия о видениях и снах получает новый импульс от психологии Аристотеля, заново открытой на Западе благодаря Авиценне. Его “*Liber de anima*” также подчеркивает созидательную силу воображения и позволяет объяснить, как посланное свыше откровение облекается перед взором визионера в конкретные визуальные формы<sup>102</sup>.

Теория трех родов зрения стала фундаментом христианской герменевтики видений и теологии пророчества<sup>103</sup>. Мы находим ее подробное изложение или вариации<sup>104</sup> у экзегетов, теологов и энциклопедистов латинского Запада: Исидора Севильского, Алкуина, Рабана Мавра в раннее Средневековье; Гонория Августодунского, Гвиберта Ножанского, Иоанна Солсберийского, Ришара Сен-Викторского, Эльреда из Рьево, Руперта Дейцкого, Гильберта из Пуатье в XII в.; Александра Галльского, Бонавентуры, Альберта Великого, Фомы Аквинского – в XIII в.<sup>105</sup> Она вошла в интеллектуальный багаж проповедников (например, Цезария Гейстербахского)<sup>106</sup>. Отголоски этой теории слышны в “Божественной комедии” Данте<sup>107</sup>. Согласно большинству средневековых комментариев, видения пророков Ветхого Завета (Исайи, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Иоиля...), а также Откровение Иоанна Богослова в Новом Завете относятся к категории *visio spiritalis*<sup>108</sup>.

Христос, Дева Мария, святые, демоны и призраки умерших являются человеку не только в экстазе или во сне, но и наяву. Безусловно, эти типы видений образуют в Средние века привычную иерархию. Сны традиционно вызывают подозрение<sup>109</sup>. Экстаз в целом ценится выше, чем видения наяву. Это элитарный канал контакта с невидимым<sup>110</sup>. Тем не менее сборники чудес, которые в XII–XIII вв. отдают видениям значительное, если не преобладающее место, порой не замечают этой границы. Сны, видения наяву и в экстазе стоят там в одном ряду и чередуются друг с другом. Герои “Диалога о чудесах” Цезария Гейстербахского видят сверхъестественных персонажей не только духовными (*spiritualiter*, *mentaliter*), но и плотскими (*corporaliter*, *visibiliter*, *manifeste*) очами. Более того, эти два типа видений не всегда легко отличить друг от друга. Визионеру ничего не остается, как перефразировать

слова апостола Павла (2 Кор. 12: 2–4) и признаться, что он не ведаёт, как ему было явлено его откровение<sup>111</sup>.

Цезарий приводит историю одного монаха, который долго просил Господа вознаградить его каким-либо видением. В ночь на Рождество он отправился с братьями в церковь на заутреню. Однако в это время он почувствовал странное оцепенение и, придя в хор, закрыл глаза и погрузился в печальные размышления. Внезапно он увидел перед собой прекрасную даму с младенцем на руках, а позади нее старика, одетого в белое. Он захотел лучше разглядеть их и открыл глаза. Видение тотчас исчезло. Тогда он понял, что его удостоили посещением Дева Мария с младенцем Иисусом и ее муж Иосиф. Было ли это видение “духовным” или “физическим”? Наставник объясняет новицию, что этот вопрос далеко не прост. Скорее всего, оно все-таки было физическим, хотя монах и сидел с закрытыми глазами. Во время видения он не спал и не был в экстазе. Ведь образы священных персонажей могут достигать взора человека даже через закрытые веки. Цезарий ссылается на мнение одного священника, который учил, что явление ангела можно отличить от бесовского наваждения, просто закрыв глаза. Ангел останется видимым, а дьявол неизбежно исчезнет<sup>112</sup>. Во сне или в экстазе человек на время теряет контроль над своими органами чувств и полностью переносится в мир телесных подобий. Когда же сверхъестественные силы предстают перед его физическими очами, они чаще всего не занимают все его визуальное поле и действуют в материальном пространстве реального мира. Визионер видит одновременно своих братьев-монахов и фигуры демонов, знакомый интерьер монастырской церкви и Христа, который обращается к нему с Распятия.

В богословской мысли Средневековья классификация видений была подчинена, прежде всего, практическим задачам экзегетики пророческих книг Библии и верификации современных откровений. Анализ психологических механизмов визионерского опыта должен был помочь глубже понять заключенное в них послание. Как писал Ришар Сен-Викторский (ок. 1123–1173), видения библейских пророков оперируют множеством образов материальных объектов и живых существ: солнца, луны и туч, птиц, рыб и животных, змей, деревьев, гор, морей и т.д. Однако это лишь символы, “неподобные [т.е. несовершенные] подобия” (*dissimiles similitudines*) невидимых и имматериальных реальных, которые человек не способен постичь иначе, как через посредничество привычных ему образов. Видения пророков говорят о тайнах невидимого на языке иносказания (*per figuras*) и переводят посланное свыше откровение в форму многофигурного визуального дейс-

тва. Ришар называет этот тип видений символическим (*symbolica demonstratio*)<sup>113</sup>.

Символические видения, будь то Апокалипсис или “*Scivias*” Хильдегарды Бингенской, подразумевают символическое толкование. Однако внутри них одни “персонажи” традиционно понимаются как персонификация абстрактных принципов, сил, стихий, социальных и духовных общностей (Церковь и Синагога, четыре животных – четыре всемирных царства и т.д.), а другие – как изображение конкретных существ (видимых или невидимых): ангелов, демонов, душ умерших, Антихриста и т.д. Граница иносказания часто проходит по изломанной траектории.

#### SENSUS HISTORICUS/SENSUS ALLEGORICUS

П. Динцельбахер в свое время обратил внимание на то, сколь откровения святых, дошедшие до нас от раннего Средневековья (VI–XI вв.), отличаются от видений позднесредневековых (XIII–XV вв.) мистиков. Первые предельно “реалистичны” и редко прибегают к символическому комментарию (если проводить аналогию с текстом, то визионер “читает” свое откровение лишь на уровне *sensus historicus*, буквального смысла). Они убеждают читателя в том, что невидимый мир действительно таков, каким предстает перед взором визионера. Мистики Позднего Средневековья, напротив, предельно далеки от “реализма” и толкуют свои видения как сложные аллегории. Визуальная реальность видения оказывается многослойной, а по ту сторону внешнего слоя вещей скрывается один или несколько символических смыслов.

Если следовать этой периодизации, то XI–XII вв. оказываются переходной эпохой, когда визионерская литература сочетала черты обоих “идеальных типов”. По мнению П. Динцельбахера, знаменитое “Видение Тнугдала”, составленное в середине XII в. ирландским монахом Марком, принадлежит к “неаллегорической” традиции раннего Средневековья, в то время как мистические откровения его старшего современника Руперта Дейцкого (ок. 1075–1129) уже говорят на ином, аллегорическом, языке.

Наконец, в XIII–XIV вв. появляется новый жанр: аллегорические поэмы о путешествии в потусторонний мир (Рауль де Удан, Гийом де Дигельвиль, Данте Алигьери, Уильям Ленгленд). Как пишет Ф. Помель, авторы этого времени больше не верят в то, что человек может посетить ад, чистилище или рай еще при жизни и тем более – во плоти, как св. Брендан (в “Путешествии св. Брендана”) или рыцарь Овейн из “Трактата о чистилище св. Патрика”.

Единственный путь познания секретов невидимого отныне проходит через духовный опыт снов и видений<sup>114</sup>. Однако сами сны и видения уже не обязательно служат связующей нитью между человеком и горним миром. Они превращаются в одну из литературных форм, и на сцену выходит легитимный художественный *вымысел* (как некогда в “Утешении философией” Боэция)<sup>115</sup>. Автор аллегорической поэмы не обязательно претендует на то, что его рассказ опирается на реальный сверхъестественный опыт, и позиционирует себя как творца, а не как визионера, мистика или пророка<sup>116</sup>. К.Л. Линч терминологически отделяет эти художественные, или вымышленные (fictional), видения от видений, которые представляют себя (и, главное, воспринимаются читателями) как документальное свидетельство (nonfictional)<sup>117</sup>.

Аллегорическая поэма, облеченная в форму видения или сна, – это не окно в мир иной и не посланное Богом откровение. Она говорит о духовном пути человека на языке фиктивных (что не значит “лживых”) аллегорий и конструирует из них аллегорические миры. Однако ее читатели не *верят* в прочитанное так, как должны *верить* в откровения святых или рассказы визионеров, вернувшихся с того света. Согласно типологии П. Динцельбахера и Ф. Помель, “Сон об аде” (ок. 1215) Рауля де Удана или “Паломничество души” (1355–1358) Гийома де Дигюльвиля принадлежат к другому “режиму истины”, чем “документальные” полотна загробного мира, которые в XII – начале XIII в. нарисовали видения Альберика, Тнугдала, Готшалка или Туркилля<sup>118</sup>.

В реалистических видениях действуют только персонажи, которые реально существуют (пусть и невидимы): души умерших, Христос, Дева Мария, святые, ангелы и демоны. Сочинения мистиков и аллегорические сны выводят на сцену персонифицированные образы добродетелей, пороков и душевных сил (мы встречаем их уже у Хильдегарды Бингенской). Например, лестница, ведущая на небеса, которую описал в своем видении цистерцианский novice Гунтельм, или утыканный колючками мост, преграждающий путь душам умерших в видениях Тнугдала и Туркилля, преподносятся как буквальное описание духовных реалий. Эти видения формируют у читателя когнитивный образ невидимого, и он должен уверовать в то, что его душе тоже в будущем предстоит пройти через это страшное испытание. Напротив, знаменитая лестница из 30 добродетелей, которую в VII в. описал Иоанн Лествичник (а потом изображали средневековые художники), – это визуальная метафора духовного пути человека, символ неизобразимого. П. Динцельбахер признает, что граница между “реализмом” и различными формами иносказания в визионерской литературе из-

менчива и не всегда очевидна. Тем не менее, он последовательно разграничивает фиктивную аллегорию (как литературный и экзегетический прием) и реализм эсхатологии (*believed eschatology*), которая диктовала то, во что следует верить: ангелы и бесы у постели умирающего, ад, рай, Страшный суд<sup>119</sup>.

Но что значит *поверить* в видение Альберика, Гунтельма, Тнугдала или Готшалка? Этот вопрос имеет не один, а несколько уровней ответа. Можно верить в то, что рассказ визионера в целом правдив (его душа действительно на время покинула тело и отправилась в мир иной) или целиком его отвергнуть (такой вариант не был исключен в Средние века<sup>120</sup>). Предисловия и послесловия многих видений XII в. отражают эти сомнения. Очевидно, что рассказы о путешествии на тот свет не встречали единодушного одобрения, и многие слушатели и читатели (в том числе и клирики) относились к ним с подозрением. Здесь граница истины и лжи (а значит, и граница веры) проходит вне текста видения. Однако иногда она прокладывает путь внутри него: можно ли верить посланию, которое передает визионер? Не исказил ли он чего? Не противоречит ли оно учению Церкви? Что в видении от притчи и иносказания, а чему можно верить буквально: правда ли, что в загробном мире есть горы и долины; правда ли, что бесы черны, а души праведников белее снега, и т.д.?

Проблему герменевтики видений невозможно понять вне контекста богословских споров о соотношении духа и плоти в визионерском опыте, а также о природе самого загробного воздаяния<sup>121</sup>. В XII в. редакторы видений все чаще не ограничиваются пересказом услышанного от своих “информантов”, а начинают систематически собирать доводы в пользу достоверности их повествования (см. видения Тнугдала, Готшалка, монаха из Эйнсхема, Туркилля, “Трактат о чистилище св. Патрика” и т.д.). Они ссылаются на авторитетные прецеденты (“Диалоги” Григория Великого, “Видение Дритхельма”, “Видение Веттина” и т.д.<sup>122</sup>) и пытаются объяснить, каким образом духовная реальность загробного мира может облечься в материальные формы<sup>123</sup>. Эти вопросы волновали даже тех, кто отстаивал возможность не только духовного, но и физического путешествия в мир иной.

Например, в знаменитом “Трактате о чистилище св. Патрика” рыцарь Овейн во плоти спустился в подземное чистилище на одном из островов в озере Лох-Дерг на севере Ирландии. Автор “Трактата”, монах Г. из цистерцианского монастыря Салтрей, ставит рассказ Овейна в один ряд с классическими видениями загробного мира из “Диалогов” папы Григория. Герои “Диалогов”, возвратившиеся с того света, вспоминают о пламени, реках, мос-

тах, домах, лугах, цветах и т.д. Демоны вешают грешников за шею, таскают их за ноги, сбрасывают с круч и всячески истязают их плоть. Все, о чем повествуют визионеры, словно выполнено по лекалам земного, материального мира<sup>124</sup>. Это полностью согласуется с рассказом Овейна, который, в отличие от них, побывал на том свете не “в духе”, а во плоти. Автор “Трактата” убежден в том, что после смерти души грешников отправляются под землю, в преисподнюю, и могут испытывать там не только психологические, но и физические муки. Здесь Овейн лишь подтверждает то, что уже было сказано Августином и Григорием Великим<sup>125</sup>. Тем не менее истинная природа загробного воздаяния скрыта от человека. До тех пор, пока он пребывает в этом мире, он не может постичь духовную реальность иначе, как с помощью знаков, похожих на материальные объекты (*signa quedam corporalibus similia*). Реальность загробного мира и материальна (ведь вход в него локализован в земном пространстве и может быть достигнут земными “паломниками”<sup>126</sup>), и духовна. Овейн действительно спустился туда “во плоти” и физически претерпел муки чистилища. Однако то, что он описал, – это все же не реальные горы, долины и костры, а духовные субстанции (*spiritualia*) в зримом материальном облики (*quasi in corporalia forma et specie*)<sup>127</sup>.

Богословы и экзегеты XII в. не были единодушны в том, как следует понимать природу посмертного воздаяния: где находятся ад и рай? Материален ли огонь преисподней? К. Кароцци выдвинул гипотезу о том, что во Франции в первой половине XII в. шла активная полемика между сторонниками двух противоположных “школ мысли”. Он назвал их “реалистами” и “спиритуалами”<sup>128</sup>. Первые, как пишет Ж. Баше, ориентировались на эсхатологию Григория Великого (с его идеей материальной природы загробных мук); вторые – на наследие Августина<sup>129</sup>.

“Реалисты”, к которым К. Кароцци относит Гуго Сен-Викторского (ок. 1096–1141) и Петра Ломбардского (ок. 1100–1160), с разными нюансами отстаивали тезис о том, что рай и ад – это не метафоры вечного блаженства и вечного разлучения с Богом, а реальные пространства. Они созданы для того, чтобы принимать на вечные времена души праведников и грешников. Эти пространства, которые средневековые авторы обычно называли “местами” (*loci*), по своей природе материальны. Материален и огонь преисподней. Раз так, то и видения загробного мира могут читаться как объективный рассказ о реальном пространстве, где демоны истязают в огне грешников, а праведники наслаждаются вечным блаженством. Между двумя мирами не существует непреодолимого

разрыва, а видения не (обязательно) нуждаются в аллегорическом толковании<sup>130</sup>.

Напротив, “спиритуалы” – Гвиберт Ножанский (ок. 1055–1124), Петр Абеляр (1079–1142) и Гонорий Августодунский (1075/1080 – ок. 1156), вслед за Августином, стремились разрешить этот вопрос исходя из того, что душа имматериальна. Она не может испытывать мук от материального огня, и ее нельзя заключить ни в каком материальном пространстве. Значит, ад не может быть подземной тюрьмой для грешников, а рай – расположенным на небесах пристанищем праведников. После смерти индивида его душа окончательно покидает вселенную, в которой существуют время и пространство. Она переносится “в духовные места, похожие на материальные”<sup>131</sup>. Души умерших бестелесны, однако сохраняют “подобия” (*similitudines*) тел. Горы, реки, долины, церкви, мосты и причудливые чудовища, о которых говорят, вернувшись в этот мир, визионеры, – это такие же “подобия” (или “образы”) имматериальных духовных субстанций.

Гвиберт Ножанский настаивал на том, что видения ветхозаветных пророков (Исайи, Иеремии, Иезекииля, Даниила), а также новые откровения нельзя толковать буквально. Видение – не окно в мир иной, которое позволяет увидеть и зафиксировать все то, что в конкретный момент происходит в мире усопших. Это закодированный визуальный текст, который переводит на доступный человеку язык то, что иначе он не смог бы ни понять, ни выразить словами. Видения учат нас *non veritate, sed signis ac figuris* (“не истиной, а знаками и образами”)<sup>132</sup>. Эта формула противопоставляет буквальный, поверхностный смысл повествования и его символический смысл: *sensus historicus* и *sensus allegoricus*. На первом уровне истина – это соответствие того, что рассказано, реальным событиям, точность в передаче фактов. Этот внешний, поверхностный уровень истины в средневековых источниках называется *regum gestarum veritas*<sup>133</sup>. Однако на уровне буквального смысла рассказ о видении не может быть истинным. Загробный мир существует вне времени и там не происходит никаких событий. Рассказы о путешествиях по аду и раю истинны в той степени, в какой они полезны для дела спасения. Они пробуждают в человеке любовь к обещанному блаженству и разжигают страх перед предназначенной для грешников карой<sup>134</sup>.

Еще дальше, чем Августин и Гвиберт, идет Гонорий Августодунский. По его словам, ад и рай не только нематериальны, но и не могут быть локализованы на карте сотворенной вселенной<sup>135</sup>. Суть Царствия Небесного в созерцании Господа, а самое тяжкое наказание – это вечное забвение и неизбывные мучения виновной совес-

ти<sup>136</sup>. Загробный мир, как он предстает в видениях, оказывается визуальной проекцией духовной реальности, или экстериоризацией “душевного пространства” человека<sup>137</sup>. В трактате “Большая лестница на небеса” (ок. 1130 г.) ученик спрашивает у наставника, в каком из отсеков ада находился богач из евангельской притчи о богаче и Лазаре (Лк. 16: 19–31)<sup>138</sup>. Наставник отвечает, что этот вопрос не прост. Ему кажется, что богач должен быть в шестом аду. Согласно типологии Гонория, шестой ад – это такое состояние души, когда она, покинув тело, страдает от печали и духовных мук, напоминающих физические<sup>139</sup>. Однако боговдохновенный евангельский текст говорит о том, что он испытывал телесные муки. Значит, он был в четвертом аду. Что же тогда думать? Что такое “лоно Авраамово”, “язык богача”, “палец нищего”, “мучение от жажды”? Это вопрос, на который человек никогда не узнает ответа<sup>140</sup>.

“Спиритуалы” XII в. (если использовать терминологию К. Кароци) утверждали, что аллегорическая интерпретация должна применяться не только к отдельным элементам видения (что Григорий Великий делал в “Диалогах” уже в конце VI в.), а к повествованию визионера в его целостности. Этим они создавали мир из тысяч и тысяч “подобий”, которые были настолько похожи на свои материальные прототипы, что читателю откровения было совсем нетрудно забыть о том, что он пребывает в призрачной, духовной реальности. Визионер оказывался в мире, где подобию бесов в подобию долин и ущелий истязают подобию тел грешников. Тезисы “спиритуалов” и “реалистов” незаметно сближаются. Сами видения XII в. активно прибегают к лексике “подобий”, однако редко объясняют, что за ней стоит. Читателю масштабных описаний ада, рая и очистительных пространств было так легко забыть о том, что он видит перед собой: визуальные метафоры психологических реалий (как у Гонория Августодунского); мир подобий, где все как в земном, только призрачно и имматериально; либо полуфольклорный “здешний” иной мир, который расположен где-то под землей, на земле или в небесах.

#### ЗАГРОБНЫЙ МИР КАК СИСТЕМА МЕСТ ПАМЯТИ?

Хождения в мир иной отличаются от других типов видений тем, что в них опыт описания невидимого облекается в самый прочный каркас из пространственных метафор. Каковы бы ни были доктринальные позиции теологов, в текстах визионеров загробный мир предстает, прежде всего, как *пространство*, куда отправляются и



где пребывают души умерших. Любое видение (от многочисленных явлений святых до космических фресок Хильдегарды Бингенской) неизбежно разворачивается в пространстве. Это может быть условное пространство, которое служит сценой для многофигурного символического действия (как в Апокалипсисе или видениях Хильдегарды), либо реальное пространство (церковь, dormitorio и т.п.), в которое спускаются высшие силы: Христос, Богородица, святые и ангелы. Однако в видениях Альберика, Тнугдала, Готшалка или Туркилла пространство загробного мира служит не только фоном, но и объектом откровения. Каждый из отсеков чистилища<sup>141</sup>, ада и рая, который пересекает визионер, представляет собой замкнутый locus, где на его глазах разворачивается один из этапов посмертного воздаяния: “сортировка” душ, очистительные испытания, наказание грешников и т.д. Видения выстраивают иерархии грехов и добродетелей, классифицируют души умерших и загробные испытания. Однако иерархия и классификация также представляется в форме пространственных отношений (выше – ниже, ближе к центру преисподней/царствия небесного или дальше от них и т.д.).

Пространственная логика видений заставляет нас обратиться к интересной гипотезе, которую в свое время на более позднем материале сформулировала Ф. Йейтс. Она предположила, что многоуровневое здание “Божественной комедии” могло быть выстроено по правилам средневековой мнемотехники. Если посмотреть на его труд под этим углом, то Данте перевел сумму абстрактных знаний о грехах и добродетелях, муках ада и блаженствах праведников на язык визуальных образов и создал колоссальную дидактическую систему мест памяти. Они должны были потрясти воображение верующих и тем легче запечатлеть в их душах абстрактные истины веры и моральные категории<sup>142</sup>. Действительно, логика построения и технический лексикон видений загробного мира (еще до Данте) обнаруживают немало общего с терминологией и принципами искусства памяти.

Однако следует ли из этого, что и в XII–XIII вв. видения загробного мира играли роль визуальных мнемонических конструкций, а ученые клирики могли смотреть на них как на искусное творение дидактического разума? Мы снова возвращаемся к вопросу о статусе видений на шкале истины.

Как известно, в фундаменте искусства памяти (как оно было известно в Средневековье) лежал принцип визуализации. Для запоминания любых предметов следовало создать особые визуальные образы (*imagines agentes*), в которые “зашифровывалась” необходимая информация. Считалось, что идеальные *imagines* – это

не статичные символы, а людские фигуры или даже целые сценки. Эти образы надо было мысленно расположить в специальных “пространствах”, или “местах” (loci). Они могли быть взяты из реального опыта человека (комната, неф храма) или сконструированы им, чтобы служить опорой для памяти. Во время акта воспоминания его внутренний взор следовал из одного места в другое, внимательно вглядываясь в запечатленные там образы и “разворачивая” зашифрованную в них информацию. Этот метод визуального представления знаний и картографического распределения *imagines agentes* по пространственным объемам, связанным непрерывной нитью пути (*ductus*), не может не напоминать путешествие визионера по отсекам загробного мира. Формальное сходство между ними усиливается еще и тем, что теоретики искусства памяти и теологи, писавшие о механизмах визионерского опыта, используют одну и ту же систему ключевых понятий: образ (*imago*), подобие (*similitudo*), место (*locus*) и т.д.<sup>143</sup>

Средневековые и ренессансные трактаты об искусстве памяти – например, “Новейшая риторика” (1235) болонца Буонкомпаньо из Сиены – регулярно включали специальные главы о “памяти рая” и “памяти ада”. Для их авторов память – это не только хранилище информации, но и могущественная сила, которая помогает человеку разжечь и укрепить свою веру. “Память рая” и “память ада” подразумевают неустанный размышление о радостях вечной жизни и ужасе вечной смерти, которое должно уберечь человека от пагубных сетей греха. В 1520 г. доминиканец Иоганн Ромберх в трактате “Собрание искусной памяти” предлагает как опору для искусной памяти диаграмму сфер мироздания, на которой обозначены ад, рай, земной рай и чистилище<sup>144</sup>. Еще один доминиканец Космас Росселий (Козимо Росселли) в своей “Сокровищнице искусной памяти” (1579) на протяжении многих страниц подробнее описывает устройство загробного мира, который, по схоластической традиции, делится на множество уровней, подуровней и отсеков<sup>145</sup>. Его описание – триумф систематизации. Он дополняет свой труд “картой” преисподней, на которой в духе Данте места мучений еретиков, иудеев, идолопоклонников и прочих категорий нечестивцев изображены в виде концентрических кругов<sup>146</sup>.

Вербальное или визуальное описание топографии загробного мира выполняет в трактатах об искусстве памяти двоякую функцию. Во-первых, оно помогает читателю систематизировать и отчетливой запечатлеть в памяти виды добродетелей и грехов, а также формы соответствующих им на том свете мук или блаженств. Это суть “памяти рая” и “памяти ада”. Во-вторых, жестко выстроенная иерархия потусторонних пространств служит эффективной

системой мест памяти для запоминания других предметов. Ромберх и Росселий трактуют схему отсеков загробного мира и как отражение невидимой реальности (объект веры), и как совокупность “воображаемых мест” (*ficta loca*) – орудий искусства памяти и религиозной дидактики.

Примеры из Ромберха, Росселия и даже Данте<sup>147</sup>, конечно, не могут доказать, что и в XII–XIII вв. визионерские картины того света играли роль мест памяти, а видения Тнугдала, Готшалка или Туркилля кем-то воспринимались как дидактический конструкт. Аналогия между архитектурными метафорами трактатов об искусстве памяти и топикой визионерской литературы недостаточна для того, чтобы поставить между ними знак равенства или доказать факт прямого влияния мнемотехники на язык видений. Следует скорее говорить о том, что они покоятся на общем субстрате средневекового символизма и используют аналогичные принципы визуализации<sup>148</sup>.

Однако эти параллели заставляют задуматься о том, как ученые клирики (авторы, редакторы видений, а порой также визионеры) представляли себе когнитивные механизмы визионерского опыта. Получает ли визионер весь визуальный текст откровения в готовом виде (как зритель, смотрящий кино)? Или сверхъестественный импульс, который как раз и делает обычный сон откровением, несет в себе лишь его суть, а конкретные образы формируются уже в сознании человека из того визуального материала, что хранится в его памяти?

Согласно конструктивистской гипотезе М. Каррутерс, в Средние века космические откровения библейских пророков (Иезекииля, Иоанна Богослова и др.), явления дьявола в “Беседах” Иоанна Кассиана или видения загробного мира из “Диалогов” Григория Великого могли существовать в режиме *двойной истины*. Они единодушно принимались как посланные Богом откровения и в то же время читались как вымысел. Визуальные символы, из которых состояли видения святых и обыкновенных смертных, служили когнитивными образами невидимого, но никто не принимал их за реалистическое изображение духовных субстанций. Они были призваны дать прочную опору для молитвы и медитации, направить их в нужное русло и многократно усилить их эмоциональную интенсивность. Поэтому с точки зрения лингвистической формы и внешней фабулы рассказа большинство видений относилось к категории благочестивого вымысла, и на них смотрели как на продукт риторики. Однако их духовное ядро (суть послания), скрытое под покровом из символов, заключало в себе истину и не подвергалось сомнению<sup>149</sup>.

Для средневековых теологов было ясно, что визионер сам конструирует откровение из своего визуального багажа: привычных очертаний материальных предметов, образов чужих видений, которые впитаны им в процессе чтения и медитации над Священным Писанием, житиями святых и творениями Отцов Церкви. Видение черпает элементы из сокровищницы памяти (*memoria*) и опирается на созидательную силу воображения (*imaginatio*). Господь, ангелы и святые лишь запускают механизмы визионерского опыта: свыше идет энергетический и информационный импульс. М. Каррутерс приводит как аргумент слова известного теолога, а затем епископа Шартрского Петра де Селля (ок. 1115–1183): до тех пор пока человек пребывает в этом мире, он созерцает Господа не напрямую, а через покров символов. Духовное созерцание невидимого (*spiritalis visio*) открывается через воспоминание (*per recordationem*) образов материальных предметов (*corporalium imaginum*)<sup>150</sup>.

Из этого М. Каррутерс заключает, что ученые клирики (в том числе и в раннее Средневековье) смотрели на явления дьявола, которыми полна аскетическая монастырская литература, а также на прочие типы видений как на ментальный конструкт. Это значит, что механизм видений (в их представлении) запускается сосредоточенной молитвой, медитацией, умерщвлением плоти, тяжелыми сомнениями и исканиями, и за ним *не всегда* стоит какой-либо сверхъестественный опыт. Явление дьявола может обойтись и без реального “участия” дьявола. Этот вывод – который может показаться нам столь естественным – вряд ли можно принять без корректировки и тем более перенести на обширную традицию хождений в мир иной (даже как она представлена в “Диалогах”).

Видения Альберика, Гунтельма, Тнугдала, Готшалка или Туркилла были далеки от того, чтобы современники читали их как “дело рук человеческих”, полезный для спасения души вымысел. В Средние века водораздел проходил между истинным откровением и дьявольским наваждением; подлинным сверхъестественным опытом (поскольку откровение – чудо) и обманом либо умопомешательством (такой вариант тоже не был исключен). Однако как только видение признавалось истинным, это автоматически означало, что оно послано свыше, а не просто переводит догматический и нормативный дискурс о последних вещах на язык визуальных образов. Оно было истинным, потому что было даровано в откровении. И его признавали откровением, потому что оно было истинным. Даже сторонники аллегорической интерпретации визионерского опыта такие, как Гонорий Августодунский и Гвиберт Ножанский, останавливаются перед тем, чтобы считать рассказы

визионеров об аде и рае риторической формой. Откровения говорят о невидимом на языке символов, но эти символы созданы не человеком, а Богом, не творцом, а Творцом.

\* \* \*

Большинство масштабных “фресок” загробного мира, созданных в XII – начале XIII в., балансировало на едва различимой грани между “реализмом” и “символизмом”. Видения учили, во что следует верить (как устроен загробный мир? что предстоит преодолеть душе умершего?), моделировали представления о невидимом, внушали страх перед грехом и загробной карой, призывали к покаянию, легитимизировали власть Церкви разрешать людей от грехов на земле и за гробом, и т.п. Однако они редко останавливались на том, как изображенная в них реальность соотносится с действительной природой загробного воздаяния, а видимые образы невидимого – с их невидимыми прообразами. Об этом больше может рассказать язык видений, чем эксплицитные формулировки их авторов. Видения (как опыт и еще больше как текст: письменный или устный) выполняют в средневековом обществе множество разнообразных функций. Их главный параметр – эмоциональный эффект и сила убеждения. Эпистемологические вопросы отходят на второй план.

При описании устройства загробного мира и механики посмертного воздаяния составители видений часто прибегают к особой лексике “подобия” (*similitudo*). Одни тексты (как “Видение Жана Сен-Лоранского”) используют ее систематически, другие – лишь от случая к случаю (например, большие “монастырские” видения чаще, чем краткие дидактические *exempla*). Лексика *similitudo* напоминает читателю о том, что чувственные, материальные образы, которыми визионеры наполняют невидимый мир (горы, долины, сады, звероподобные демоны и т.д.), на самом деле – лишь “подобия” невидимых существ и реалий. Буквы символического языка, который позволяет изобразить неизобразимое. К этой же трактовке ведут и теории визионерского опыта, которые были известны в Средневековье: от модели трех родов зрения, предложенной Августином, до психофизиологии видений и снов, как она разрабатывалась в XII–XIII вв.

Однако в мире воображаемого существует собственная логика, и она не сводится к богословским дефинициям. Эта внутренняя логика видений и изобразительного языка<sup>151</sup>, оперирующая не отточенными понятиями, а визуальными образами, неизбежно размывает грань между “реалистическим” описанием невидимой

реальности и иносказанием. Она “овеществляет” символы. Не случайно спиритуалистские тезисы Гвиберта Ножанского и Гонория Августодунского не были в XII в. господствующими. Видения формируют представление о загробном мире (и в целом – о невидимом) и используют для его описания образы из уже сложившегося фонда представлений. Эти образы живут в культуре Средневековья и дискурсе Церкви собственной жизнью. И не только “простец”, но и “ученый” легко забывает о том, что антропоморфные “подобия” душ умерших (как их принято изображать и в видениях, и в иконографии) – это не сами души (как они есть *in re*).

Видения – парадоксальный опыт и парадоксальный социальный феномен. Истоки этого парадокса лежат в самой природе их языка. Авторы видений неустанно повторяют, что природа загробного воздаяния невыразима, недоступна человеческому разумению (это один из *топосов* визионерской литературы), и в то же время преодолевают немощь и рассказывают о неисповедимом. Они облачают в материальные формы те реалии, которые считаются имматериальными, и делают невидимое видимым<sup>152</sup>. Как язык изображения не редуцируется к дискурсу, а средневековая иконография – к догматическим дефинициям богословов, так и язык видений обладает собственной динамикой, а их визуальное послание не делится без остатка на разделы богословских сумм, посвященные посмертному воздаянию<sup>153</sup>. Этот тонкий баланс открывает визионерские тексты для широкого спектра интерпретаций: от крайнего “реализма” (загробный мир действительно таков, каким предстает перед взором визионера) до последовательного “спиритуализма” (ад и рай – визуальные метафоры духовных состояний). Поэтому и нет единого ответа на вопрос, что значит *верить* в свидетельства Альберика, Тнугдала, монаха из Эйнсхема или Туркилля. Сложной топографии загробного мира, как его описывают средневековые визионеры, соответствует сложная *топография веры*.

<sup>1</sup> *Veune P.* Les Grecs ont-ils cru en leurs mythes? Essai sur l’imagination constituante. Р., 1983; В русском переводе этот вопрос в заголовке был снят и остался только во введении: *Вен П.* Греки и мифология: Вера или неверие? Опыт о конституирующем воображении. М., 2003.

<sup>2</sup> Ср.: *Шмидт Ж.-К.* Вера в Средние века // Россия 21. 2008. № 2. С. 106–123; *Wirth J.* La naissance du concept de croyance (XII<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles) // Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance. 1983. Vol. 45, N 1. P. 7–58.

<sup>3</sup> *Assmann E.* Godeschalculus und Visio Godeschalci (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins; 74). Neumünster, 1979. P. 54–58 (редакция А), P. 166 (редакция В).

- <sup>4</sup> См. краткую редакцию видения на страницах “Большой хроники” Матвея Парижского: *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora* (далее: *Chronica majora*). L., 1874. Т. 2. Р. 498–499, 508.
- <sup>5</sup> Этот вопрос встает не только при работе с видениями, но и при анализе средневековой иконографии невидимого (ангелов, демонов, душ умерших). Например, на многих изображениях преисподней аллегорические образы (как пасть ада) соседствуют с фигурами бесов и душ умерших, которые представляют реальных (пусть и бестелесных/невидимых) персонажей. На порталах соборов персонификации Церкви и Синагоги (в Шартре, Реймсе, Страсбурге, Бамберге и т.д.), грехов и добродетелей (в Париже, Амьене, Шартре и т.д.) располагаются бок о бок с “историческими” фигурами ветхозаветных царей, пророков, Христа и Марии, апостолов, а также с образами невидимых сил. Тем не менее, как подчеркивает Ж. Вирт, авторы скульптурных программ не могли не понимать, что изображение добродетелей (и других абстрактных принципов) в облике человека рискует ввести в заблуждение верующих. Персонификация ставит вымышленные фигуры в один ряд со святыми, в которых подобает верить и которым следует молиться, и тем самым размывает границы истины. Потому во Франции в XIII в. грехи с добродетелями редко изображаются в рост со святыми и обычно отходят на второй план в композиции (исключением служит западный фасад собора Страсбурга): *Wirth J. L’image à l’époque gothique (1140–1280)*. P., 2008. P. 98–101; Граница между “реализмом” и аллегорией проходит по столь же сложной траектории и во фламандской живописи XV в.: *Carrier D. Naturalism and Allegory in Flemish Painting // The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1987. Vol. 45, N 3. P. 237–249.
- <sup>6</sup> *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры // *Гуревич А.Я.* Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2006. С. 182–183.
- <sup>7</sup> Литература о “народной культуре” и “народной религиозности” Средневековья на сегодняшний день безбрежна. Поэтому отошлем, прежде всего, к известным работам А.Я. Гуревича “Проблемы средневековой народной культуры” (1981) и “Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства” (1990). См. также: *La culture populaire au Moyen Âge / Dir P. Boglioni*. Montréal, 1979; *Schmitt J.-C.* Les traditions folkloriques dans la culture médiévale // *Archives de science sociales des religions*. 1981. N 1. P. 5–20.
- <sup>8</sup> В 1127–1137 гг. оно было исправлено при участии самого визионера, принявшего постриг в Монте-Кассино. Исследователи предполагают, что “Видение Альберика” могло стать одним из источников “Божественной комедии” Данте.
- <sup>9</sup> *McGuire B.P.* Cistercian Storytelling – A Living Tradition: Surprise in the World of Research // *Cistercian Studies Quarterly*. 2004. Vol. 39, N 3. P. 281–309.
- <sup>10</sup> Видения, загробный мир и поминальная практика в Клюни: *Iogna-Prat D.* Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme et à l’islam (1000–1150). P., 2000. P. 219–252.
- <sup>11</sup> *Silverstein T.* *Visio Sancti Pauli*. The History of the Apocalypse in Latin Together with Nine Texts, Studies and Documents. L., 1935; *Carozzi C.* Eschatologie et Au-delà. Recherches sur l’Apocalypse de Paul. P., 1994.
- <sup>12</sup> *Baschet J.* Les justices de l’au-delà. Les représentations de l’enfer en France et en Italie (XIIe – XVe siècle). Rome, 1993. P. 130–132.
- <sup>13</sup> *Berlioz J.* Le récit efficace: l’*exemplum* au service de la prédication (XIIIe–XVe siècles) // *Mélanges de l’Ecole française de Rome* (далее: MEFRM). Moyen Age, Temps modernes. 1980. Vol. 92, N 1. P. 113–146; *Geremek B.* L’*exemplum* et la circulation de la culture au Moyen Âge // *Ibid.* P. 153–179; *Le Goff J., Schmitt J.-C.*

- Au XIII<sup>e</sup> siècle. Une parole nouvelle // Histoire vécue du peuple chrétien / Dir. J. Delumeau. Toulouse, 1979. T. 1. P. 257–279; *Baschet J.* Les justices de l'au-delà... P. 66–82, 131.
- <sup>14</sup> О политических функциях снов и видений: *Dutton P.E.* The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire. Lincoln; L., 1994.
- <sup>15</sup> *Schmitt J.-C.* Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale. P., 1994; *Geary P.* Living with the Dead in the Middle Ages. Ithaca, 1994; *Caciola N.* Wraiths, Revenants, and Ritual in Medieval Culture // Past and Present: A Journal of Historical Studies. 1996. Vol. 152, N 1. P. 3–45; *Lauwers M.* La mémoire des ancêtres, le souci des morts. P., 1997; *Watkins C.S.* Sin, Penance and Purgatory in the Anglo-Norman Realm: the Evidence of Visions and Ghost Stories // Past and Present: A Journal of Historical Studies. 2002. Vol. 175, N 1. P. 3–33; *Effros B.* Caring for Body and Soul: Burial and the Afterlife in the Merovingian World. University Park, 2002.
- <sup>16</sup> См. классическое исследование Ж. Ле Гоффа: *Le Goff J.* La naissance du Purgatoire. P., 1981.
- <sup>17</sup> О литургии мертвых см.: *Ntedika J.* L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècle). Louvain, 1971; *McLaughlin M.* Consorting with Saints: Prayer for the Dead in Early Medieval France. Ithaca; L., 1994; Проблема *memoria* в Средние века: *Эккле О.Г.* *Memoria* и мемориальная традиция в Раннее Средневековье // *Эккле О.Г.* Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 233–269; *Lauwers M.* *Memoria*. A propos d'un objet d'histoire en Allemagne // Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998). P., 2003. P. 105–126; *Арнаутова А.Ю.* *Memoria*: “тотальный социальный феномен” и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003. С. 19–37.
- <sup>18</sup> *Aubrun M.* Caractères et portée religieuse et sociale des “Visiones” en Occident du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle // Cahiers de Civilisation Médiévale. 1980. Vol. 23, N 2. P. 109–130; *Dinzelbacher P.* Vision und Visionsliteratur im Mittelalters. Stuttgart, 1981; *Idem.* *Revelationes* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 57). Turhnout, 1991; *Gurevič A.* Au Moyen Âge: conscience individuelle et l'image de l'au-delà // Annales E.S.C. 1982. N 2. P. 255–275; *Amat J.* Songes et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive. P., 1985; *Moreira I.* Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul. Ithaca, 2000; *Keskiaho J.* The Handling and Interpretation of Dreams and Visions in Late Sixth- to Eighth-century Gallic and Anglo-Latin Hagiography and Histories // Early Medieval Europe. 2005. Vol. 13, N 3. P. 227–248; История снов и видений неизбежно выводит на фундаментальные проблемы средневековой антропологии и психологии, заставляет обратиться к истории медицинских теорий и т.д.
- <sup>19</sup> *Burke P.* L'histoire sociale des rêves // Annales E.S.C. 1973. N 2. P. 329–342; *Bitel L.M.* *In Visu Noctis*: Dreams in European Hagiography and Histories, 450–900 // History of Religions. 1991. Vol. 31, N 1. P. 39–59; *Kruger S.F.* Dreaming in the Middle Ages. Cambridge, 1992.
- <sup>20</sup> *Schmitt J.-C.* Les revenants... P. 60–76; *Idem.* Les rêves de Guibert de Nogent // *Schmitt J.C.* Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale. P., 2001. P. 263–294 (см. перевод статьи в этом номере “Одиссея”); *Idem.* La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction. P., 2003. P. 63–142.



- <sup>21</sup> *Vaucher A.* Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Age: visionnaires, prophètes et mystiques // *MEFRM. Moyen Age, Temps modernes*, 1984, Vol. 96, N 1. P. 281–293; *Idem.* Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme // *MEFRM. Moyen Age*. 1990. Vol. 102, N 2. P. 577–588; *Idem.* Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge. P., 1999; *Caciola N.* Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe // *Comparative Studies in Society and History*. 2000. Vol. 42, N 2. P. 268–306; *Blumenfeld-Kosinski R.* Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism, 1378–1417. University Park, 2006.
- <sup>22</sup> *Gatto G.* Le voyage au Paradis. La chrisitanisation des traditions folkloriques au Moyen Age // *Annales E.S.C.* 1979. N 5. P. 929–942; *Ле Гофф Ж.* Хождения в потусторонний мир в Средние века: ученые и народные // *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 135–154; *Гуревич А.Я.* Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства // *Гуревич А.Я.* Избранные труды. СПб., 1999. Т. 2. С. 375–387; *Gurevich A.J.* Oral and Written Culture in the Middle Ages: Two “Peasant Visions” of the Late Twelfth – Early Thirteenth Centuries // *New Literary History*. 1984. N 16. P. 51–66; *Schmitt J.-C.* Temps, folklore et politique au XIIe siècle. A propos de deux récits de Walter Map, *De Nugis Curialium*, I, 9 et IV, 13 // *Schmitt J.-C.* Le corps, les rites... P. 360–396; *Dinzelbacher P.* La littérature des révélations au Moyen Age: un document historique // *Revue historique*. 1986. Vol. CCLXXV/2. P. 297–301.
- <sup>23</sup> *Schmitt J.-C.* La culture de l'*imago* // *Annales H.S.S.* 1996. N 1. P. 3–36.
- <sup>24</sup> *Visions* // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*. P., 1992. Vol. 16. P. 949–1002.
- <sup>25</sup> См. проповедь Эльреда из Рьево о видениях и пророчестве: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (далее: PL). Т. 195. Col. 368.
- <sup>26</sup> Средневековые теории сновидений классифицируют их, прежде всего, в зависимости от “происхождения”. Одни сны рождаются в глубинах психики; другие связаны с физическим состоянием человека; наконец, третьи приходят извне – от Бога или дьявола. См.: *Kruger S.F.* *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge, 1992; *Ле Гофф Ж.* Сны в культуре и коллективной психологии средневекового Запада // *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье. Екатеринбург, 2000. С. 180–183; *Он же.* Христианство и сновидения (II–VII вв.) // *Средневековый мир воображаемого...* С. 323–384; *Петрова М.С.* Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. М., 2007.
- <sup>27</sup> *Cavagna M.* *La Visione di Tungdal e la scoperta dell'Inferno* // *Studi Celtici*. 2004. N 3. P. 208. Исследователи справедливо делят бескрайний корпус средневековой визионерской литературы на несколько типов, границы между которыми, безусловно, были подвижны: откровения и мистические озарения (когда человеку является Христос, Дева Мария, святые), явления демонических персонажей и душ умерших, хождения в мир иной и т.д. Они отличаются друг от друга как по объекту видения и эмоциональному эффекту, так и по форме. Так, в одних случаях визионер ограничивается ролью пассивного наблюдателя происходящего на его глазах действия (как в Откровении Иоанна Богослова). В других – становится его участником и вступает с персонажами видения в вербальное, а порой и физическое взаимодействие (как во многих странствиях по тому свету).
- <sup>28</sup> *Patch H.R.* *The Other World according to Description in medieval Literature*. Cambridge (Mass.), 1950; *Owen D.D.R.* *The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature*. Edinburgh; L., 1970; *Zaleski C.* *The Otherworld Journeys: Accounts of Near-death Experience in Medieval and Modern Times*. N.Y.,

- 1987; *Gardiner E. Medieval Visions of Heaven and Hell. A Sourcebook. N.Y., 1993; Carozzi C. Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve–XIIIe siècle). Rome, 1994; Easting R. Visions of the Other World in Middle English. N.Y., 1997; Delumeau J. Une histoire du paradis. P., 2000. Т. 3. P. 55–86.*
- <sup>29</sup> Monumenta Germaniae Historica (далее: MGH). Poetarum Latinorum Medii Aevi. В., 1884. Bd. II. P. 268–269.
- <sup>30</sup> Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1903. Т. 22. P. 247–250.
- <sup>31</sup> *Moreira I. Dreams, Visions, and Spiritual Authority... P. 5–6; Goodich M.E. Miracles and Wonders: The Development of the Concept of Miracle, 1150–1350. Aldershot, 2007. P. 103–104; См. в “Видении монаха из Эйнсхема”: “Проснувшись, я крепко зафиксировал видение (visio) в своей душе...” (Analecta Bollandiana. Т. 22. P. 247).*
- <sup>32</sup> Напомним, что З. Фрейд назвал сновидения “королевской дорогой”, ведущей к бессознательному.
- <sup>33</sup> Сборники чудес и exempla изобилуют так называемыми евхаристическими видениями. Характерный пример: один священник долго просил Бога открыть ему истинную природу тела и крови Христовой. Его просьба была услышана. Однажды во время мессы, взглянув в сторону алтаря, он увидел Христа в облике ребенка и взял его на руки. Затем тот вновь превратился в гостию: *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense (Corpus Christianorum. Continuatio medievalis; Vol. CCVIII). Turnhout, 2005. P. 225–226 (источник: Paschasius Radbertus. Liber de corpore et sanguine Domini // PL. Т. 120. Col. 1319–1320); Tubach F. Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales. Helsinki, 1969. N 1030; См.: Göttler C. Is Seeing Believing? The Use of Evidence in Representations of the Miraculous Mass of Saint Gregory // The German Studies Review. 2001. Vol. 76, N 2. P. 120–142; Bynum C. Bleeding Hosts and their Contact Relics in Late Medieval Northern Germany // The Medieval History Journal. 2004. Vol. 7. N 2. P. 227–241.*
- <sup>34</sup> О функциях видений в агиографии см.: *Goodich M.E. Miracles and Wonders... P. 101–102.*
- <sup>35</sup> Видения Девы Марии и цистерцианский идеал у Цезария Гейстербахского: *Barnay S. Entrer en dialogue, entrer en vision... Les visions de la Vierge dans le Dialogus miraculorum de Césaire d'Heisterbach // Voir les Dieux, voir Dieu. Strasbourg, 2002. P. 159–175.*
- <sup>36</sup> О проблеме различения божественных и дьявольских видений, Божьего озарения и одержимости дьяволом см.: *Boland P. The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's "De Probatione Spirituum" and "De Distinctione Verarum Visionum a Falsis" (Studies in Sacred Theology; Ser. 2, 112). Washington, 1959; Elliott D. Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc // American Historical Review. 2002. Vol. 107. P. 26–54; Caciola N. Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. Ithaca, 2003.*
- <sup>37</sup> *Goodich M.E. Miracles and Wonders... P. 100.*
- <sup>38</sup> Живописная или скульптурная иллюстрация видения – это визуальный образ второго уровня. Она вновь переводит в визуальный ряд систему вербальных знаков, которые призваны описать и транслировать визуальные образы первого уровня (т.е. то, что предположительно видит визионер).
- <sup>39</sup> Они распространяются в X–XI вв. и на первых порах могут вызывать опасные ассоциации с языческими идолами – simulacra. Одним из самых ярких и ранних примеров служит история знаменитой статуи св. Фиды (Foy) из Конка (X в.). В “Книге чудес св. Веры”, которая была составлена Бернаром из Анжера в 1007–1029 гг., видения и сны служат одним из главных каналов ма-

- нифестации воли и силы святой. Контакт между человеком и св. Фидой проходит через ее статую, тем самым легитимизируя почитание изображения: Liber miraculorum Sanctae Fidis / Ed. A. Bouillet. P., 1897; см.: *Wirth J.* L'image médiévale. Naissance et développements (VIe–XVe siècle). P., 1989. P. 171–194; *Schmitt J.-C.* La légitimation des nouvelles images autour de l'an mil // *Schmitt J.-C.* Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Age. P., 2002. P. 188–197; *Idem.* La culture de l'images... P. 17.
- <sup>40</sup> Например, в XV в. в сцене Рождества (например, у Мастера из Флемалля) возникают фигуры трех ангелов, а сама сцена принимает облик поклонения младенцу. Кроме того, в руках Иосифа появляется горящая свеча, свет которой меркнет на фоне чудесного свечения младенца. Эти детали восходят к одному из видений Бригитты Шведской (Revelationes. VII, 21–25): Revelationes Sanctae Brigittae, olim a Card. Turrecremata recognitae... Rome, 1606. P. 658, 662–664; См.: *Frugoni C.* Female Mystics, Visions, and Iconography // Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy. Chicago, 1996. P. 147–148.
- <sup>41</sup> Визионеры часто утверждают, что святые явились им в том же облике, одеянии или с теми же “инсигниями”, что и на известном изображении. Это сходство обеспечивает узнавание “гостя”, гарантирует истинность откровения и одновременно укрепляет культ искомого образа и изображенного на нем святого.
- <sup>42</sup> *Frugoni C.* Female Mystics... P. 137–139; *Long J.C.* Salvation Through Meditation: The Tomb Frescoes in the Holy Confessors Chapel at Santa Croce in Florence // Gesta, 1995. Vol. 34. N 1. P. 84–85, 87.
- <sup>43</sup> *Schmitt J.-C.* Rituels de l'image et récits de vision // Testo e immagine nell'alto medioevo (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XLI, 15–21 aprile 1993). Spoleto, 1994. P. 419–459; *Idem.* La culture de l'images... P. 7–9, 17, 25–31; *Vaucher A.* Les images saintes: représentations iconographiques et manifestations du sacré // *Vaucher A.* Saints, prophètes et visionnaires... P. 79–91.
- <sup>44</sup> См. “Диалоги” папы Григория Великого (IV, 1): PL. T. 77. Col. 317 (= Li Dialogue Gregoire lo Pape. Les Dialogues du pape Grégoire traduits en français du XIIe siècle accompagnés du texte latin. P. 1876. P. 193–195).
- <sup>45</sup> *Caesarii Heisterbacensis Monachi...* Dialogus Miraculorum / Ed. J. Strange (далее - DM). Cologne, Bonn, Brussels, 1851. VIII, 22–23 (T. 2. P. 99–100); X, 19–21 (Ibid. P. 232–234); Как отмечают А. Воше и Ж. Вирт, в XIII–XIV вв. на Западе главным источником (или каналом) чудес становятся не мощи святых, а священные изображения: *Wirth J.* L'image à l'époque gothique... P. 49–71; *Vaucher A.* Les images saintes... P. 81–91.
- <sup>46</sup> *Van der Zanden C.M.* Étude sur le Purgatoire de Saint Patrice, accompagnée du texte latin d'Utrecht et du texte anglo-normand de Cambridge. Amsterdam; P., 1927. P. 159–160.
- <sup>47</sup> *Hamburger J.F.* The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: The Case of Heinrich Suso and the Dominicans // The Art Bulletin. 1989. Vol. 71. N 1. P. 20–46.
- <sup>48</sup> Если следовать “Видению Готшалка”, то секреты невидимого, которые Господь открывает визионерам, – это не просто тайны, а таинства (sacramentum): *Assmann E.* Godeschalch und Visio Godeschalchi... P. 198 (редакция В).
- <sup>49</sup> DM. VIII, 16 (T. 2. P. 94); VIII, 20 (Ibid. P. 98); Латинская номенклатура типов видений включает также явления душ умерших, которые обычно зовутся apparitiones или defunctorum manifestationes.
- <sup>50</sup> DM. VIII, 13 (T. 2. P. 92–93); См. также: DM. IV, 39 (T. 1. P. 206–208). Дьявол заставляет одну монахиню усомниться в христианском учении. Существует ли

Бог? Есть ли на свете ангелы? Где расположено Царствие небесное? Она теряет покой и отказывается верить до тех пор, пока не увидит все это своими глазами: *nisi videam ista, non credam*. Чтобы развеять ее сомнения, Господь позволил ее душе временно покинуть тело и увидеть обещанную святым награду, души праведников и ангелов. Ср.: DM. VIII, 2 (Т. 2. P. 82); VIII, 5 (Ibid. P. 84–86); VIII, 8 (Ibid. P. 87–89); VIII, 11 (Ibid. P. 90–91). Частота видений конкретных святых зависит от популярности их культа и интенсивности почитания. Этот механизм работает и на индивидуальном, и на коллективном уровне. Цезарий объясняет, что ветхозаветные пророки являются людям гораздо реже, чем апостолы и мученики, потому что латинская Церковь практически не творит им память. Они в гораздо большем почете у Восточной Церкви. Поэтому они и являются грекам чаще, чем католикам: DM. VIII, 48 (Ibid. P. 120).

<sup>51</sup> *Analecta Bollandiana*. Т. 22. P. 246.

<sup>52</sup> Не случайно Цезарий Гейстербахский так часто использует по отношению к видениям характеристики *efficax*, *efficaciter* и т.д.: DM. I, 21 (Т. 1. P. 28); IV, 18 (Ibid. P. 190); IV, 53 (Ibid. P. 220); VII, 24 (Т. 2. P. 34); VIII, 86 (Ibid. P. 154); X, 3 (Ibid. P. 220).

<sup>53</sup> *Tubach F.* Index Exemplorum... N 4161; *Platelle H.* L'appel au tribunal de Dieu contre un juge inique dans les exempla de Thomas de Cantimpré // *The Legal History Review*. 1998. Vol. 66. N 3–4. P. 289–298.

<sup>54</sup> Во время болезни Бернар увидел себя перед трибуналом Судии. Сатана попытался ложно обвинить его в различных грехах. Однако смирение Бернара заставило дьявола отступить: PL. Т. 185. Col. 491.

<sup>55</sup> PL. Т. 195. Col. 160–161.

<sup>56</sup> Призыв человека к небесному трибуналу не следует принимать ни за видение Страшного суда в конце времен (которые тоже известны), ни за изображение “индивидуального” суда над душой умершего (который также описывается во многих видениях). Несмотря на близость – а порой и тождество – “иконографии” (Судия, прение ангелов и бесов, “мерило праведное”), этот тип видений атемпорален. Это грозный оклик с небес, динамический образ Божьего правосудия (без однозначной привязки к одному из двух этапов эсхатологической драмы), визуальная проекция трибунала совести. Иногда небесный суд оглашает человеку окончательный приговор. В других случаях он зачитывает ему “обвинение” и дает короткую отсрочку для покаяния; О противоречии и взаимодополнительности “великой” (коллективной) и “малой” (индивидуальной) эсхатологии см.: *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников // *Гуревич А.Я.* Избранные труды. С. 368–378; *Baschet J.* Jugement de l'âme, Jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement? // *Revue Mabillon*. N.s. 1995. Vol. VI. P. 159–203.

<sup>57</sup> DM. VIII, 3 (Т. 2. P. 82–83); VIII, 29 (Ibid. P. 103–104).

<sup>58</sup> См. *Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo* (Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis; Vol. LXXXIII). Turnhout, 1988. P. 70 (I, 23)

<sup>59</sup> *Assmann E.* Godeschalcus und Visio Godeschalci. P. 196 (редакция В).

<sup>60</sup> См., например: MGH. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, XIII. Weimar, 1989. Bd XIII. P. 61–64 (рус. пер.: *Отлох Санкт-Эммерамский*. Книга видений // Средние века. М., 1995. Вып. 58. С. 242–243); *Guibert de Nogent. Autobiographie. Introduction, édition et traduction*. P., 1981. P. 194–196 (история монахини из Кана).

<sup>61</sup> MGH. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters. / Ed. E.-R. Labande. Bd XIII. P. 45–46 (рус. пер.: Средние века. Вып. 58. С. 233–234).

<sup>62</sup> *Assmann E.* Godeschalcus und Visio Godeschalci... P. 166, 168 (редакция В).

- <sup>63</sup> Ibid. P. 196, 198; ожог: P. 174.
- <sup>64</sup> Ibid. P. 196, 198.
- <sup>65</sup> О топографии и пейзаже загробного мира см.: *Patch H.R.* Some Elements in Medieval Descriptions of the Otherworld // PMLA. 1918. Vol. 33. N 4. P. 601–643; *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры... С. 172–174; *Carozzi C.* La géographie de l’Au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Age // *Popoli e paesi nella cultura altomedievale.* Spoleto, 1983. P. 424–485.
- <sup>66</sup> *Emerson J.F.* Harmony, Hierarchy, and the Senses in the *Vision of Tundal* // *Imagining Heaven in the Middle Ages. A Book of Essays.* N.Y., 2000. P. 3–46.
- <sup>67</sup> *Ле Гофф Ж.* Язык жестов Чистилища // *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого... С. 161–171; *Dinzelbacher P.* Il corpo nelle visioni dell’aldilà // *Micrologus. Rivista della Societa internazionale per lo studio del Medio Evo latino.* 1993. N 1. P. 301–326.
- <sup>68</sup> О времени в загробном мире см.: *Baum P.F.* Juda’s Sunday Rest // *The Modern Language Review.* 1923. Vol. 18. N 2. P. 168–182; *Cabassut A.* La mitigation des peines de l’enfer d’après les livres liturgiques // *Revue d’histoire ecclésiastique.* 1927. N 23. P. 65–70; *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры... С. 174–178; *Gurevič A.* Au Moyen Âge: conscience individuelle... P. 266–269; *Ле Гофф Ж.* Время чистилища (III–XIII вв.) // *Он же.* Средневековый мир воображаемого... С. 114–129; *Baschet J.* Les justices de l’au-delà... P. 102–103, 107; Многие видения утверждают, что души осужденных на адские муки регулярно – один раз в неделю или один раз в сутки – получают временную передышку от страданий, *refrigerium/requies.* Согласно рассказу франкского монаха-визионера Баронта (VII в.), ангелы каждый день, в шестом часу, спускаются в ад, чтобы принести осужденным пищу и на короткое время облегчить их мучения (MGH. *Scriptores rerum merovingicarum*, Vol. V. P. 391–392). В “Видении Бернольда” (IX в.) души тех грешников, у которых не осталось близких, которые могли бы за них помолиться, один раз в день обречены на пытку в ледяной воде, куда их на цепи заталкивают демоны (PL. T. 125. Col. 1117). Автор “Видения Тнугдала” утверждает, что ирландский король Корнак Маккарти каждый день на три часа погружается до пупа в огонь. Оставшееся в сутках время он свободен от мучений и пребывает вместе с праведниками (PL. T. 212. Col. 1051). Мотив “загробного календаря” парадоксальным образом сочетается с убеждением в том, что на том свете царствует вечность. Составитель второй редакции (“В”) “Видения Готшалка” утверждает, что там нет ничего нестабильного и изменчивого (*mutabile aut variabile*), а солнце никогда не заходит (*Assmann E.* *Godeschalcus und Visio Godeschalci*... P. 192, 194). Тем не менее он делит потустороннее путешествие Готшалка на пять дней (ровно столько тот пролежал бездыханный). Временная сетка накладывается на географию его перемещений, и мы понимаем, что речь идет не только о земных днях. Это время точно так же протекало и в мире ином (Ibid. P. 170, 182, 186).
- <sup>69</sup> До конца XII в. в католической эсхатологии господствует концепция “отсрочки” (*dilatatio*). До Всеобщего воскресения и Страшного суда ад и Царствие небесное предназначены исключительно для самых тяжких грешников и редких святых. Остальным путь туда закрыт. Большинство душ умерших после разлучения с телом отправляется в “промежуточные” отсеки загробного мира. Там праведники наслаждаются “неполным” блаженством, а грешники испытывают различные (но не такие, как после Страшного суда) муки. См., например, этот мотив в “Видении Готшалка”: *Assmann E.* *Godeschalcus und Visio Godeschalci*... P. 184, 188, 190 (редакция В); *Baschet J.* *Les justices de l’au-delà*... P. 28–29 (Ав-

- густин), 31–32 (Григорий Великий), 33–39, 118 (теологи XII в. и отказ от идеи *dilatatio*).
- <sup>70</sup> “Значить”, “символизировать”, “выражать”, “обозначать”, “указывать”, “открывать”, “обнаруживать”, “показывать”, “делать явным” и т.д.
- <sup>71</sup> Во многих видениях повествование идет от первого лица. Однако случаи, когда визионер и автор оказываются одним и тем же лицом, остаются в Средние века исключением. В XI в. мы можем назвать четыре автобиографических видения из “*Liber visionum*” Отлоха Санкт-Эммерамского (см. выше), а в XII в. сны аббата Гвиберта Ножанского, которые он сохранил для потомков в своей “автобиографии”, известной под названием “*Monodiae*” (либо “*De vita sua*”, ок. 1114 г.) (Guibert de Nogent. *Autobiographie...* P. 114–116, 116–118, 130–131; См. также известный сон матери Гвиберта: P. 148–158). Эта эпоха оставила нам также автобиографические сны Петра Клунийского и Гиральда Камбрейского.
- <sup>72</sup> Assmann E. *Godeschalculus und Visio Godeschalci...* P. 164, 168 (редакция В).
- <sup>73</sup> Или ее кровный брат Эгберт, который фиксировал ее откровения, а потом изложил их в житии своей сестры.
- <sup>74</sup> Эти “инсигнии” хорошо известны как из средневековой иконографии, так и из других видений.
- <sup>75</sup> PL. T. 195. Col. 143–144; Многие видения Елизаветы сопровождаются разъяснениями конкретных эпизодов, которые представляли перед ней. Порой понимание увиденного приходит к ней свыше, без какого-либо внешнего посредничества (Ibid. Col. 136). В других случаях комментарии звучат из уст персонажей видения (Ibid. Col. 135, 145); См.: Clark A.L. *Elisabeth of Schonau: A Twelfth-Century Visionary*. Philadelphia, 1992.
- <sup>76</sup> Constable G. *The Vision of Gunthelm and Other Visions attributed to Peter the Venerable* // *Revue bénédictine*. 1956. Vol. LXVI. P. 109 (“*Quod enim videtur residere in cathedra, usque ad vitae terminum signatur eius in flagiciis perseverantia*”).
- <sup>77</sup> Наречие *quasi* (“как будто”, “словно”) – один из технических терминов языка многих средневековых визионеров. Он подчеркивает условность и иллюзорность происходящего. Предметы в этом мире не предметы, а всего лишь образы, подобия, тени. Люди не люди, а бесплотные духи, облеченные в прежние костюмы и маски. Слово *quasi* может относиться к лицам, объектам, а также действиям (демонов, душ умерших и т.д.) и движениям неодушевленных предметов. В одном из списков “Чистилища св. Патрика”, который занимает 20 страниц современного издания, слово *quasi* встречается 31 раз (*Van der Zanden C.M. Étude sur le Purgatoire...* P. 164–166, 168–172 etc.). Во время пребывания в чистилище рыцарь Овейн видит, как черное сернистое пламя *quasi* поднимается вверх, унося за собой, как искры, *quasi* тела голых людей (Ibid. P. 169). В земном раю он встречает *quasi* архиепископов, епископов, аббатов и священников (Ibid. P. 171).
- <sup>78</sup> Constable G. *The vision of Gunthelm...* P. 110 (“*Non quia post mortem huiusmodi species voluptatum habeant veritatem, sed ad cumulum confusionis talibus datur in poenis vitae praeteritae gerere similitudinem*”).
- <sup>79</sup> *Chronica majora*. T. 2. P. 503–507; О “Видении Туркилля”: Schmidt P.G. *The Vision of Thurkill* // *Journal of the Warburg and Courtland Institutes*. 1978. Vol. 41. P. 59–62; Baschet J. *Les justices de l’au-delà...* P. 127–129.
- <sup>80</sup> *Chronica majora*. T. 2. P. 498–499, 508; См. аналогичный мотив в “Видении монаха из Эйнсхема”: *Analecta Bollandiana*. T. 2. P. 308.
- <sup>81</sup> DM. T. 2. P. 270.

- <sup>82</sup> Ibid. P. 279; См. аналогичный мотив в одном из первых цистерцианских сборников чудес и видений: “De miraculis libri tres”, (III, 1) Герберта Клервоского: PL. T. 185. Col. 1355.
- <sup>83</sup> DM. T. 2. P. 326.
- <sup>84</sup> В “Видении Туркилля” бесы превращают душу грешника в черного коня, на котором скачет один из нечистых духов: *Chronica majora*. T. 2. P. 502.
- <sup>85</sup> DM. VIII, 1 (T. 2. P. 80–81); О “внешности” ангелов: DM. VIII, 7; VIII, 46 (T. 2. P. 87, 118); Христос часто предстает перед людьми в образе (*sub figuris*) убогого нищего или в облике (*species*) прокаженного: DM, VIII, 29 (Ibid. P. 104); Святой Дух является в обличье голубя или языков пламени: DM, VIII, 36 (Ibid. P. 110).
- <sup>86</sup> DM. II, 7 (T. 1. P. 70–72); IV, 90 (Ibid. P. 256–257); V, 5 (Ibid. P. 281–285); См. у Герберта Клервоского: *De miraculis libri tres*, II, 3 (PL. T. 185. Col. 1277–1279), II, 19 (Ibid. Col. 1294–1295). Герои Герберта и Цезария видят демонов не только во сне (*per somnium*) или в экстазе (*in mentis excessu*), когда переносятся в мир иной, но и здесь, наяву, обычным зрением (*corporeis oculis, apertis oculis*). Бесы по определению бестелесны и невидимы. Они являются людям, когда хотят их устрашить или искутить, а некоторые святые способны видеть их постоянно благодаря остроте своего духовного взора. Один монах из Клерво имел этот дар и постоянно видел нечистых духов, когда они пронеслись над ним в воздухе. Иногда он различал их отчетливо, в облике звероподобных “эффиопов”. Иногда они мчались очень быстро, и он успевал увидеть лишь тени. При этом в ясные дни они были видны лучше, чем в пасмурные или в сумерках (PL. T. 185. Col. 1294). Граница между видением и явью, материальными объектами и образами бесплотных духов оказывается предельно размытой, а зрелище летящих бесов подчиняется законам обычного зрительного восприятия.
- <sup>87</sup> DM. V. 5 (T. 1. P. 281–285); См.: *Schmitt J.-C. Les masques, le diable, les morts // Schmitt J.-C. Le corps, les rites...* P. 213, 217–220, 230–237.
- <sup>88</sup> В древнерусской агиографии они назывались “бесовскими мечтаниями”. См.: *Юрганов А.Л. Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени*. М., 2006. С. 260–280.
- <sup>89</sup> См. у Герберта Клервоского: PL. T. 185. Col. 1278, 1284, 1295, 1300, 1308, 1311–1313 etc.; о превращениях дьявола и психологических механизмах наваждений см. анонимный трактат XII в. “*De spiritu et anima*”. В Средние века он приписывался Августину, однако, возможно, был написан цистерцианцем Алхером Клервоским, скончавшимся ок. 1180 г.: PL. T. 40. Col. 798–799.
- <sup>90</sup> DM. IV, 39 (T. 1. P. 208). Ср.: DM. I, 32 (Ibid. P. 39).
- <sup>91</sup> “Внешность”, “обличье”, “изображение”.
- <sup>92</sup> “В облике голубя”, “в облике собаки”.
- <sup>93</sup> *Schmitt J.-C. Les revenants...* P. 34–42; См. объяснение природы призраков и механизмов видений в “*De spiritu et anima*”: PL. T. 40. Col. 799–800; Следует отметить, что во многих видениях визионер встречает среди душ умерших образы людей, которые еще не покинули этот свет. Герой “Видения монаха из Венлока” (VIII в.) видит в мире ином короля Мерсии Кеолреда, который на момент видения еще был жив (MGH. *Epistolae selectae*. I. V., 1916. Bd. I. P. 14).
- <sup>94</sup> PL. T. 180. Col. 183.
- <sup>95</sup> Аналогичные вставные сцены фигурируют во многих видениях, в том числе и каролингского времени. Иногда визионер выступает в них не только как зритель, но и как активный участник. Например, в “Видении Бернольда” (IX в.) герой словно бы (*quasi*) возвращается в мир живых, чтобы передать кому-то послание или просьбу от умерших, а затем вновь переносится в мир иной,

где его “челночная дипломатия” приносит немедленный благотворный эффект (PL. T. 125. Col. 1115–1120). В других случаях он хочет узнать, в чем виновен кто-то из узников ада или чистилища. Вместо ответа он словно проникает взглядом в прошлое грешника и видит вставную новеллу, где тот, как живой, совершает те преступления, которые затем обрекли его на временные или вечные муки.

<sup>96</sup> PL. T. 180. Col. 184.

<sup>97</sup> См. подробный анализ “Видения Жана Сен-Лоранского”: *Carozzi C. Le voyage de l'âme...* P. 456–475.

<sup>98</sup> “Подобия тел”, “телесные образы”, “образы зримых вещей”, а также “формы телесных субстанций” (*corporalium substantium formes*), “подобия тленных вещей” (*rerum temporalium similitudines*) и т.д. См.: *Guibert de Nogent. De pignoribus sanctorum* // PL. T. 156. Col. 665–666; *Richard de Saint-Victor. In Apocalypsim* // PL. T. 196. Col. 687–688; См. “De spiritu et anima”: PL. T. 40. Col. 797–799.

<sup>99</sup> Эта классификация развивается в четырех трудах Августина: “Против Адиманта” (ок. 394), “К Симплицию” (396–397), “К Консенцию” (410/413–414) и, главное, в комментарии к Книге Бытия “De genesi ad litteram” (412–414).

<sup>100</sup> О проблеме “блаженного видения” см.: *Trottmann C. La vision béatifique: Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII. Rome, 1995*; *McGinn B. Visio Dei: Seeing God in Medieval Theology and Mysticism // Envisaging Heaven in the Middle Ages. Abingdon, 2006.*

<sup>101</sup> *Augustin. De genesi ad litteram libri duodecim, XII* // PL. T. 34. Col. 453–486.

<sup>102</sup> *Hasse D.N. Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300. L., 2000*; *Lynch K.L. High Medieval Dream Vision: Poetry, Philosophy, and Literary Form. Stanford, 1998. P. 50, 63–70.*

<sup>103</sup> Визионер созерцает в экстазе или во сне символы, которые скрывают божественное послание или тайны грядущего. В отличие от него, пророк постигает, т.е. *vidit*, их сокрытый смысл. Визионер может не быть пророком (как египетский фараон, увидевший сон о тощих и тучных коровах, но не смогший его истолковать). Пророк далеко не всегда бывает визионером (как Иосиф Прекрасный, который объяснил сон фараона, или Даниил, разъяснивший смысл видения Навуходоносора). Иногда эти две фигуры совпадают в одном лице (как Иезекииль или Иоанн Богослов). См., например: *Alcuinus. Epistola 135 // MGH. Epistolae, V., 1895. Bd. IV. P. 203–204*; *Aelredus Rievallensis. Sermones de operibus, III* // PL. T. 195. Col. 368–370.

<sup>104</sup> Трехчастная модель Августина может дробиться на четыре (у Ришара Сен-Викторского), пять (у Элреда из Риево) и более типов видений.

<sup>105</sup> *Moreira I. Augustine's Three Visions and Three Heavens in Some Early Medieval Florilegia // Vivarium. 1996. Vol. 34. N 1. P. 1–14*; *Madec G. Savoir c'est voir. Les trois sortes de “vues” selon Augustin // Voir les Dieux, voir Dieu... P. 123–139*; См. также: *Erickson C. The Medieval vision. Essays in History and Perception. N.Y., 1976. P. 36*; *Caviness M.H. Images of Divine Order and the Third Mode of Seeing // Gesta. 1983. Vol. 22. №. 2. P. 115–116*; *Kruger S.S. Dreaming in the Middle Ages... P. 36–43, 61–62, 192–193*; *Schmitt J.-C. Les revenants... P. 37–38*; *Lynch K.L. High Medieval Dream Vision... P. 49–50.*

<sup>106</sup> DM. VIII, 1 (Т. 2. P. 80–81). Цезарий модифицирует классификацию Августина и включает прямое созерцание абстрактных сущностей (*visio intellectualis*) в более широкую категорию духовного зрения. В итоге их становится не три, а две. Августин помещает психологию видений в широкую перспективу теории познания. Цезарий собирает и анализирует только те видения, которые под-



- ходят под определение чуда. Видения божественных персонажей и бесов наяву и внутри реального пространства (в церкви, dormitorio, на улице и т.д.), обычно относятся к категории visio corporalis. Сны и видения в экстазе принадлежат к visio spiritalis. См. в “Диалоге о чудесах” также классификацию сновидений в зависимости от их источника: DM. VIII, 4 (Т. 2. P. 83).
- <sup>107</sup> Newman F.X. St. Augustine’s Three Visions and the Structure of the *Commedia* // MLN. 1967. Vol. 82. N 1. P. 56–78; По мнению Ф. Ньюман, трехчастная структура “Комедии” и “художественные” особенности в трактовке пейзажей и героев в песнях, посвященных Аду, Чистилищу и Раю, напрямую связаны с теорией трех видов зрения. См. также: Cervigni D.S. Dante’s Poetry of Dreams // Pacific Coast Philology. 1982. Vol. 17. N 1–2. P. 24–30.
- <sup>108</sup> См., например, комментарий “In Apocalypsim” Ришара Сен-Викторского: PL. T. 196. Col. 686–688.
- <sup>109</sup> Несмотря на это, большинство авторов коллекций чудес все-таки включает сны в свои труды, наряду с более “авторитетными” видениями. См., например, автобиографический рассказ Петра Достопочтенного в “De miraculis” (II, 25). *Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo...* P. 142–146.
- <sup>110</sup> Правда, некоторые визионеры (например, Хильдегарда Бингенская) настаивают на том, что их откровения не имеют ничего общего с экстазом. Они не связаны с временной потерей контроля над собой. Визионер постигает небесные тайны в полном сознании, наяву, во время молитвы или богослужения. Эти детали важны как дополнительная гарантия истинности видения и залог его божественного (а не дьявольского) происхождения. См.: Newman B. Hildegard of Bingen: Visions and Validation // Church History. 1985. Vol. 54. N 2. P. 163–175; Gouillet M. *In vera visione vidi, in vera lumine audivi: Écriture et illumination chez Hildegarde de Bingen* // Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte. 1999. Stuttgart, 2000. Bd. 26/3. P. 77–102; Schmitt J.-C. Hildegard de Bingen ou le refus du rêve // Schmitt J.-C. *Le corps des images...* P. 327–328; Emerson R.K. The Representation of Antichrist in Hildegard of Bingen’s *Scivias*: Image, Word, Commentary, and Visionary Experience // Gesta. 2002. Vol. 41. N 2. P. 95–110.
- <sup>111</sup> О сомнениях: DM. VIII, 13 (Т. 2. P. 93). Ср. у Герберта Клервоского: *De miraculis libri tres*. II, 8 (PL. T. 185. Col. 1318). Сон также не всегда легко отличить от экстаза: DM. VIII, 2, 3 (Т. 2. P. 82–83).
- <sup>112</sup> DM. VIII, 5 (Т. 2. P. 84–86); См. также: DM. VIII, 10 (Т. 2. P. 89). Благочестивая женщина регулярно видит наяву кровоточащего Спасителя на кресте. Эта картина остается с ней даже тогда, когда она, от сострадания и печали, закрывает глаза. Цезарий Гейстербахский использует этот рассказ в качестве аргумента в пользу того, что монах из предыдущего “примера” видел Деву Марию, Иисуса и Иосифа физическими очами, а не духовным оком. Тем не менее в другом месте (DM, VIII, 20 – Т. 2. P. 98) он приводит “пример”, где духовное видение исчезает, как только конверс-визионер открывает глаза.
- <sup>113</sup> PL. T. 196. Col. 686–694. Противопоставление “реализма” и “символизма” было одним из общих мест средневековой теории пророчества и герменевтики видений. Автор “De spiritu et anima” (слово в слово повторяя Августина: PL. T. 34. Col. 469) противопоставляет ясные, прозрачные откровения (*aperte dicta*) и видения, в которых истина зашифрована на языке символов (*obscuris significationibus vel quasi figuratis locutionibus praenuntiata*): PL. T. 40. Col. 797; В XIV в. Конрад Мегенбергский (1309–1374) последовательно различает видения, которые изображают вещи такими, каковы они в действительности (*in propria forma*), и другие видения, где истина скрыта под покровом метафор

- (sub methaphora): Yconomica. XIV, 12, 1 // MGH. Staatsschriften des Späteren Mittelalters. Stuttgart, 1984. Vol. 3. P. 175.
- <sup>114</sup> Pomel F. Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Age. P., 2001. P. 137–138, 285.
- <sup>115</sup> В англоязычной литературе этот жанр называется “Dream Vision”. См.: Piehler P. The Visionary Landscape: A Study in Medieval Allegory. Montreal, 1971; Barney S.A. Allegorical Visions // A Companion to “Piers Plowman”. Berkley, Los Angeles, L., 1988. P. 117–133; Lynch K.L. High Medieval Dream Vision...; Russell J.S. The English Dream Vision. The Anatomy of a Form. Columbus, 1998; Brown P. On the Borders of the Middle English Dream Visions // Reading Dreams: The Interpretation of Dreams from Chaucer to Shakespeare. Oxford, 1999. P. 22–50; Collette C.P. Species, Phantasms, and Images: Vision and Medieval Psychology in the Canterbury Tales. Ann Arbor, 2001; Akbari S.C. Seeing Through the Veil: Optical Theory and Medieval Allegory. Toronto, 2004.
- <sup>116</sup> Dinzelbacher P. La littérature des révélations... P. 293–296.
- <sup>117</sup> Lynch K.L. High Medieval Dream Vision... P. 45.
- <sup>118</sup> См. также: Burde M. Sweet Dreams: Parody, Satire and Alimentary Allegory in Raoul Houdenc's *Le Songe d'Enfer* // *Por Le Soie Amisté: Essays in Honor of Norris J. Lacy*. Amsterdam-Atlanta, 2000. P. 53–74; Cavagna M. La *Vision de Tondale* à la fin du Moyen Age: vérité ‘historique’ ou fiction littéraire? // *Bien Dire et Bien Apprendre*. 2005. Vol. 23 (Le vrai et le faux au Moyen Age. Actes du colloque de Lille, sept. 2003). P. 143–158; Legros H. Verité testimoniale, verité théologique, et “verité de l'art” dans quelques récits de voyages dans l'au-delà (2<sup>e</sup> moitié du XII<sup>e</sup> – début XIII<sup>e</sup> siècle) // *Ibid.* P. 159–172.
- <sup>119</sup> Dinzelbacher P. The Way to the Other World on Medieval Literature and Art // *Folklore*. 1986. Vol. 97. N 1. P. 70–87.
- <sup>120</sup> Не все верили в то, что человек мог умереть, а потом воскреснуть или пролежать несколько дней без признаков жизни, а потом внезапно очнуться. Многие подозревали визионеров или их апологетов в обмане, и послесловия ряда видений зафиксировали эти сомнения. См., например, “Видение монаха из Эйнсхема”: *Analecta Bollandiana*. Т. 2. P. 318–319.
- <sup>121</sup> Carozzi C. Le voyage de l'âme... P. 529–557.
- <sup>122</sup> Ссылка на авторитетные прецеденты, безусловно, не была изобретением XII в. Например, Хинкмар Реймский в “Видении Бернольда” (879 г.) ставит откровение своего героя в один ряд с “Диалогами” Григория Великого, “Видением Дритхельма” из “Церковной истории народа англов” Беда Достопочтенного, “Видением монаха из Венлока”, которое записал апостол Германии Бонифаций, и “Видением Веттина”: PL. Т. 125. Col. 118.
- <sup>123</sup> В начале XII в. монах из Монте-Кассино по имени Гвидо записал откровение девятилетнего мальчика Альберика, который во время тяжелой болезни совершил духовное путешествие в мир иной (о видении см.: Carozzi C. Le voyage de l'âme... P. 495–497). Гвидо предпослал его рассказу короткое предисловие, посвященное пользе откровений. По его словам, Господь призывает людей к покаянию тремя различными способами: голосом Священного Писания; несчастьями и бедами; видениями загробного мира. Они демонстрируют им славу святых и мучения грешников с помощью “явных знаков” (*manifestis indiciis*): Schmidt P.G. *Visio Alberici: die Jenseitswanderung des neunjährigen Alberich in der vom Visionär um 1127 in Monte Cassino revidierten Fassung*. Stuttgart, 1997. P. 166.
- <sup>124</sup> “Et in hiis tamen nichil nisi corporale, vel corporalibus simile, recitasse...” (*Van der Zanden C.M. Étude sur le Purgatoire...* P. 5).

- <sup>125</sup> Ibid. P. 5–6.
- <sup>126</sup> Zaleski C.G. St. Patrick's Purgatory: Pilgrimage Motifs in a Medieval Otherworld Vision // *Journal of the History of Ideas*. 1985. Vol. 46. N 4. P. 467–485.
- <sup>127</sup> "...signa quedam corporalibus similia, ad demonstrationem spiritualium nunciantur" (*Van der Zanden C.M. Étude sur le Purgatoire...* P. 6). Ср.: Ibid. P. 24.
- <sup>128</sup> Гипотеза К. Кароцци была подвергнута сомнению американским историком К. Байнум. По ее словам, Петр Ломбардский, Гуго Сен-Викторский, Гонорий Августодунский или Оттон Фрейзингенский, действительно, часто высказывали прямо противоположные мнения о материальности загробного мира и природе загробного воздаяния. Однако их аргументация и выводы, к которым они приходили, часто были далеко не однозначны. Они ссылались на существование альтернативных позиций и крайнюю сложность проблемы. Поэтому линии раздела между различными авторами зачастую были не столь заметны, как внутренние противоречия внутри их собственных теорий. См.: *Вунум С.В. The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. N.Y., 1995. P. 137–141.
- <sup>129</sup> *Baschet J. Les justices de l'au-delà...* P. 24–33, 39.
- <sup>130</sup> См. позицию Гуго Сен-Викторского: *De sacramentis* // PL. T. 176. Col. 584; *Carozzi C. Structure et fonction de la vision de Tnugdál* // *Faire croire: Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Rome, 1981. P. 232; *Idem. Le voyage de l'âme...* P. 552; Более "спиритуалистская" трактовка позиции Гуго Сен-Викторского: *Baschet J. Les justices de l'au-delà...* P. 41–43.
- <sup>131</sup> "...ad spiritualia vero loca corporalibus similia" (*Scala coeli major* // PL. T. 172. Col. 1236).
- <sup>132</sup> *De pignobibus sanctorum* // PL. T. 156. Col. 666.
- <sup>133</sup> Об иерархии моделей истины в культуре Средневековья: *Шмитт Ж.-К. Вера в Средние века...* С. 116–117.
- <sup>134</sup> *Baschet J. Les justices de l'au-delà...* P. 41; Сам Гвиберт Ножанский был не только теоретиком визионерского опыта, но и "практиком". Его "автобиография", известная под названием "De vita sua", включает множество рассказов о видениях и снах (часть из них автобиографические). См.: *Schmitt J.-C. Les rêves de Guibert de Nogent* // *Schmitt J.-C. Le corps, les rites...* P. 263–294.
- <sup>135</sup> Следует различать ранние работы Гонория (например, знаменитый "Светильник") и другие трактаты, которые были написаны позже, под влиянием философии Иоанна Скота Эриугены: "Scala coeli major", "De cognitione verae vitae" и т.д.; О "Светильнике" см.: *Lefevre Y. L'Elucidarium et les lucidaires*. P., 1954; *Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры...* С. 194–216.
- <sup>136</sup> *Baschet J. Les justices de l'au-delà...* P. 39–41.
- <sup>137</sup> См.: *Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры...* С. 165, 173; *Clarc A.L. Elisabeth of Schonau...* P. 75; *Pomel F. Les voies de l'au-delà...* P. 237.
- <sup>138</sup> Эта притча стала одним из столпов христианской доктрины посмертного воздаяния. Что не менее важно, она облекла рассказ о посмертной участи души в покров из визуальных и пространственных метафор (как "Лона Авраамова") и вместе с видениями ветхозаветных пророков, Откровением Иоанна Богослова и апокрифическими апокалипсисами стала неиссякаемым источником для средневекового эсхатологического воображаемого. О концепте "Лона Авраамова" и его средневековой иконографии см.: *Baschet J. Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*. P., 2000.
- <sup>139</sup> *Scala coeli major* // PL. T. 172. Col. 1237. Духовная карта преисподней, нарисованная Гонорием, во многом лишена ясности. По его словам, четвертый ад –

это место в середине земли, полное серы и огня. К нему принадлежат также все пространства, под землей и на земле, где царствует стихия огня. Пятый ад — это “духовные места, похожие на телесные” (*loca spiritalia et roenalia, cogrogibus similia*), куда отправляются души грешников. При описании шестого ада Гонорий также упоминает о “духовных муках, похожих на телесные”, однако ничего не говорит об их пространственной локализации. Седьмой ад — это вечный огонь, в котором тела грешников будут вечно гореть после Воскресения из мертвых и Страшного суда (*Ibid. Col. 1237*).

<sup>140</sup> *Ibid. Col. 1238*.

<sup>141</sup> Или, по терминологии Ж. Ле Гоффа, “предчистилища”.

<sup>142</sup> *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб., 1997. С. 122–123.

<sup>143</sup> Эту общность терминологии отмечают также М. Каррутерс и Ф. Помель: *Carruthers M. Machina memorialis: Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Age. P., 1998. P. 26, 97, 232; Idem. The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture. Cambridge, 2004. P. 22–25; Pomel F. Op. cit. P. 178–182.*

<sup>144</sup> *Host von Romberch J. Congestorium artificiosae memoriae. Venezia, 1533. Fol. 32v.* (репродукция: *Йейтс Ф.* Указ. соч. С. 152).

<sup>145</sup> *Йейтс Ф.* Указ. соч. С. 78–79, 121–122, 149–150, 158, 166; О “памяти ада” и “памяти рая”: *Carruthers M. Machina memorialis... P. 93–94.* Искусство памяти на службе благочестия могло опираться не только на словесные и ментальные образы, но и на материальные изображения, созданные художниками. Ф. Йейтс анализирует в свете мнемотехники образный язык произведений Джотто, фресок во славу Доминиканского ордена в церкви Санта Мария Новелла и изображений Доброго и Злого Правления в стенах Палаццо коммунале в Сиене. Она показывает, что помещенные на них аллегорические фигуры и персонификации грехов и добродетелей также могли играть роль *imagines agentes*, а замкнутые элементы визуального пространства композиции служили *ficta loca*, по которым двигается взгляд зрителя. См.: *Йейтс Ф.* Указ. соч. С. 102–109, 118–135; О функциях изображений, конструировании ментальных образов и искусстве памяти в Италии XIII–XIV вв. см.: *Antoine J.-Ph. Ad perpetuam memoriam. Les nouvelles fonctions de l’image peinte en Italie (1250–1400) // MEFRM. Moyen Age, Temps modernes, 1988. Vol. 100. N 2. P. 541–615; Idem. Mémoire, lieux et invention spatiale dans la peinture italienne des XIIIe et XIVe siècles // Annales E.S.C. 1993. N 6. P. 1447–1469; Готический собор как “театр памяти”: *Recht R. Le croire et le voir. L’art des cathédrales (XIIe–XVe siècle). P., 1999. P. 290–307.**

<sup>146</sup> *Rossellius C. Thesaurus artificiosae memoriae... Venezia, 1579. Fol. 12* (репродукция: *Йейтс Ф.* Указ. соч. С. 166); Эта версия загробной топографии хорошо известна в искусстве XIV–XV вв. В качестве примера можно привести изображение концентрических кругов ада на фреске Страшного суда (Нардо ди Чоне, 1351–1357 гг.) во флорентийской церкви Санта Мария Новелла. См.: *Baschet J. Les justices de l’au-delà... P. 631–633.*

<sup>147</sup> Если предположить, что гипотеза Ф. Йейтс о влиянии на него искусства памяти верна.

<sup>148</sup> *Pomel F. Les voies de l’au-delà... P. 182.*

<sup>149</sup> *Carruthers M. Machina memorialis... P. 234–239.*

<sup>150</sup> *Ibid. P. 99, 367;* См. также слова Иоанна Кассиана (*Collationes. X, 3*) о том, что человек не может представить себе небесную награду, обещанную святым, иначе как при помощи какого-либо зримого образа, *similitudinem quamdam* (Цит. по: *Carruthers M. Machina memorialis... P. 98, 366*). Эти образы несовер-

шенны и предельно далеки от своих невидимых и непознаваемых прообразов. Однако у визионера нет другого выбора, кроме как обратиться к ним, чтобы передать свой опыт. Иначе ему грозит немота; О проблеме образа и неизобразимого у мистика XIV в. Генриха Сузо см.: *Hamburger J.F. The Use of Images...* P. 25–27.

- <sup>151</sup> Вербальные образы, описывающие визуальный опыт (как в визионерской литературе), и визуальные образы, которые воспроизводят вербальные описания видений (например, цикл миниатюр, иллюстрирующих текст Апокалипсиса), – это одна и та же символическая система.
- <sup>152</sup> Этот парадокс, само собой, характерен не только для видений загробного мира и присущ не только культуре Средневековья. Однако мы напоминаем о нем потому, что в средневековом христианстве различные видения, откровения, посланные свыше сны, чей статус на шкале истины зависел от этого парадокса, играли роль одного из краеугольных камней всей религиозной системы и служили одним из важнейших источников легитимности.
- <sup>153</sup> Известно, что религиозная иконография (при всей зависимости от богословия) развивается в собственном ритме, а иконографические типы иногда рождаются и трансформируются без прямого влияния конкретных богословских или агиографических источников. В качестве примера можно привести популярный в XIII–XV вв. сюжет “Коронования Девы Марии”, который, как пишет Ж. Вирт, не опирается ни на какое цельное повествование, а возник из контаминации и переосмысления серии метафор из Псалмов и апокрифов: *Wirth J. L’Image médiévale...* P. 224–227.

## РЕЦЕНЗИИ

---

*К.Ю. Ерусалимский*

МЕЖДУ  
КАНОНИЗИРОВАННЫМИ  
И ДЕМОНИЗИРОВАННЫМИ:  
ТЕРРОР ИВАНА ГРОЗНОГО  
В КУЛЬТУРНО-СИМВОЛИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ  
(рассуждения над книгой А.А. Булычёва)

***Булычёв А.А. Между светлыми и демонами: Заметки о посмертной судьбе опальных Ивана Грозного. М.: Знак, 2005. 304 с. (Studia historica)<sup>1</sup>.***

Средневековье и раннее Новое время русских земель и московской России только обретают антропологическое измерение. И процесс этот затруднен то ли из-за скудости источников, так сказать, культурно-антропологического ряда, то ли, как кому-то кажется, из-за несовместимости “западного” понятийного аппарата и “русских” исторических реалий. Или просто потому, что цивилизационные типологии вроде созданной в эпоху Ренессанса трехчастной периодизации мировой истории применительно к истории России нарушены, смещены, и тем самым затруднена социально-культурная типология как таковая. Не имея согласия в отношении *longue-durée*, исследователи лишены и тех неудобств, которые сослужили западной исторической науке добрую службу, подарив ей микроисторию, новую биографическую историю, историю повседневности и т.д. На фоне этих сомнений появление книги, которая задает российскому XVI веку культурно-антропологические вопросы и предлагает исследовать их соответствующим инструментарием, само по себе должно приветствоваться как чрезвычайно интересное и значимое событие<sup>2</sup>. Книга А.А. Булычёва обладает тем очевидным достоинством, что это провокационный опыт интерпретации российского политического и народного террора с точки зрения, близкой к *cultural studies*. Причем, как водится, эта провокация не только дополняет предшествующую исследовательскую практику, но в известном смысле претендует на ее место, предлагая поиск более состоятельных интерпретаций. Вни-

мание автора, как свидетельствует подзаголовок книги, сосредоточено на “посмертной судьбе опальных Ивана Грозного”. Впрочем, теме “посмертной судьбы” посвящена не самая объемистая в книге первая часть, значение которой, конечно, трудно переоценить в связи с традиционно глубоким научным и популярным интересом к теме казней Ивана Грозного.

Культурные импликации “вечного” поминовения жертв царского террора не вызвали интереса в исследовательской практике, но для этого до недавнего времени не существовало теоретических предпосылок. На основе синодиков опальных историки, начиная с Н.М. Карамзина и Н.Г. Устрялова, задаются вопросами о причинах казней отдельных лиц, семей, придворных групп, кланов, о порядке фиксации жертв террора. Культурное качество синодиков как части поминальной практики и соответствующего ей самосознания человека открылось, когда, во многом благодаря работам Л. Штайндорфа, был явлен сам по себе историко-культурный аспект исследований древнерусского поминания. Его монография, вызвавшая в целом незначительный отклик в России, полагает рубеж в изучении древнерусских и российских поминальных традиций<sup>3</sup>.

Концепция Штайндорфа может быть вкратце представлена следующим образом<sup>4</sup>. Поминальная культура охватывает как живых (Kommemotierenden), так и усопших (Kommemotierten), впрочем, если последнюю группу составляют все поминаемые, то в нее входят и живые. При этом ритуализованная и овеществленная память – *memoria* – служит регулятором загробного спасения и, опосредованно, способом социализации, а для страны в целом – показателем ее цивилизационной причастности<sup>5</sup>. Русские земли являются частью “византийской республики” и *Slavia orthodoxa* и наследуют, прежде всего, духовным традициям византийского христианства в его славянской версии. Поминальная культура русского православия была сформирована задолго до христианизации Руси и претерпела изменения в периоды крупных церковных реформ, но также под влиянием “народной религиозности”. Исследователь принимает во внимание как концепцию, согласно которой *culture cléricale* представляет собой тип религиозной ментальности, отличный от *tradition folklorique* (Ж. Ле Гофф), так и идею о “продолжительной дихотомии” христианства и язычества, *двоеверии* как воплощении народной религиозности, народного христианства (Е.Е. Голубинский). Ссылки на этнографические работы в этой области показывают, что Штайндорф признает легитимность этой проблематики применительно к своей теме. Впрочем, название раздела *Православие в повседневности* заключено

исследователем в кавычки. Последующий анализ “бытового православия” строится на сравнении “письменных” источников с “этнографическими”<sup>6</sup>.

Богослужбное помяновение восприняло на Руси ряд отличий восточной церкви от западной. Одно из них – соучастие в литургии всех верных, отсутствие индивидуальной заупокойной мессы. Поминальная инфраструктура была весьма обширна. Она складывалась в XV–XVII из литургической молитвы (литии, обедни, пятничная служба за *прилинок по усопших*, канон об усопших на субботней заутрене, родительские субботы, сорокоуст), поминальных дней в церковном календаре (масленица, суббота мясопустной недели перед Великим постом, радуница, семик, вселенская суббота, кормная суббота, святки), поминок, а также комплекса текстов (точнее говоря, списков имен и взносов за поминовение – “кормов”), среди которых воплощением “книг животных” Страшного Суда были синодики. Синодик Православия берет начало в 843 г., когда на исходе противостояния между иконопочитателями и иконоборцами были обобщены для поминальных целей все борцы и мученики за веру. Более древними являются диптихи, появившиеся в конце IV в. в трех версиях – епископские, живых и мертвых. Они упоминаются в русских летописях с 1108 г. и получают особое развитие во второй половине XIV – начале XV в. Из содержания синодики рукописей, по подсчетам И.В. Дергачёвой, лишь 3% относятся к XV–XVI вв., 70% – к XVII–XVIII вв. и оставшиеся 27% к двум последующим столетиям<sup>7</sup>.

Ко времени правления Ивана Грозного сложилась форма синодика, сочетавшая список имен и поучения (в конце XV – начале XVI в.), усовершенствовалось поминовение в пасхальном цикле (на Стоглаве были предприняты меры, направленные против народных ритуалов страстного четверга, радуницы, вселенской субботы). Идея преемственности между Киевским и Московским периодом в цепи наследования не столь бесконфликтна, как ее выражали московские книжники XVI в., и, без сомнения, очень значима для московской культуры, в том числе для поминальной: синодики XVI–XVIII вв. открываются списком князей киевской эпохи. В московской Руси поминальная запись стала символическим капиталом и предметом самой настоящей торговли. Говоря о причинах создания так называемого *Синодика опальных*, Штайндорф принимает во внимание как сложившиеся поминальные традиции, так и более случайные обстоятельства – поражение Ивана IV в Ливонской войне и семейную драму, закончившуюся 19 ноября 1581 г. смертью царевича Ивана Ивановича. В связи с этими обстоятельствами “царь вспомнил о многочисленных жертвах,



которые из-за организованного им преследования умерли плохой смертью без покаяния и остались без предписанных форм поминального культа”<sup>8</sup>.

Исследование А.А. Булычёва как в гипотезах, так и в системе аргументации, отчасти развивает концепцию Л. Штайндорфа. Прежде всего, автор “Святых и демонов” признает, что церковное помяновение является путеводителем в глубинные ментальные структуры московского общества XVI в. Как и Штайндорф, Булычев изучает как христианские, так и языческие подтексты “бытового православия”, черпая аргументы (помимо прочего) из церковной истории и этнографической исследовательской литературы. Наконец, объектом для интерпретаций в “Святых и демонах” выступают синодики опальных – очень сложный, многослойный компилятивный источник. Как считает А.А. Булычёв, отдельно существовало несколько отличных друг от друга протографов Поминальника 1583 г., причем единого перечня жертв правительственного террора не было создано “из-за его очевидной непригодности для богослужебного помяновения” (с. 12). Впрочем, употребив текстологическое понятие, А.А. Булычёв не поясняет, как именно им было выведено из известных автору списков “существование отдельных друг от друга протографов”. Неясным остается и то, полагает ли исследователь, что все же один протограф был создан и оказался “непригоден”, или с самого момента введения поминания опальных списков было более одного.

Согласно предложенной в книге идее, на царя в принятии им решения о создании синодика опальных повлияло особым образом осознанное убийство царевича Ивана в ноябре 1581 г. и последовавшие за ним государственные коллизии. Вот на эту-то связь между убийством царевича Ивана и введением синодика опальных и нацелено инновационное острие “Заметок”. Попробуем последовать за логикой автора. “Дело в том, – начинает свое рассуждение А.А. Булычёв, – что в глазах средневекового москвитянина неестественная насильственная кончина Ивана Ивановича в молодом возрасте выглядела и соблазнительной, и нечистой” (с. 14). Убийство царевича ранее положенного ему срока, “по широко распространенному среди восточных славян убеждению”, обрекало его не на “тот свет”, а на загробные страдания в качестве “заложного” покойника. Само понятие “заложного” мертвеца введено в науку Д.К. Зелениным, показавшим, что в диалектах Вятской губернии этим словом обозначались умершие внезапной смертью и похороненные на земной поверхности под колыями, ветками, досками и т.д. Источники относятся ко второй половине XIX–XX в.<sup>9</sup> Штайндорф приводит ссылки на изыскания Зеленина и упоми-

нает слово, ставшее центральным для интерпретаций Булычёва. Впрочем, в работе немецкого исследователя не обсуждается вопрос о том, как “народная” традиция связана с “церковной”, так что без решения остается и то, насколько церковная (восстановленная Штайндорфом на обширном комплексе византийских и древнерусских источников) и народная (изученная этнографами) традиции являются результатом расхождения между современными концепциями религиозности.

В каком-то смысле эта проблема сглаживается за счет физической плотности и артефактной идентичности *memoria* – канонических и светских предписаний, поименных списков, захоронений, надгробий, храмов-однодневок, вкладов и т.д. Каждый подобный объект может обладать своей “социальной энергией” и воплощать свойственные ему формы памяти и религиозности. Тем труднее задача выявления ментальных структур на примере лишь одного объекта *memoria*, каковым служит в “Святых и демонах” синодик опальных Ивана Грозного. При чтении этой книги возникает ощущение, что все трудности были преодолены еще до анализа. Не беремся оценивать логические аспекты определения христианства и язычества в концепции А.А. Булычёва, отметим все же, что читателю предстоит самому решать для себя, где проводить границу между ними, когда он встречается, например, такое утверждение: «По сугубо языческим представлениям о “заложных” покойниках, любой способ казни, насильственно прерывавшей жизнь человека, превращал его в отверженного inferнального мертвеца, недостойного правильного христианского погребения в освященной земле кладбища» (с. 205, примеч. 160. Курсив А.А. Булычёва. – К.Е.). Автор приводит множество фольклорных, этнографических, диалектологических выкладок о демонах, мертвецах и прочих inferнальных существах, выявляемых из записей XIX и XX в., из “народных песен”, а подчас из априорных суждений. Именно априорные суждения призваны связать данные выкладки с интерпретируемым деянием Ивана Грозного: во-первых, по мысли автора, царь “до последнего дня жизни оставался крайне суеверным человеком, полагавшим одинаково спасительным для себя и за здравные молитвы православных иноков, и обереговую ворожбу ведунов”; во-вторых, согласно И. Таубе и Э. Крузе, царь «не только был прекрасно информирован о существовании нечистых “заложных” мертвецов, но и умышленно превращал в них через специальные приемы казни и особый похоронный обряд всех своих противников» (с. 17). Здесь приведены подробные цитаты из книги, поскольку для нас важно понять, как устроена аргументация, связующая искомые языческие поверья и подтексты в де-

яниях Ивана Грозного. Связываются ли: ворожба лапландских и карельских чародеек, лечащих терминальную – и кстати: с чьей точки зрения она терминальная? – болезнь царя, с так называемыми “восточнославянскими убеждениями” о покойниках, а убеждения восточных славян с воззрениями на смерть средневекового москвитянина, и все это вместе с поминальной реформой Ивана Грозного? Еще более странно звучит “во-вторых”. В послании Таубе и Крузе, разумеется, нет и речи о “заложных” мертвецах или чем-то подобном, и к тому же сомнительно верить построение глухой ссылке на шпионскую репликацию. Вопрос “информированности” царя о посмертной жизни является предметом более детальных построений второй части книги, однако, как кажется, необходима осторожность в различении научных гипотез и того, во что “умышленно превращал” Иван Грозный своих противников.

Многотысячных вкладов на спасение “заложного” покойника, по мнению автора, не было достаточно, и царь решил спасти души невинноубиенных людей, пребывавших к тому времени также в “заложном” состоянии, чтобы уберечь от злой заgrabной участи душу сына. Если согласиться с концепцией А.А. Булычёва, царь осуществил своеобразный обмен с потусторонним миром, выкупив одну душу за деньги, драгоценности и горстку других душ. Церковь отреагировала на реформу без понимания, дистанцируясь от власти и ее “языческой” религиозной политики. В Троице-Сергиевом монастыре “государевы изменники”, казненные в годы опричнины, продолжали поминаться на Семик, как отреченные покойники, вместо субботы Недели мясопустной. Этот факт подчеркивает Л. Штайндорф. Ему принадлежит и предположение о том, что лица, внесенные в Синодик опальных, “из-за своей насильственной смерти и отсутствия церковного погребения относились к заложным покойникам [akosmischen Toten]”<sup>10</sup>. Правда, А.А. Булычёв идет дальше своего предшественника и утверждает, что поминанием опальных в Семик “троицкие настоятель и старшая братия явно стремились подчеркнуть неизменность их статуса государственных преступников даже после введения в богослужебный обиход Синодика 1583 г.” и эта позиция монастыря “отражала истинный взгляд Ивана Грозного на опальных в момент учреждения им повсеместного богослужебного поминовения” (с. 34). Это вывод служит подспорьем для характеристики Ивана IV как лицемера, который стремился выкупить душу сына, но тайно оставался при своем мнении о жертвах террора – если воплощением этой тайны считать богослужебную практику Троице-Сергиевого монастыря. Из локальных тенденций автор “Святых и демонов” выделяет обычай вологодского Спасо-Прилуцкого

монастыря, где, согласно с предписаниями Устава константинопольской обители Богородицы Евергетиды, поминовение убитых в опричнину было устроено на праздники страстей христианских мучеников, как будто в противовес заявлениям царя, что в России мучеников за веру нет. Включение в поминальники мирских имен христиан, а также иноверцев и даже “ведун-бабы” приводит, как полагает А.А. Булычёв, к “функциональной бессмысленности” именных перечней в богослужении. Это означало бы, что реформа стала личным делом самого царя, а церковь отнеслась к ней в целом настороженно. Царем в ходе проведения реформы управляло не раскаяние, как допускали многие исследователи и популярные писатели, а хладнокровный расчет, происходящий из его рудиментарного “восточнославянского” язычества и безграничной жестокости.

Признаться, замысел разрушить литературно-историографический миф о муках совести царя в последние годы жизни приносит свои плоды, но в целом данное построение выглядит неправдоподобно. При всей внешней стройности и убедительности отдельных его частей, его существенный недостаток заключается в том, что “срезаны углы” в дискуссионных вопросах и эти вопросы представлены так, как если бы дискуссий вовсе не существовало. Во всей главе не удается обнаружить ни одного примера, который доказывал бы, что при проведении реформы чье-либо беспокойство вызывало посмертное возвращение и вообще неприкаянная смерть “заложного” царевича Ивана Ивановича. Нет сведений о том, что решение занести в синодик жертв опричнины было кем-либо осмыслено как стремление выкупить душу царевича. Более того, еще за 10 лет до выхода “Святых и демонов” Л. Штайндорф поднял проблему, которая, будучи препятствием для концепции “выкупа”, все же так и не была прокомментирована российским исследователем: в составе Синодика опальных оказались лица, по душам которых до его составления делались вклады, а следовательно, предполагалось поминание этих лиц, и их никак нельзя считать “заложными покойниками” на момент составления синодика опальных. “Кормовые” выплаты на поминовение погибших опальных показывают, что связь между опалой и запретом на поминание имела место только в отдельных случаях.

Выводы А.А. Булычёва о функциональной неполноценности реформы с точки зрения христианской поминальной практики звучат, конечно, свежо. Однако автору приходится признать, что “абсолютно нейтрально, без какой-либо эмоциональной окраски, поминали опальных в кремлевском Чудовом монастыре в Москве, Кирилло-Белозерской и нижегородской Печорской обителях”

(с. 40). Позиция Сергиевой обители не свидетельствовала о чьем-либо стремлении исподволь унизить опальных, поскольку даже поминовение усопших в Семик было способом возвращения поминаемым надежды на спасение, а не обозначением их “заложного” или “странного” состояния. Реформа не вызвала протестов и двусмысленности, и при этом никакого обсуждения и напряжения в восприятии синодиков опальных между отдельными церковными центрами в известных ныне источниках не прослеживается. Наконец, чистым домыслом представляется весь пассаж, посвященный “серьезным метаморфозам”, произошедшим во взглядах Ивана Грозного на “опальных подданных” в 1583 – начале 1584 г.: «Иначе говоря, “тиран Васильевич” больше не считал замученных в опале жителей Московии достойными исключительно Семикового поминания наряду с “заложными” покойниками» (с. 38). Мы не знаем, как вообще относился Иван IV до принятия синодика к какому-либо поминанию опальных. В этом отношении исключительную ценность представляют краткие суждения А.М. Курбского. Он пишет, что сам царь устраивал поминание жертв своих предков, украшая гробы и раки, и обращается к нему с язвительным вопросом: “А от тебя и от твоих кромешников, твоим повелением, бесчисленных убиенных мучеников кто будет украшати гробы и позлащати раки их?”<sup>11</sup>. Князю могло быть известно, что жертвы царского террора преданы забвению. В таком случае и “синодик опальных” свидетельствует не о переменах в поминании, а о поминании опальных как коллективного субъекта, своеобразной корпорации душ.

Языческое или народное представление о “святых и демонах”, согласно рассматриваемой концепции, осуществилось в церковной практике, причем в той ее области, которая оказалась одной из наиболее дискуссионных в XV–XVI вв. в связи с переменами в христианской ментальности<sup>12</sup>. Удивительно, что литература на эту тему осталась вне поля зрения А.А. Булычёва, обратившегося лишь к языческой стороне народной религиозности. Восприятие религиозных учений в низовых слоях средневекового общества с трудом поддается выявлению и описанию. “Язычество”, не имея в русских землях собственных письменных традиций, не имеет и отчетливых очертаний<sup>13</sup>. Борьба церкви с “языческими пережитками”, как правило, не позволяет отделить церковный образ язычников от культов, степень древности и идейная составляющая которых всякий раз остается под вопросом. Летописный волхв в 1071 г. осуществляет вопиющие с точки зрения христианина преступления и говорит с Яном Вышатичем как “народный” еретик-манихей, а не идеолог самостоятельного древнего культа<sup>14</sup>. Ни о

каком возрождении древнеславянских культов и какой-либо независимой от церкви идеологии не может идти речи ни в движении стригольников, ни в скomorошестве, ни в придворном колдовстве московской России. Споры о фольклорно-этнографических записях XVIII–XX вв. и допустимости их использования для описания “язычества” лишили эти источники ореола доверия, созданного так называемой “мифологической школой”<sup>15</sup>. На этом фоне рассуждения о языческих убеждениях восточных славян и народном язычестве исследователя ментальностей России XVI в. вызывают подозрения. Наиболее остро для А.А. Булычёва стоит проблема фольклорно-этнографических источников, которые, как выше уже сказано, содержат отчетливые следы религиозности Нового времени и репрезентативность которых для истории религиозности XVI в. должна проверяться всякий раз на всем хронологическом отрезке от XVI в. и до момента фиксации поверия. Ответом на данные сомнения служит полемика автора с Ив Левин, настоятельно относящейся к позднему рефлексам “древних языческих культов”. На примере культа святой Параскевы Пятницы А.А. Булычёв отстаивает свое понимание различий между христианским почитанием и “откровенно языческим действием”. Действительно, И. Левин склоняется к выводу о возможном замещении Параскевой славянской богини Мокоши, но отрицает антихристианскую составляющую народного почитания Параскевы. Полемическое замечание А.А. Булычёва об “откровенном язычестве” обряда потопления мотков пряжи в колодцах не отличается ясностью. Оно призвано подтвердить возможность изучать “русское народное православие эпохи Средневековья” на основе фольклорно-этнографических записей. Вместо этого находим констатацию, что в обряде поклонения Параскеве отразилось древнее язычество, но какое, древнее ли и в чем противоречащее христианству, – останется загадкой. Разумеется, даже если бы А.А. Булычёву в вопросе о культе Параскевы удалось опровергнуть И. Левин, положение дел с фольклором и поминальной реформой Ивана Грозного это бы ничуть не облегчило<sup>16</sup>.

Происхождение поминальных фобий необходимо изучать в контексте иных поминальных традиций. М. Элиаде, изучая архетип возрожденного времени в эссе “Миф о вечном возвращении”, видел в культе предков проявление архаичного представления о возвращении первобытного хаоса, который преодолевается космогоническим Творением. Мифологический человек в равной мере Индии, Месопотамии и Иудеи воспринимал завершение хозяйственно-календарного года как переходный период, когда старое время прекращалось, нового еще не было, границы между сов-

ременностью и прошлым стирались и мир живых становился доступным для мертвых. Завершение ритуального открытия Нового года обычно сопряжено с карнавальной “разнузданностью” и в своей завершающей части предполагает изгнание умерших предков из мира живых. В раннем христианстве господствовало убеждение в воскрешении плоти человека вместе с душой на Божоявление<sup>17</sup>. Одним из самых подробных исследований отношения к смерти и покойникам в средневековой католической Европе, в котором есть даже глава с заголовком “Святые и демоны”, является книга Ж.-К. Шмитта “Призраки живые и умершие”. Трансформация христианской догматики влекла за собой сложные преобразования в народной религиозности Запада, а одним из последствий этого процесса было внедрение – во многом при активном участии самой же церкви – новой христианской образности в региональные религиозные традиции, что не проходило бесследно ни для церкви, ни для локальных традиций. Книга Шмитта показывает на примере одной такой трансформации, насколько сложные ментальные подвижки в популярных повериях могут быть вызваны одной только реформой христианского культа, начатой в XI в.<sup>18</sup>

Христианский ресурс в интерпретации казней царя Ивана также нуждается в уточнении. Списывая все на “язычество” или популярные поверия глубокой древности, мы также рискуем не заметить, какими изменениями внутри самого христианства или – разница в данном случае неважна – его хронологически и географически частной вариации сопровождалось разросшееся в стране насилие. В поисках языческих корней народной религиозности следовало бы, прежде всего, понять, насколько представления о “заложных покойниках” свойственны славянскому или древнерусскому язычеству, а насколько они отражают общие для различных обществ ментальные структуры. Показателен в связи с этим пример далекой от России Англии, где еще в XVIII в. в публичных местах можно было увидеть истлевающие останки, скелеты и головы казненных, обреченных на истязания *post mortem*. Истязание трупа, отказ от христианского погребения “вызывали особенный страх, причем власти намеренно ломали наиболее чувствительные популярные табу”<sup>19</sup>. В русском православии первые следы массовой передачи имущества в пользу церкви с целью “себе иметь в память вечную” относятся ко времени Великой чумы середины XIV в.<sup>20</sup>, а острая церковная дискуссия о поминании усопших велась во второй половине XIV в. и закончилась официальным осуждением стригольников, считавших, согласно Стефану Пермскому, что святители и попы, противореча канонам, принимают дары “от живых и от мертвых” и что не следует “над мертвыми

пети, ни поминати, ни службы творити, ни приносы за умерших приносить к церкви, ни пиров творити, ни милостыни давати за души умершего”<sup>21</sup>.

Московское православие испытало своеобразный поминальный “бум” в правление Ивана Грозного. Войны, террор, пожары и эпидемии увеличили смертность в рядах знати, чем объясняется обилие вкладов на поминование души. Не покаявшиеся и не принявшие перед смертью последнего причастия были обречены на “погребение странников” в “земле горшечника” – в скудельницах и без отпевания<sup>22</sup>. Разумеется, такие захоронения, как и отсутствие какого-либо захоронения, не лишали человека надежды на спасение и жизнь вечную. Поминание “странных” мертвецов совершалось в Семик, но не должно было обходить их стороной и на субботы мясопустную и вселенскую<sup>23</sup>. Запреты Стоглава на бурные проявления религиозности в дни поминания предков касаются не русских народных обычаев и не древнего славянского язычества. В середине XVI в. было бы странно на соборе российской церкви принимать инструкции против нехристианских обычаев, которые могли иметь множество случайных локальных вариаций. Принятые тогда меры были направлены на исправление православия, и недопустимые отныне “народные” традиции были общими именно для христиан, могли до того поддерживаться церковью или считались незапрещенными. И дело даже не в специфике русского православия или двоеверия. Причитания над покойником несли угрозу для веры в посмертное спасение. “Измарагд” призывал не уподобляться эллинам и саддукеям: “плакати и жалети многи дни, якоже невернии, лица деруще и власы терзающе”, “и не раздираем риз наших и не бьем в перси”, “а инья в жалении бес приемлет и мнози в ересь впадают”<sup>24</sup>. Г.П. Федотов выводит фольклорные поминальные обычаи из специфики совершения самих христианских обрядов: «...смерть без покаяния, внезапная или насильственная, увеличивает шансы на проклятие. Этим объясняется распространение среди русских людей убеждение в проклятии или, по крайней мере, в опасное посмертное состояние утопленника или вообще неизвестного, труп которого был обнаружен на дороге. Некогда такие трупы считались недостойными обычного христианского погребения, и их складывали в специально отведенных местах в большие открытые ямы, где они лежали до тех пор, пока раз в году над ними не совершалась священником общая панихида. После чего яму с телами засыпали. Эти общие могилы, обычно вблизи какой-либо часовни, назывались в Древней Руси “божедомками”. Таким образом, Церковь делала уступку бытующему в народе предрассудку, который вполне



согласовывался с ее собственным убеждением в необходимости посмертных обрядов»<sup>25</sup>.

Итак, в древнерусских поминальных страхах языческие импликации не так уж и очевидны. Там, где мы ищем язычество или двоеверие, нельзя исключать следы той или иной локальной рецепции реформ в церкви, затронувших поминальные традиции. Однако проблема культурно-символической интерпретации казни Ивана Грозного этим не ограничивается. Обратимся к одному частному сюжету из книги А.А. Булычёва. В опричнину казнь иногда вершилась при участии лошади: в одних случаях духовное лицо привязывалось к лошади задом наперед, в других жертву привязывали к лошади и загоняли в реку, так что тонули и лошадь, и человек. Исток первой казни, как показано в книге Булычёва, необходимо искать в византийской пенитенциальной традиции, и применение этого вида казни к церковным преступникам снимает все предположения о ее (восточнославянских) народных или языческих подтекстах. Второй вид казни применен был, согласно донесению А. Шлихтинга, к Василию Дмитриевичу Данилову, обвиненному в измене и попытке совершить побег в Польско-Литовское государство. С точки зрения Булычёва, потопление Данилова имело целью лишить его нормального захоронения и превратить в “заложного” покойника. Исследователь не обращает внимания на слова царя, которыми сопровождалась экзекуция согласно Шлихтингу. Иван отправил холопа на кляче “в Польшу”<sup>26</sup>. Это – “исполнение желания”. В расправах царя мы обнаружим сходные инсценировки. Монаха взрывают на бочке с порохом, исполняя его желание достичь в уединении жизни вечной, со словами: “Отправляйся на небеса”. Такие казни – из области изошренного изуверства, а не народной мифологии. Проявляется ли в них каким-то косвенным образом мифология? Наверное. Но образ клячи в качестве проводника в инфернальный мир – этот образ не раскрывает никаких дохристианских мотивов в поступке царя и его слуг и необязательно даже прямо связан с народной религиозностью, “бытовым христианством”. Лошадь для современников царя Ивана была “нечистым” животным, запрещалось вводить ее в храм, есть ее мясо, носить в священных местах одежду из ее шкуры и т.д. Такое отношение к лошади древнее русского православия, но прежде чем искать его предвозвестников в “смерти от коня” князя Олега или дохристианских обрядах захоронения знатного воина вместе с конем, необходимо отвести возможность “конененавистничества” по причинам сугубо христианским<sup>27</sup>.

Однако в каком смысле и в какой мере на терроре Ивана IV отразились “народные” традиции? В “народе” (при всей неадек-

ватности этнографического языка в отношении “русского народа” московской Руси) со времен романтической историографии принято видеть самостоятельного субъекта истории, носителя традиций и идентичности, особой “низовой” культуры и т.д. Грань между “народной” и “элитарной” культурой перестала быть непроходимой после книги М.М. Бахтина “Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса” 1965 г. (даже если логика исследования самого Бахтина была скорее дифференцирующей, чем нивелирующей различия<sup>28</sup>). Карнавал после этой книги неоднократно изучался как воплощение и переигрывание социальных ролей, стереотипов и стратегий поведения. Концепция Бахтина пользуется признанием не в последнюю очередь потому, что позволяет совместить герменевтические историко-культурные, и в случае с Франсуа Рабле – историко-филологические, интерпретации с методами традиционной этнографии, символической антропологии, микроистории. Исследование культуры на срезе события требует постепенного расширения и насыщения интерпретации, своеобразной интерпретаторской одержимости, при которой интерпретатор ищет значения всего вовлеченного в культурное событие до тех пор, пока значения могут быть доступны его пытливости. При этом специальной рефлексии заслуживает то, что насыщение символической картины всякий раз предполагает расширение фокуса на те фоны, которые исследователь с трудом охватывает и неизбежно принимает лишь в общих очертах. Эти фоны, несомненно, фокусирующие передний план картины, по сути оказываются чужим словом, осколками чужих интерпретаций, и эти осколки с большим трудом и иногда не без травматизма приходится встраивать в свою собственную картину.

“Карнавал” в духе Ивана Грозного – довольно странный образец ренессансной площадной культуры, и прежде всего потому, что “веселящимся”, а точнее “весело” и “карнавальное” казнящим в этой картине оказывается не “народ”, а в первую очередь сам царь, то есть, согласно элементарной социологической логике, верховный носитель элитарной культуры. “Народные” фоны в интерпретации этих событий часто обманчивы. Убийству и погребению грешников в годы опричного террора посвящена наиболее значительная по объему и наиболее многоплановая в “Святых и демонах” ее вторая часть. Она предпослана полемическими ремарками о слабой изученности семантики опричных казней. Образцом для А.А. Булычёва, однако же, служит выходившая неоднократно в последние годы статья А.Л. Юрганова “Опричнина и Страшный Суд”. По мнению автора, «бесчеловечные приемы умерщвления опальных... обычно принято объяснять спонтанны-

ми проявлениями патологической жестокости “тирана Васильевича”» (с. 43). Это верно лишь отчасти. Психическая патология и любые психологические интерпретации пенальной политики царя занимают весьма скромное место в современной науке. И отвечая на вопрос “почему” – вопрос, возникающий у всякого, кто отмечает прорыв в российские и европейские тексты об Иване Грозном темы жестокого и немотивированного насилия, – приходится констатировать одновременно несколько препятствий для таких интерпретаций. Они несостоятельны, поскольку сведения о психических болезнях царя разноречивы и туманны, источники почти всегда отражают некое “общее мнение” о царе, а его поступки и тексты почти неотличимы от “общего мнения” его окружения.

В исторической науке со времен Н.М. Карамзина склонность царя к насилию была неразрешимой апорией: нравы царя постоянно менялись местами с нравами века, и именно в его век находились иные “тираны”, жестокость которых – не обязательно на фоне народной религиозности – оказывалась сопоставимой с жестокостью “тирана Васильевича”. Сумасшествие одного Ивана Грозного выросло в социальный феномен, когда рядом с ним оказывались его ближайшие современники – французский Людовик XI, шведский Эрик XIV, датский Христиан II и т.д. Никаких выходов на проблематику ренессансного дискурса “безумия” в работах А.А. Булычёва нет. Между тем, зримым “безумие” Ивана Грозного стало благодаря описаниям прежде всего европейских интеллектуалов, испытавших воздействие этого дискурса. К их числу должен быть отнесен А.М. Курбский, изображавший московского царя в традициях польско-литовской историографии середины XVI в. и в расчете на читателей с европейским образованием. Остальные свидетели казней и жестокости – европейцы по происхождению, писавшие для европейцев и завершавшие свои тексты уже в Европе, прежде всего Генрих Штаден, Альберт Шлихтинг, Иоганн Таубе и Элерт Крузе, Джером Горсей, Джилль Флетчер. Применительно к источникам сугубо российского происхождения сохраняется ряд вопросов об аутентичности, современности и достоверности, требующих обширных источниковедческих исследований, о которых отчасти мы уже говорили выше. Можно предположить, хотя это и не предмет рассуждений Булычёва и не предмет наших дальнейших рассуждений о его исследовании, что, воплощая на примере московского царя стратегии европейской культуры раннего Нового времени, тексты о жестокости и казнях Ивана Грозного были нагружены семантикой, имеющей более отдаленное отношение к российской народной культуре, чем полагает А.А. Булычёв.

Жестокость как социальный феномен во фрейдизме, социологии и социальной антропологии скрывается исследовательской легитимацией. Применительно к жестокости Ивана Грозного как таковой – речь здесь не идет о мотивах опалы или казни – проблема легитимности отнюдь не праздная. Научный смысл этой проблемы далек от оправдания жестокости, он лишь открывает ее как самостоятельную действующую силу истории. Дело не только в том, что шведское посольство Павла Юстена два года испытывало издевательства в пик опричнины, но и в том, что издевательства были соизмерены Посольским приказом с теми невзгодами, которые испытал накануне российский посол в Швеции И.М. Воронцов. Мера жестокости, проявленной во время казни И.М. Висковатого – опричники его публично расчленили, по очереди отрезая куски от его тела, – вряд ли поддается строгой оценке по любой шкале. Как бы чудовищно это ни звучало, тело Висковатого можно было лишить жизни и потом расчленить, лишив дьяка возможности получить доступ на Страшный Суд и одновременно избега откровенного зверства<sup>29</sup>. Интерпретация А.А. Булычёва могла бы почерпнуть дополнительные аргументы в концепции А.Л. Юрганова: царь заменил своей казнью Страшный Суд для своего дьяка. Но, если вдуматься, эти интерпретации взаимно противоречивы. Либо царь лишил своего дьяка представительства на Страшном Суде, уничтожая его тело, либо царь замещал Страшный Суд и его результат, определяя соизмеримое со Страшным Судом наказание, постигшее дьяка уже на земле и в каком-то смысле на глазах самого грешника. А.А. Булычёв обнаруживает аналог казни Висковатого в известных русском летописям казнях, совершенных монгольскими ханами над русскими князьями в 1270 и 1339 гг. Отметив это совпадение, автор оставляет его в ранге случайной параллели (с. 106–107). Между тем, его резонанс усиливается на фоне дискуссии о российской средневековой пенальной системе.

Автора нестораживает факт, что казнь Висковатого, как и все казни на Поганой Луже, была совершена в присутствии в России польско-литовского посольства, которому стало о них известно от Шлихтинга. На этом фоне знаменательно, что тело Висковатого было подвержено казни, неизвестной российскому уголовному праву, но находящей параллель в Литовском Статуте. Еще А.Ф. Бычков, изучая источники Соборного Уложения 1649 г., показал, что за убийство сродича, особенно отца и матери, в литовской правовой традиции применялась изощренная высшая мера наказания: преступника возят по торгу, рвут тело его клещами; затем его топят, связав вместе с собакою, петухом, ужом и котом<sup>30</sup>. Печатник обвинялся к покушению на жизнь царя и царс-

кой семьи, так что применение литовской или монгольской казни было бы в духе политики царского террора. Однако в каждом из этих прочтений аргумент от “народных поверий” отходит глубоко на второй план, как и любое “концептуальное” представление замысла Ивана Грозного, будто бы уже только способом лишения жизни своих подданных демонстрирующего озабоченность по поводу приближающегося Страшного Суда.

Фоном для “казней-погребений” Ивана Грозного служат главным образом историко-юридические экскурсы. Наиболее распространенными “смертоубийственными экзекуциями”, описанными в текстах на “славянском языке”, были, по мнению автора, сожжение, повешение, усекновение мечом, заливание горла расплавленным оловом, закапывание заживо в землю, отдача на растерзание диким животным и побивание камнями. Какие юридические тексты на “славянском языке” были актуальны в России Ивана Грозного? Ответ на этот вопрос затруднителен, поскольку в распоряжении исследователей мало сведений об уголовных наказаниях в русских землях до XVII в. Концепция В.М. Живова, согласно которой переводы византийского законодательства почти не использовались в российской юридической практике, не может быть отклонена только лишь на примере обращения с чародеями. Никаких фактов обращения к византийскому законодательству в расследовании колдовства и еретичества в России не обнаружено. Сожжение еретиков и чародеев было известно европейской судебной практике независимо от византийского законодательства, причем архиепископу новгородскому Геннадию и Иосифу Волоцкому подобная санкция была известна как по византийскому, так и по современному им европейскому опыту<sup>31</sup>. Свод “смертоубийственных экзекуций” прерывается глухой ссылкой на разновременные и разнохарактерные источники, которые “существенно уточняют представления, господствующие ныне в историографии, как об идеологии, так и о якобы нетипичном для пенальной системы Средневековья характере правительственных репрессий в период Опричнины” (с. 47). Источники, которые должны были бы существенно уточнить господствующее мнение, при всей расплывчатости понятий “Средневековье” и “пенальная система”, возможно, помогут решить эту задачу, ограниченную в данном издании примерами утопления в воде, иссечения тела и травли животными.

Если источники призваны подтвердить типичность казней Ивана Грозного для Средневековья, то можно ожидать от автора, что он проведет анализ аналогичных казней в России и, если это историко-компаративная работа, в других средневековых странах. Более широкое толкование “пенальной системы”, выводящее зада-

чу в область исторических ассоциаций, вряд ли добавляет ясности в исследовательский метод и четкость в выводы. Требование репрезентативности источников в таком сложном сюжете может не соблюдаться так строго, как в исследовании, например, происхождения сведений об опричных казнях. И все же стремление А.А. Булычёва “существенно уточнить” представления об идеологии и характере опричных репрессий предполагает, что автор покажет, где, когда и кем до Ивана Грозного практиковались утопление в воде, иссечение тела и травля животными. Самый масштабный раздел книги, более 100 страниц текста, посвящен решению именно этой задачи. Читателю надлежит преодолеть их, чтобы восстановить за казнями множество аналогий, ассоциаций, поздних и очень поздних, отстоящих на столетия от самих казней, контекстов.

Обратимся только к утоплению в воде. В один ряд, выстраиваемый в книге, попадают утопленники, черти и Баба-Яга из “народных” поверий, изрыгающий воду апокалиптический змей в толковании псковского старца начала XVI в. Филофея, утопленный в Сетомле в 1065 г. младенец-монстр и т.д. Вода ассоциировалась в “народном сознании” с переходом между живым и мертвым. Как следствие – места для казни выбирались поблизости от водной стихии, в Москве на берегу реки Неглинной, зимой 1499 г. “на реци на Москве”, позднее у “Поганой Лужи”, на “Козьем Болоте”. Продолжая ассоциативный ряд, А.А. Булычёв обращается к новозаветным, римским, византийским и древнерусским казням в воде<sup>32</sup>. Впрочем, в него попадают заказные убийства, расправы над священнослужителями и еретиками, массовые бои и водные сражения в ходе боевых действий. Обобщение такого разнородного “материала” с трудом отвечает идее автора о водной стихии как “нечистом” месте захоронения “заложных” покойников, преследующего цель лишить их посмертного заступничества. Более того, водная стихия как место захоронения раскрывает в отдельных случаях какие-то особые смыслы или полную неясность относительно какой-либо “сложной символики”<sup>33</sup>. Чтобы ответить на вопрос, что имели в виду опричники, когда казнили новгородцев, связывая их между собой и бросая в воду, надо сначала попытаться ответить на вопрос, который также относится к сфере культурной антропологии: вкладывали ли опричники какой-либо религиозный смысл в свои действия?

Один из образцов истории насилия в раннее Новое время представляет вторая глава книги Роберта Дарнтон “Великое кошащее побоище”, посвященная ритуальному убийству животных французскими печатниками. В той исследовательской перспективе, ко-

тору выстраивает А.А. Булычёв, массовая резня кошек на улице Сен-Северен в конце 1730-х годов сопоставима с массовыми казнями Ивана Грозного в конце 1560-х. При всей внешней парадоксальности этого сравнения, в обоих случаях подняты принципиально сходные проблемы. Ритуальное насилие, обнаруживающее себя в дискурсе, настораживает, если вступает в “игру означущих”. Никакой игры нет там, где происходит умышленное убийство. Для сравнения, агональная смерть, как ее представлял себе Й. Хёйзинга, предполагает участие в игре по правилам и дух соревнования, который было бы дикостью искать в отношениях между парижскими печатниками и кошками или опричниками и новгородцами. И если ритуальное убийство открывает культурные значения, приходится всякий раз соотносить между собой декорации и роли. Декорации значимы, но как раз в сценах насилия они создают эффект чего-то не вполне адекватного. Они сохраняют осколки означаемого (культуры), но по своей сути оказываются чудовищной “приправой” к означаемому (насилию). Именно с этой проблемой сталкивается Дарнтон, его социальная интерпретация резни кошек звучит прозрачно, тогда как символические интерпретации раскрывают те самые “приправы” и лишь накладывают неумовимые значения на месть печатников шефу за свой скотский образ жизни<sup>34</sup>. Протест может отличаться от узаконенного насилия меньшей ритуальностью, меньшей разборчивостью в средствах и менее стабильными подтекстами. Ритуальное насилие является инструментом доминирования, и те формы, которые оно принимает, как можно ожидать, призваны не столько воплощать общественные ценности, сколько устрашать, отвращать от преступления (если только речь не идет о политических режимах, как правило, недолговечных, которые формируют свою идентичность за счет демонстрации насилия). Как раз в этом заключается парадокс театрализованной казни в эпоху Просвещения. Этот вид казни, поражающий своей первобытной жестокостью и анатомическими подробностями, не исчезал в Европе вплоть до начала XIX в., несмотря на прогресс образовательных и дисциплинарных техник, пенитенциарных и уголовно-правовых механизмов, гуманистических и рационалистических социальных теорий<sup>35</sup>. В этом смысле театрализованная казнь, с точки зрения того, от чьего лица она осуществляется, воплощает не столько общественные ценности, сколько само по себе это лицо как источник насилия.

Кошки для рабочих с улицы Сен-Северен – не ведьмы или демоны, а шеф и его жена, их убивают, чтобы показать, как поступили бы рабочие с шефом и его женой, если бы источником насилия, которое испытывают на себе рабочие, были сами рабочие. Как убива-

ют кошек? Жестоко. Если действия рабочих квалифицировать как “социальный протест” (а единственный источник, сообщающий об этом восстании, подтверждает такую интерпретацию), его социально-культурные импликации было бы выводить рискованно. Жестокость, с которой совершаются ритуальные убийства, будь то казни на Поганой Луже, стрелецкие казни или казнь декабристов, самодостаточна, она одновременно перформативна и нормативна, и проблема в том, что эти две стороны в казни принципиально неразличимы с точки зрения источника насилия. В восстании рабочих на улице Сен-Северен есть, впрочем, другая сторона. Рабочие, убивая кошек, все же не совершали убийства, а выражали и изображали протест. Кошки для них были не вполне (или совсем не) живыми существами, а вот шеф и его жена – живыми. Именно это помещает их действия в один ряд с другими проявлениями символического насилия (примером может служить луддизм), а также с восстаниями, о которых пишет Э.П. Томпсон, споря с теми, кто переоценивает количественные методы в изучении преступлений, насилия и их подавления: «Сотня человек может лишиться жизни в природной катастрофе, и это вызовет не более чем жалость; при этом один человек может быть избит до смерти в отделении полиции, и это вызовет волну протеста, которая изменит политику нации. Достаточно будет обратиться к последствиям “побоищ” в Питерлоо и Джаллианвала-Бакх: в обоих случаях в исторической перспективе данные эпизоды приносят победу жертвам. В обоих случаях разворачивающаяся волна народного возмущения, умело использованная жертвами (на допросах, следствии, суде, митингах протеста), вызвала консенсус, который препятствовал повторению подобных репрессивных действий и который вызвал даже некоторый раскол в самих правящих властях. Ни террор, ни анти-террор не раскрывают своего смысла при чисто количественном исследовании, поскольку количество должно быть рассмотрено в общем контексте, а он включает символический контекст, который присваивает различные ценности различным видам насилия»<sup>36</sup>.

Казни Ивана Грозного никак к этому ряду не принадлежат. Царь и его подданные практиковали ритуальное насилие, целью которого тоже мог быть пересмотр отношений с подданными и ресемантизация общественных категорий и институтов, но с точки зрения жертв террора вывод звучал бы непривлекательно для всей антропологической перспективы: это насилие было направлено на то, чтобы приучить подданных к праву высшей власти на насилие, чему как нельзя лучше способствовало разнообразие техник его осуществления. При всем обилии интерпретаций подводного мира, воды как символической преграды между миром



земным и потусторонним и т.д., нужна ловкость фокусника, чтобы обойти стороной интерпретацию этих казней с точек зрения (1) прагматики и (2) традиции. Новгородцев в начале 1570 г. лишали посмертного заступничества? А может иначе: (1) на скорую руку совершали массовое убийство, (2) убивали в месте, исстари предназначенном в Новгороде для казней?<sup>37</sup> Знаем ли мы мотивацию oprичников, хотя бы одного oprичника, знаем ли мы мотивацию руководителя и участника казней – Ивана Грозного?

Интересе исследователей к “народной” религиозности двора Ивана Грозного существенно возрос с введением в научный оборот книги М.М. Бахтина. Д.С. Лихачёв освятил понятие “смеховой культуры” применительно к шутовству и скоморошеству в текстах и деятельности царя Ивана. Книга А.А. Булычёва отходит от этого “канона” и рисует хитроумного царя, осуществляющего замысел воздаяния грешникам – вора́м, разбойникам, злодеям и прелюбодеем. Это воздаяние заключается прежде всего в лишении грешников возможности “правильно” умереть. Страдание ради Господа и страдание за грехи царь строго различает, опираясь на свое особое истолкование “Бесед на Евангелие от Матфея” Иоанна Златоуста. Мучеников за веру, с точки зрения Ивана Грозного, в России нет, зато преступников, нуждающихся в очищении от греха, множество. Их земная судьба predetermined, они не могут рассчитывать на посмертную молитвенную поддержку вплоть до Страшного Суда. Прямо эта мысль заявлена в ответ на слова А.М. Курбского: “А еже свое писание хочещи с собою во гроб положить, се убо последнее христианство свое отложил еси. И еже убо господу повелешу еже убо не противитися злу, ты же убо и обычно, еже невежда имут, конечное прощение отвергл еси; и посему убо несть подобно и пеню над тобою быти”<sup>38</sup>. Готовность Курбского нести свое свидетельство на Страшный Суд вызывает у царя христианский ассоциативный ряд. По его мнению, князь противоречит заповеди Христа о непротавлении злу и поэтому отвергает возможность “конечного прощения”. Вывод поражает своей прямолинейностью: Курбский, по мнению царя, не заслуживает даже христианского отпевания. Подразумевается, что свидетельствовать перед Господом он не сможет. В этом умо-заключении не видно следов славянской народной религиозности, зато прочитывается особое религиозное отношение к полномочи́ям царя и протестному поведению. Скорее перед нами политическое богословие, осмысление христианской сотериологии с точки зрения политика, светского толкователя священных текстов<sup>39</sup>.

Обратимся к примерам из книги А.А. Булычёва. Многие из изменников, согласно подозрениям царя, обитали в Новгороде. Це-

ремения низвержения из сана архиепископа Новгородского Пимена в день въезда царя в город давно обсуждается историками культуры. Как известно, царь назначил его “флейтистом или волынщиком, а также вожаком медведей, обученных пляскам”, велел привязать его задом наперед на беременной белой кобыле, сам сунул ему в руки скоморошеские музыкальные инструменты и в таком виде отправил в заточение в Москву. Традиция такого унижения, как убедительно суммировал А.А. Булычёв, восходит к византийскому обряду (с. 64–67). Прочтение последовавших затем новгородских казней как погружения “на санях” в адские муки, соответствующего древнерусским языческим представлениям о загробном мире, по меньшей мере не согласуется с церемониальной логикой низвержения из сана Пимена. Непростой задачей было бы отличить мероприятия Санкт-Петербургского обер-полицмейстера А.С. Шульгина по очищению города от трупов декабристов в ночь на 15 декабря 1825 г. от казней посредством утопления в XVII – начале XVIII в. Из чего следует, что до восстания Кондрата Булавина «можно говорить о сознательном намерении палачей обречь явных и мнимых бунтовщиков на посмертные муки, уготованные “заложным” покойникам» (с. 76), или что Шульгин “лишь следовал традиции, отказывавшей преступникам в правильном христианском захоронении” (с. 77)? Почему Петр I знал о существовании “заложных” мертвецов и связанных с ними поверий, а обер-полицмейстер начала XIX в. – уже не знал, если никаких следов народно-языческой мотивации в первом случае и христианской мотивации во втором в распоряжении исследователей нет? Так называемые “народные восстания” также в концепции А.А. Булычёва “пострижены под одну гребенку”, начиная с бунта смолян 1440 г. и заканчивая расправами матросов и красных партизан в революционные годы XX в. Власть и народ сходным образом представляют себе “изменников” как преступников, достойных «по смерти лишь участи “заложных” мертвецов» (с. 81). К теме народных восстаний автор специально обращается также в третьей части своего исследования, посвященной ритуальному уничтожению “нечистого” имущества в России.

Смысловые ряды, которые выстраиваются за казнями Ивана Грозного, подводят к выводу об исконном восприятии изменников властью в лице будь то легитимного царя, легитимного народа или претендентов на власть в качестве преступников, не заслуживающих “правильного” захоронения. Спасением для убитого царевича могло быть в этой перспективе выведение некоторых “заложных” мертвецов из их состояния и присоединение к “верным” покойникам. В этой схеме, повторим, нет ясности в ряде момен-

тов. Соотношение религиозной и процессуальной составляющей может не быть прозрачным. Действительно, трудно отличить в казни социальную патологию от воли случая в “условиях местности” в момент расправы. Соотношение православия и язычества в осмысленном убийстве остается проблемой, разрешение которой форсировано: церковная культура погребения, предписания церкви о захоронении казненных изменников, практика погребения и синодических записей в отношении “неправильно” умерших, практика заупокойных молитв и возможности спасения для отбившихся от “верных” в православии оставлены в книге А.А. Булычёва без рассмотрения. Проблема также может быть обнаружена в истории социальных категорий. Понятие “измена” имело в XVI в. множество смыслов, которых в более ранних памятниках обнаружить не удастся, но его юридическое бытование началось в России лишь во второй половине XVI – начале XVII в.<sup>40</sup> В связи с этим можно наметить лишь некоторые вопросы в рамках темы “заложных” мертвецов. Как связаны новые виды казни и телесных наказаний с новшествами в российской “политической терминологии”? Лишались ли “изменники” права на христианское погребение? Каковы юридические предписания о карах в отношении изменников? За какие проступки человек попадал в эту категорию и мог ли из нее выйти до и после смерти?

В третьей части книги А.А. Булычёва показано, как на русские земли в XVI в. приходит “моральная экономика”, истоки которой автор обнаруживает в ветхозаветных сценах уничтожения “злого” имущества и в одном византийском сюжете сожжения торгового корабля со всем содержимым. В обоих случаях результаты этой семиотической археологии неубедительны, а примеры из русской средневековой культуры подобраны, на наш взгляд, не всегда удачно. Уничтожение вора Ахана, его потомства и имущества, забой камнями животных, ставших жертвами скотоложества, поголовное истребление скверных гивитян за сексуальное преступление и номвийцев по подозрению в политической измене – это разные истории, в каждой из которых особые скверны и особые санкции. Следовало бы для начала доказать, что единый культурный механизм прослеживается там, где происходит возмездие за нарушение сексуальных табу, за отказ от подданства, за вооруженное сопротивление или за преступление против политического этикета. При этом А.А. Булычёв никак не учитывает, что уничтожение имущества, как показали исследования Ф. Боаса, М. Мосса и др., – один из самых существенных элементов традиционной политэкономии, начиная с системы потлача. Сопоставление потлача с русскими примерами уничтожения “скверного” имущества

напрашиваются, и оно необходимо хотя бы на уровне постановки проблемы. Но А.А. Булачев сопоставлений старательно избегает, ограничиваясь несколькими ветхозаветными случаями и одним конфликтом в византийской императорской семье IX в.

Приведенные в книге социально-культурные реалии из русской истории не содержат явных показателей рецепции, переосмысления или просто актуальности ветхозаветных или византийских примеров. Еще меньше, чем “образцы”, русские реалии поддаются подведению под “общий знаменатель”. Здесь кара за измену, опричный террор, городские восстания, икономахия. Явно не удастся “окультурить” и рассмотреть в общем ряду московские и устюжские восстания летом 1648 г. Восставшие в обоих случаях не только громят, но и воруют. Опустошение соловецких владений карательным войском в августе 1672 г. может объясняться не тем, что имущество соловецких “изменников” считалось “скверным”, а стремлением К.А. Иевлева подорвать инфраструктуру региона и артефактную основу исповедания по старому обряду. Некоторые примеры вызывают еще большее сомнение, поскольку сами являются лишь плодом догадок. Скажем, со ссылкой на писцовую книгу вотчин и поместий Деревской пятины 1550/51 г. А.А. Булычёв говорит в связи со своей темой о запустении новгородских земель “изменника” И.В. Ляцкого (с. 157–158). Нет оснований полагать, что имущество Ляцкого было признано “скверным” и уничтожено, а не разворовано, перераспределено, конфисковано... Еще одним подтверждением существования в “Московии” «практики уничтожения “скверного” имущества» служат – или, по словам А.А. Булычёва, “безусловно, служат” – многие поступки Ивана Грозного. Из дальнейшего повествования следует, что истребление вотчин И.П. Федорова-Челяднина после его казни и новгородские события начала 1570 г. объясняются тем, что Иван Грозный “с восторгом и энтузиазмом” подражал Иисусу Навину и Саулу (с. 159–160). При всей заманчивости такого вывода в его пользу не приведено ни малейшего аргумента, если не считать то, что Ветхий Завет был известен Ивану Грозному. Икономахия также не поддается столь широкому обобщению<sup>41</sup>. Например, когда хозяин горящего дома бросает икону святителя Николая в огонь с криком “помоги себе и туши”, вся сцена может быть интерпретирована как пример гипертрофированного иконопочитания, при котором брошенная в огонь – в надежде на ее неопалимость – икона воспринимается ее владельцем как предмет почитания, а не как “скверное имущество” (с. 166–167)<sup>42</sup>.

А.А. Булычёв нигде не пользуется понятием “моральная экономика” и, похоже, не знает о существовании одноименной ра-

боты Э.П. Томпсона, в которой на примере английских хлебных бунтов показано, почему английские крестьяне XVIII в. в голодные годы истребляли хлебные запасы лордов и торговцев, наказывая тех, кто пытался подкрепиться “нечистым”, “дьявольским” хлебом или его украсть. Томпсон обнаруживает в этих народных движениях признаки народной религиозности, своеобразной религиозной – или “моральной” – экономики, которая успешно конкурировала с зарождающимся капитализмом<sup>43</sup>. Кажется, концепт “моральной экономики” применим для истории московского восстания 2 июня 1648 г. и устюжского восстания 9 июля 1648 г., хотя и в этом случае сокрушение имущества шло рука об руку с грабежами (с. 163–164, 172–173).

Нельзя не согласиться с выводом А.А. Булычёва о том, что при Иване Грозном в России была создана “чудовищная пенальная система”, в основу которой были положены не только мании “Тирана Васильевича”, но и некоторые “принципы”, превращающие умерщвление человека «в своеобразное культурное “действие” с весьма изощренной и сложной символикой» (с. 47). В этих принципах могли отразиться познания и ментальные установки царя и его окружения. Насилие при московском дворе было идейно и технически оформлено, временами оно приобретало карнавальные черты. Однако нам представляется, что эта система была – или бывала – значительно более чудовищной, чем полагает А.А. Булычёв, когда утверждает, что ее “принцип” заключался в умерщвлении “не только плоти, но, главное, души преступника” (с. 177). Этот вывод, развивающий концепцию опричного террора А.Л. Юрганова, не обоснован, как представляется, ни А.Л. Юргановым, ни А.А. Булычёвым. Чудовищность казней Ивана Грозного могла заключаться в обратном. Царь считал себя ответственным за тела своих подданных в той же мере, в которой церковь признавала Страшного Судию ответственным за души верующих, – и именно поэтому царь тешил себя надеждой, что телесным “огнем” он очищает подлинных преступников от посмертной геенны, а казня ложно оклеветанных, совершает исправимую ошибку в отношении тех, кому Судия предназначит жизнь вечную. Наиболее вероятным источником представлений Ивана Грозного о “целях” и “оформлении” ритуальных казней при этом служили не “народные поверия”, а византийская пенальная практика, известная, возможно, не столько по текстам, сколько по ее поздним европейским “репликам”.

Эта “теория” в тех случаях, когда она была необходима и действовала, особенно способствовала сакрализации власти государства над телами своих подданных и была особенно удобна

для тех, кто мало разбирался в теориях. С другой стороны, при любом понимании “теории” царя А.А. Булычёв не привел доказательств, что ни одна из жертв Ивана Грозного не испытала на себе его спонтанной ярости и, с другой стороны, что террор, направленный против их тел, навсегда лишил их души надежды на спасение. Для решения такой задачи необходимо не только сформулировать, “из каких соображений казнил Иван Грозный”, но и рассмотреть множество данных о самих казнях, а также об опалах, ссылках, тайных убийствах, опричных расправах – и в каждом отдельном случае исключить индивидуальный фактор или хотя бы попытаться, пользуясь метафорой Г. Райла, в движении век по поверхности глаз отличить “моргания”, “подмигивания” и “подражания подмигиваниям”. Это позволит избежать универсальных объяснительных моделей, благодаря которым в террор вносятся опосредующие структуры и с их помощью ужас современников перед “мучительными сосудами”, поступки, которые оценивались ими как бессмысленная жестокость и бесчеловечность, будут отделены от его замысла. Открыть подобную структуру в поступках царя и опричном терроре исследователи пытались неоднократно. Например, А.П. Приклонский находил мотивы террора в протесте боярской оппозиции против самодержавия<sup>44</sup>. В советской историографии после 1953 г. утверждаются более осторожные оценки в отношении коллизий царствования Ивана IV. Тезис С.Б. Веселовского о борьбе Ивана IV не против институтов, а против личностей, против всех слоев государева двора, прозвучал на фоне сложившейся исследовательской традиции одиноко, но не был оставлен без внимания. Он был отчасти принят исследователями, обращавшимися к вопросам истории террора. Однако, конечно, не всеми.

Думается, вынесенная в подзаголовок книги А.А. Булычёва тема “посмертной судьбы опальных” требует разработки как раз на уровне личностей. Вместе с тем проблема, конечно, не только в том, каков должен быть уровень интерпретации каждого частного сюжета в репрессивной политике, религиозности или психическом состоянии царя Ивана. Работа А.А. Булычёва, как отмечено выше, осуществлена в рамках историко-культурной антропологии. И то, что антропологические методы не заявлены и не обсуждены в работе в их приложении к проблеме исследования, не снимает именно антропологического колорита с самих интерпретаций. В центре внимания А.А. Булычёва “модель чего-то”, культурные установки, устойчивые картины мира в том виде, как они открываются в дискурсах о казнях. Этой модели не хватает “модели для чего-то”, повторяемой ритуальной практики, которая позволила бы раскрыть “этос террора”. Выработав некоторую общую

модель, этот вид антропологии, как кажется, не приводит ни одной частной истории себе в союзники, тогда как вся совокупность историй, на наш взгляд, не укладывается в общую “посмертную судьбу” жертв террора ни в воображении Ивана Грозного, ни в воображении его современников.

<sup>1</sup> Далее для удобства сокращаем название до “Святые и демоны”.

<sup>2</sup> В русле данной проблематики велась дискуссия вокруг книги А.Л. Юрганова “Категории русской средневековой культуры” (Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998). Еще две попытки историко-антропологической интерпретации истории России XVI–XVII вв. представлены в недавних книгах “Соединенные честию” Нэнси Коллманн и “Иерархия равных” Андре Береловича (нашу развернутую рецензию на эти книги см.: *Ерусалимский К.Ю.* Долгий XVII век в России: антропологическая перспектива // Архив русской истории. М., 2007. Вып. 8. С. 662–680).

<sup>3</sup> Steindorff L. Memoria in Altrußland: Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart, 1994.

<sup>4</sup> См. также: *Алексеев А.И., Скрынников Р.Г.* Рец. // Отечественная история. 1997. № 2. С. 201–203.

<sup>5</sup> Труды О.-Г. Эксле о *memoria* послужили методологическим ориентиром для исследования Л. Штайндорфа. См.: *Эксле О.Г.* Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / Пер. с нем. Ю. Арнаутовой. М., 2007. С. 233–303.

<sup>6</sup> Steindorff L. Memoria in Altrußland. S. 38–40, 57, 64–65, 66–68, 79 и др.

<sup>7</sup> *Дергачёва И.В.* Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV–XVII веков (на материале синодика). München, 1990. С. 102–129. См. также: Steindorff L. Memoria in Altrußland. S. 162–164.

<sup>8</sup> Steindorff L. Memoria in Altrußland. S. 226.

<sup>9</sup> Более ранние источники относятся к периоду христианизации русских земель. Д.К. Зеленин не видел трудности ни в разведении языческого и христианского в традиции “нечистых” захоронений, ни в разведении “народной” и “языческой” религиозности. Он сознательно отказывался сопоставлять “русские народные” традиции с христианскими канонами и их рецепцией, а “языческое” было для него просто синонимом “народного”. См.: *Зеленин Д.К.* Древнерусский языческий культ “заложных” покойников // Известия Академии наук. 1917. С. 401, 408, 414; Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995; Steindorff L. Memoria in Altrußland. S. 68–78; см. сравнение славянских “заложных мертвецов” и скандинавских “оживающих покойников”: *Картамышева Е.П.* Почитание предков в древнескандинавской дохристианской культуре: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2006. С. 71–97.

<sup>10</sup> Steindorff L. Memoria in Altrußland... S. 78, 86.

<sup>11</sup> Prince A.M. Kurbsky's History of Ivan IV / Ed. with a transl. and notes by J.L.I. Fennell. Cambridge, 1965. P. 172.

<sup>12</sup> См., например: *Дельмо Ж.* Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.). Екатеринбург, 2003; *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб., 2002.

- <sup>13</sup> Этот вопрос неоднократно обсуждался О.В. Твороговым, А.А. Алексеевым, И.Н. Данилевским и другими исследователями в связи с так называемой “Велесовой книгой”. См.: Что думают ученые о “Велесовой книге”. СПб., 2004.
- <sup>14</sup> Повесть временных лет. Изд. 2-е, испр. и доп. / Подг. текста Д.С. Лихачёва; Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. СПб., 1996. С. 76.
- <sup>15</sup> *Топорков А.Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997.
- <sup>16</sup> Декоративно звучат в книге отрывки из художественной литературы XIX – начала XX в., в которых автор обнаруживает “реалистические описания”, “народные представления” и “анalogии” со средневековой книжной культурой (с. 48, 49, 50, 60–62).
- <sup>17</sup> *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. М., 2000.
- <sup>18</sup> *Schmitt J.-C.* Les Revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale. Paris, 1994.
- <sup>19</sup> *Thompson E.P.* History and Anthropology // *Thompson E.P.* Making History: Writings on History and Culture. N.Y., 1994. P. 210.
- <sup>20</sup> *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. С. 62.
- <sup>21</sup> *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 239–240. Литература вопроса рассмотрена в диссертации: *Печников М.В.* Новгородско-псковское движение стригольников XIV–XV веков: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2001. Точка зрения о нерепрезентативности “Списания” епископа Стефана для изучения взглядов стригольников поддержана в кн.: *Steindorff L.* Memoria in Altrußland. S. 154–155. Основным объектом критики стригольников являются все формы “мзды”, взимаемой духовенством, особенно симония: *Федотов Г.П.* Собр. соч.: В 12 т. М., 2004. Т. 11: Русская религиозность, ч. II: Средние века. XIII–XV вв. С. 113–121; *Печников М.В.* Доктрина стригольников: опыт реконструкции // *Russia Mediaevalis.* München, 2001. Т. X, 1. С. 107–125 особенно с. 113–114, 116, 121. А.И. Алексеев связывает цитированные слова Стефана Пермского с внутрицерковной полемикой и утверждением церковной доктрины поминания усопших. Впрочем, основываясь на идее о том, что слово “стригольник” происходит от “стрига” римской и восточнороманской мифологии, исследователь признает “главным компонентом” стригольнической ереси “языческие представления”: *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. С. 58–62. Нашу точку зрения по этому вопросу см. выше.
- <sup>22</sup> Мф. 27: 6–10.
- <sup>23</sup> *Николай Погребняк, прот.* Троицкая родительская суббота: Святоотеческое наследие и иконографические параллели // Московские епархиальные ведомости. 2004. № 4–5. Здесь ссылки на каноны Феодора Студита, содержащие перечисление категорий таких умерших, “яже покры вода, и брань пожат, трус же яже объят, и убийцы убиша, и огонь яже попали верныя ... верно усопшия в мори, и на земли, или в реках, источницах, или езерех, или в ровенницах, снесь зверем бывшия, и птицам, и гадом ... напрасно восхищенныя, попяляемыя от молний, и измерзшия мразом, и всякою раною ... в горах, на пути, на местах пустых житие оставльшия; от печали и радости пришедшия ненадежно, верою абие применившия житие, в благоденствии пострадавшия, или злоденствию; яже уби меч, и конь совосхити, град, снег и туча умноженная, яже удави плинфа, или персть посыпа ... яже убиша чаровныя напоения, отравы, костныя удавления ... от стремнины всякия падшия, древа, железа, всякаго камене; умершия Божиим прещением, смертных громов всяких с небесе изнесенных, земли разседшейся, мору возшумевшую; от ядовитых угрызений



умерших, от поглощения змиев, от попраiania коней и от удувления и обещения от искренняго”.

<sup>24</sup> Федотов Г.П. Указ. соч. С. 87.

<sup>25</sup> Там же. С. 88–89.

<sup>26</sup> Анализ данного сюжета в европейской публицистике XVI в. о России см.: *Poe M.T.* “A People Born to Slavery”: Russia in Early Modern European Ethnography, 1476–1748. Ithaca; L., 2000. P. 230, 232.

<sup>27</sup> Например, в bestiариях конь символизирует похотливого человека. См.: *Белова О.В.* Славянский bestiарий. Словарь названий и символики. М., 2001. С. 146.

<sup>28</sup> Грань между официальной и народной культурами была обозначена Бахтиным излишне резко, на что указывали как специалисты по истории культуры европейского Средневековья, так и историки культуры Древней Руси. Об этом см. в статье А.Я. Гуревича «К истории гротеска. “Верх” и “Низ” в средневековой латинской литературе», изданной впервые в 1975 г.: *Гуревич А.Я.* История – нескончаемый спор. Медиевистика и скандинавистика: Статьи разных лет. М., 2005. С. 50–68. Дискуссия о “смеховом” в поступках Ивана Грозного началась сразу после выхода книги “Смеховой мир Древней Руси” (1976): *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Новые аспекты изучения культуры Древне Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148–167; *Лихачёв Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 6.

<sup>29</sup> Эта же проблема в полной мере относится к разделу 3 главы 2 “Святых и демонов”, где рассматривается казнь посредством отдания тела на растерзание собакам. Раздел начинается с изложения норм римского права, касающихся *damnatio ad bestias*. Но, строго говоря, неясность как раз там, где ее старательно обходит стороной исследователь, поскольку нет доказательств, что в России существовал такой вид смертной казни, которую следовало бы отличать от внесудебной расправы, примененной в 1377 г. нижегородским князем в отношении “мордвы” и неоднократно Иваном IV в “потехах” и бессудных расправах. Переход из правовой плоскости к эмблематике, а от нее к экзегетике звучит многообещающе, но вновь оставляет без ответа ряд существенных вопросов. Собачья голова в упряжи опричника как-то связана с казнями, расправами и т.д.? Убийство с применением собак имеет что-нибудь общее с отданием мертвого тела на съедение псам? Потеха, очевидно, не обязательно заканчивалась поеданием тела псами: достаточно было, чтобы опальный был ими затравлен. И для этой категории в силе остается вопрос юридической состоятельности такого рода убийства в России. Отдание же на поедание псам человеческих останков имеет с ней мало общего. Штайндорф приводит примеры самоуничтожения христианских подвижников, завещающих отдать свои останки на съедение псам и другим диким животным и птицам (на Руси ранний пример относится к 1159 г.). В униформе опричников подразумевались эти коннотации? А сами христианские подвижники знали о том, что, согласно “народным повериям”, бесы вселяются в псов, и, если следовать этой логике, отдавали себя на растерзание бесам? На фоне этих трудностей неубедителен вывод А.А. Булычёва о том, что на Руси до Ивана Грозного использовалась римская норма *damnatio ad bestias*, а после его смерти этот вид казни “больше никогда не использовали” (с. 151).

<sup>30</sup> *Бычков А.Ф.* Дополнительные статьи к Судебнику царя Иоанна Васильевича, издаваемая в первый раз по списку Эрмитажной библиотеки // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1855. Кн. 2, половина 1, отд. 2. С. 83–84, 95, 116–117; *Загоскин Н.П.* Очерк истории смертной

- казни в России. Речь, читанная на годовичном акте Императорского Казанского университета ордин. проф. Н.П. Загоскиным // Ученые записки Императорского Казанского Университета. 1892. Год LIX. Кн. 1. С. 40. А.А. Булычёв рассматривает эту статью Литовского Статута с иной точки зрения, подчеркивая ее связь с римским правом (с. 123).
- <sup>31</sup> Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения... С. 378.
- <sup>32</sup> Список “образцов” и “примеров” казни путем утопления может быть расширен. Особенно значимы из них близкие по времени к эпохе Ивана Грозного византийские и османские. Например, после подавления восстания Андроника Палеолога и Сауджи. Тогда, в 1373 г., султан Мурад I велел отцам восставших собственноручно убивать своих сыновей, а тех, кто отказывался это делать, “топили в реке, связав вместе отца и сына” (Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе. Изд. 2, испр. и доп. СПб., 2000. С. 117–118).
- <sup>33</sup> Подчеркивая трудности символической интерпретации, мы не отрицаем ее важного значения для понимания публичных ритуалов, связанных с насилием, но обращаем внимание на то, что предшествующие интерпретации не только отличаются от нее, но и противостоят ей, так что невозможно обойти их стороной и тем более вообще никак не отмечать их существование. Казнь путем утопления в России изучалась историками-правоведами дореволюционной России, однако ссылок на эти работы в книге А.А. Булычёва мы не обнаруживаем. В уже цитированной выше речи П.Н. Загоскина сказано, что этот вид казни “применялся, главным образом, в тех случаях, когда экзекуция производилась массами”, и приведены примеры массовых “забоев” бунтарей и мятежников в 1607 и 1662 гг. (Загоскин Н.П. Указ. соч. С. 53–54).
- <sup>34</sup> Дарнтон Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М., 2002. С. 91–125. См. особенно на с. 110 ответ на вопрос, какой смысл вкладывала французская традиционная культура в кошек: “Ответ на этот вопрос следует поискать в сборниках сказок, суеверий, пословиц и знахарских снадобий. Материала очень много, он интересен и разнообразен, только с ним крайне сложно работать. Хотя значительная его часть относится к средневековью, точная датировка в большинстве случаев невозможна. Материал в основном собирался фольклористами в конце XIX – начале XX века, когда устное народное творчество еще стойко противилось влиянию печатного слова. Однако на основе этих аналогий невозможно делать выводы о том, существовал ли тот или иной обычай в парижских типографиях середины XVIII в. Можно лишь сказать, что печатники жили в обстановке традиционных порядков и представлений, что сам воздух, которым они дышали, был пропитан традицией”. См. также: Коносов Н.Е. Хватит убивать кошек! Критика социальных наук. М., 2005. С. 158–164.
- <sup>35</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М., 1999.
- <sup>36</sup> Thompson E.P. Op. cit. P. 209.
- <sup>37</sup> С. Немоевского возмущал способ умертвления поляков во время восстания в Москве в 1606 г. Им пробивали голову, распинали тело, а затем отрезали голову и другие органы, после чего топили в Москве-реке. Автор “Записок” находит этому простое объяснение: его соотечественников убивали “скотским обычаем” – как животных. Это, видимо, объяснение как раз того, каким “смыслом” наделялись убийства самими убийцами. При этом также ясно, что восставшие унижали достоинство поляков и лишали их возможности христианского захоронения (Записки Станислава Немоевского. Рукопись Жолкевского. Рязань, 2007. С. 118).

- <sup>38</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Репринтное воспроизведение текста издания 1981 г. / Подг. текста Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыков. М., 1993. С. 46.
- <sup>39</sup> Хант П. Личная мифология Ивана IV о собственной царской харизме // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. Вып. 9(19). С. 245–289.
- <sup>40</sup> Об этом см.: *Vaskus O.P.* Treason as a Concept and Defections from Moscow to Lithuania in the Sixteenth Century // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 1970. Bd. 15. P. 119–144; *Ерусалимский К.Ю.* “Изменным обычаем”: Ливонская война и представления о государственной измене в России // Соціум. Альманах соціальної історії. Київ, 2006. Вип. 6. С. 61–84.
- <sup>41</sup> Неясно, как связана борьба патриарха Никона против икон “нового письма”, “бичевание” образов и борьба против “своих” храмовых икон на Московском соборе 1666–1667 гг. с темой “скверного имущества”. Значит ли это, что уничтожению или “очищению” в России XVI–XVII вв. подлежало только то, что являлось “скверным”? Так считать ошибочно (ср.: с. 167–172).
- <sup>42</sup> Подобный пример приводит С. Маскевич в своих мемуарах. По его словам, спасаясь от военных действий, смоленские жители уходили в лес, уводя с собой скот и унося иконы. В качестве забавного казуса, свидетельствующего о религиозной грубости русских, он рассказывает, как польские воины отняли в лесу у местных жителей скот, в ответ на что те подвесили свои иконы “вверх ногами” на дереве со словами: “Мы вам молимся, а вы нас от литвы не защитили” (*Moskwa w rękach Polaków: Pamiętniki dowódców i oficerów garnizonu polskiego w Moskwie w latach 1610–1612*. Liszki, 1995. S. 133).
- <sup>43</sup> *Thompson E.P.* The Moral Economy of the English Crowd in the 18<sup>th</sup> Century // *Past & Present*. 1971. Vol. 50. P. 76–136.
- <sup>44</sup> *Приклонский А.П.* “Иван Грозный”: Монография. Машинопись с правкой. 1928 г. [Предисловие акад. С.Ф. Платонова] // Архив РАН. Ф. 636 (М.М. Богословский). Оп. 5. Д. 5.

С.И. Лучицкая

“ОЧИСТИТЕЛЬНЫЙ ОГОНЬ”  
В СРЕДНЕВЕКОВОМ НЕМЕЦКОМ ИСКУССТВЕ

***Wegmann S.* Auf dem Wege zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters. Köln; Weimar; Wien, 2003.**

Монография С. Вегман, немецкой исследовательницы, работающей в Регенсбургском университете, не случайно начинается обширной цитатой из сочинения средневекового теолога Гуго из Страсбурга (1265): “Какие-то события предшествуют Страшному суду, какие-то происходят во время него, а какие-то – после него. До Страшного суда имеет место быть наказание очистительным огнем (*ignis purgatorius*), помощь церкви душам грешников и преследование Антихриста; во время Страшного суда произойдет

конец мира и телесное воскресение, а после него будут муки адские и небесное блаженство”. Суть средневековых представлений о загробном мире достаточно полно раскрывается в этой цитате.

Автор монографии рассматривает “события, предшествующие Страшному суду” – т.е. наказание “очистительным огнем” и помощь церкви душам. Идея чистилища, в качестве аналогии которой можно привести представление греков о гадесе или евреев о шеоле, в Средние века претерпела весьма противоречивую эволюцию. Изначально разработанная греческими теологами (Климентом Александрийским, Оригеном), эта идея долгое время была яблоком раздора между православными и католиками, а затем между католиками и протестантами. Так, Лютер называл чистилище “третьим местом”, полагая, что между смертью и воскресением нет места искуплению грехов.

Возникновение идеи чистилища знаменовало существенные изменения в средневековой ментальности. Согласно принятой в современной медиевистике точке зрения (Ж. Ле Гофф и др.), эта идея формируется между 1150 и 1250 гг. По средневековым представлениям чистилище – это некое промежуточное место между раем и адом, временное местопребывание душ умерших, не попавших сразу в рай или ад и не отягченных смертными грехами. В чистилище души усопших вплоть до Страшного суда проходят через испытания – горят в очистительном огне. Эти испытания могут быть сокращены благодаря *suffragia* – духовной помощи живущих – молитвам, мессам, исповедям и пр. Представление о чистилище подразумевает веру в бессмертие и воскресение телесное.

Таким образом, идея чистилища распадается на два комплекса представлений: с одной стороны, имеется в виду конкретный топос в системе эсхатологических представлений, с другой – подразумеваются молитвы живущих за умерших, т.е. присутствие этого топоса в системе средневековых представлений о загробном мире предполагает существование контактов между миром живых и миром мертвых, и в этом смысле появление идеи *purgatorium* означало преодоление ветхозаветного запрета на общение между живыми и мертвыми. Но если живые молились за мертвых, то возникает вопрос – где согласно их взглядам находилось местопребывание усопших и как эволюционировали представления об этом месте? Выяснению этого вопроса посвящены многочисленные труды медиевистов.

Исследовательский ракурс, в котором С. Вегман рассматривает проблему, достаточно оригинален – она стремится изучить иконографию изображения *ignis purgatorius* в немецком изобра-

зительном искусстве. Хронологические рамки исследования – с 1350 г., когда появляются первые изображения “очистительного огня” в иконографии, и до Реформации, когда, как известно, учение о чистилище было осуждено. С. Вегман интересуют не только представления позднего Средневековья о потустороннем мире, но прежде всего процесс внедрения в сознание паствы идеи о единой общности живых и мертвых. Образ потустороннего мира – центральная для анализа средневекового сознания тема. В историографии тщательно изучались представления о чистилище, Авраамовом лоне и других “символических пространствах” (выражение П. Динцельбахера) загробного мира. Книга С. Вегман по тематике вписывается в богатейшую традицию, представленную такими именами, как Ж. Ле Гофф, А.Я. Гуревич, Ж.-К. Шмитт, Ж. Баше и др. В литературе в основном широко обсуждались теологические и исторические аспекты этой темы, иконографии же до сих пор уделялось меньшее внимание. Стремлением заполнить этот пробел и объясняется выбор С. Вегман темы исследования. Ее работа состоит из трех частей – введения и двух глав, посвященных соответственно теологии и иконографии чистилища.

Во введении (с. 1–5) автор рассматривает историографию вопроса, обращаясь в основном к немецкоязычной литературе, и постулирует принцип своего подхода – изучить прежде всего влияние визионерской литературы на иконографию чистилища.

Первую главу (с. 5–33) С. Вегман в духе немецкой *Begriffsgeschichte* начинает с анализа терминов, в которых описываются различные места потустороннего мира. Как известно, средневековые представления о загробном мире смутны и противоречивы. И эта сумятица и неопределенность отразилась уже в самих терминах. Средневековые теологи различали *iudicium particulare*, *iudicium universale*, *paradisus terrestris*, *paradisus coelestis*, *infernus*, *infernus damnatorum*, *limbus infantorum*, куда после смерти попадали души некрещеных детей, *limbus patrum*, лимб отцов, существовавший до сошествия Христа во ад (Мф. 12: 40) и т.д.

Функции и местоположение этих различных отсеков загробного мира (*receptacula*) не вполне ясны и не всегда четко определены. Это наблюдение касается и представлений о чистилище. Быть может, поэтому Жак Ле Гофф полагал, что идея чистилища возникла лишь в конце XII в. в кругу парижских схоластов, которые интенсивно занимались поисками *loca purgatoria*. Именно тогда термин “чистилище” (*purgatorium*) как существительное начинает постепенно вытеснять прилагательное “очистительный” (*purgatorius*). Это суждение представляется С. Вегман несколько категоричным, и она пытается обнаружить существование идеи

чистилища в более ранние периоды. С этой целью она анализирует труды Августина, Григория Великого, Аквината, сочинения средневековых мистиков и визионеров. Согласно ее заключению, первые высказывания о чистилище принадлежат Августину, который в своем сочинении “Против манихеев” писал о том, что после смерти (*iudicium particulare*) душа либо очищается, либо отбывает наказание, для спасения же душ сомнительных праведников (*boni imperfecti*) чрезвычайно полезны *suffragia* – молитвы, милостыни и прочие благодеяния оставшихся на земле христиан. О связи между мирами земным и потусторонним Августин упоминает и в произведении “О заботе об умерших”, говоря о являющихся во сне ангелах, которые призывают спящих похоронить покойников, при этом сами покойники об этом ничего не знают. Связь пребывания души в *ignis purgatorius* и *suffragia* подчеркивает в своих “Диалогах” Григорий Великий со ссылкой на евангелие от Матфея (Мф. 12: 31–32) – упоминая об “очистительном огне”, он прежде всего говорит о возможности искупления грехов с помощью мессы. С его точки зрения месса, милостыни, молитвы помогают несчастным душам в огне. В “Диалогах” Григория Великого описаны и призраки (*revenants*), которые напоминают живым об их обязательствах по отношению к покойникам. Вообще визионерская литература вплоть до XII в. переживает настоящий расцвет – призраки являются живым, рассказывая о своих приключениях в загробном мире. Все эти новые явления способствовали формированию представления о единой общности живых и мертвых. Акцентируя внимание на *suffragia*, воплощающих эту связь живых и мертвых, С. Вегман резко расходится в их оценке с Ж. Ле Гоффом, по мысли которого эта символическая общность стала важным инструментом власти церкви, источником ее прибыли.

Представления о чистилище отражены в трудах многих средневековых схоластов и пап: Аквинат рассказывает о *tertia regna* в своей “Теологической сумме” и комментариях к “Сентенциям” Петра Ломбардского, папа Иннокентий IV, опираясь прежде всего на сочинения Августина и Григория Великого, излагает свои взгляды об “очистительном огне” в сочинении “О католическом вероисповедании”. Примечательно, что католической церкви удалось более четко и внятно изложить представление о чистилище благодаря постоянной борьбе против еретиков, отрицавших значение *suffragia*, молитв о спасении душ, поста, милостыни и пр. Аквинат в комментариях к “Сентенциям” отчетливо пояснил, что *suffragia* весьма полезны для душ чистилища, обитателей лимба некрещенных детей, а также подчеркнул значение индульгенций, похорон и пр. для упрочения союза живых и мертвых.

Если вопрос о *suffragia* интерпретируется в схоластической литературе более или менее четко, то представление о чистилище как конкретном топосе весьма смутно и расплывчато: непонятно, находится ли оно в подземном царстве или на земле, часто его смешивают с лимбом патриархов или Авраамовым лоном и т.д. Неясно, когда произойдет очищение – между смертью и воскресением, при жизни грешника или в момент Страшного суда. Еще более трудно определить, в каком конкретном месте это будет происходить: в “Диалогах” Григория Великого осужденного на муки чистилища короля Теодориха бросают в кратер огнедышащего вулкана; в средневековой визионерской литературе чистилище представляли в виде верхней части ада, горы (Беда Достопочтенный и Данте) или долины. Сами испытания, которые претерпевают души чистилища, изображаются либо как посюсторонние муки, либо как потусторонние жар и холод.

Стремясь полнее раскрыть представление о чистилище в средневековой культурной традиции, С. Вегман обращается к анализу мистической и особенно визионерской литературы. Это не случайно, ведь образы, присутствующие в видениях, в силу своей наглядности чаще всего использовались в иконографии. Однако, как выясняется, четкие представления о чистилище невозможно обнаружить и в визионерской литературе: авторы видений, описывая загробный мир, в основном используют метафоры, создают в общем смутное представление о “символических пространствах” потустороннего мира, четко разграничивая лишь ад и рай. В проповеди и дидактической литературе, прежде всего в “Золотой легенде”, смутные теологические представления приобретают более предметный характер. Появляются некоторые стабильные признаки чистилища, например, что души пребывают там в очистительном огне и лишены возможности лицезреть Бога.

Третья часть работы С. Вегман посвящена образу чистилища в искусстве. Следует сказать, что в целом средневековая иконография чистилища достаточно скудна и туманна, если не считать изображения Авраамова лона и лимба некрещеных детей. Чаще всего в качестве наиболее выразительного примера приводят изображение середины V в. лимба некрещеных детей на алтаре, посвященном коронованию Девы в Вильнев-лез-Авиньон. На этом изображении усопшие дети, как крещеные, так и некрещеные, представлены в одинаковой позе, с сомкнутыми ладонями и обращенным к Богу взглядом, но крещеные находятся на небесах, а некрещеные – в стенах пещеры. Иконографические источники по этой теме, относящиеся к изучаемому С. Вегман периоду, еще более скудны, поскольку именно эти изображения стали

жертвой иконоборческого движения эпохи Реформации. Потому С. Вегман ставит перед собой более скромную задачу – в общих чертах проследить развитие средневековой традиции изображения *ignis purgatorium*. Применительно к XIV в. это в основном немецкая книжная миниатюра (иллюстрации к сочинениям схоластов, визионеров, бревиариям и часословам), но с середины XV в. и вплоть до XVI в. иконографический материал существенно возрастает в объеме – появляются алтарные изображения, иллюстрированные библии *Biblia Picta*, фрески и гравюры и пр.

В целом иконография чистилища отражает некоторые особенности теологической и литературной традиции – подобно тому как схоласты и визионеры смутно описывали чистилище, художники средневековья также не выработали устойчивой иконографии изображения *ignis purgatorium*. Так, по иконографическим источникам трудно определить, где находится чистилище: в этом мире или в ином? Например, в иллюстрациях к сочинению Хильдегарды Бингенской (“*Scivias*”) обозначены два места потустороннего мира, но непонятно, где ад, а где чистилище (с. 36). Нет единого иконографического типа изображения пребывающих в очистительном огне душ: иногда они изображаются в виде взрослых и нагих, без указания статуса, но иногда как представители сословий или как персонализации греха, иногда мы видим на миниатюрах почерневшие души и пр. Более четкая иконография обнаруживается лишь в тех сюжетах, которые связаны с изображением мессы, милостыни, молитвы (*suffragia*), приносящих утешение несчастным душам. Так, на миниатюре из бревиария Филиппа Красивого (конец XIII в.) показаны две створки алтаря: на одной изображена месса, на другой ангелы из облаков устремляются к душам в очистительный огонь. Такие же четкие иконографические типы присутствуют и в более поздних алтарных изображениях. Наиболее распространенный тип иконографии *ignis purgatorius* таков – ангелы приносят утешение страждущим в виде гостии, воды или вина в кувшине. Например, на алтарном изображении в Аахене (1425 г.) мы видим ангелов, несущих душам чистилища хлеб, ключи, одежду и чашу евхаристии (правда, непонятно, помощь это или знак избавления). На алтаре семьи Биммель в Аугсбурге (XV в.) к страждущим в *ignis purgatorius* душам ангелы простирают из облаков руки. В иконографии чистилища часто подчеркивается благотворное для душ несчастных воздействие мессы Григория Великого. В церкви св. Куниберта в Кёльне на алтаре изображена григорианская месса: мы видим Христа, указывающего на раны, за Григорием Великим видны силуэты Амвросия и Иеронима, а из развершейся земли появляются языки пламени и три души, кото-



рые обращаются из очистительного огня к алтарю. На витраже в Ротенбурге (1380 г.) во время мессы ангелы, окружающие Распятие, окунают души в кровь Христову. Примечательно, что *suffragia* приобрели особое значение с внедрением в церковную практику ритуала поднятия гостии – считалось, что молитвы для освобождения душ в это время особенно эффективны. К этому же времени относится и символическое толкование гостии, ее трех частей: одна ее часть символизирует праведников, вторая – грешников, и третья – души, томящиеся в чистилище. Кроме мессы в иконографии *ignis purgatorius* подчеркивается и роль других *suffragia*. Так, в иллюстрированной Библии (*Biblia Picta*) из Нюрнберга (1480) мы видим несколько миниатюр: так, на одной из них человек раздает хлеб нищим, в то время как в потустороннем царстве ангел спасает душу из огня, на другой во время окропления могилы святой водой на помощь душе прилетают ангелы.

С. Вегман отмечает, что в немецкой иконографии чистилища очень популярными были миниатюры к житию св. Оттилии из Хоенбурга – чаще всего она изображалась молящейся в капелле, где разверзалась земля, и в языках пламени ее грешный отец простирал к ней руки. Такой же устойчивый иконографический тип можно видеть в миниатюрах к “Откровениям” (“*Revelationes*”) Бригитты Шведской: она изображается созерцающей очистительный огонь и молящейся за души грешников (с. 144–145).

В целом С. Вегман делает ряд наблюдений о средневековой иконографии чистилища. Если в теологии представления о нем весьма смутны, то в иконографии мы все же имеем наглядные образы, хотя в общем непонятно, где же чистилище и какие наказания ожидают души. Если в схоластике все-таки описываются два признака чистилища – муки душ в огне и наказание их в виде лишения возможности лицезреть Бога, то в иконографии, как, впрочем, и в визионерской литературе, послужившей ее источником, интерпретация *ignis purgatorius* предоставляется фантазии верующих. Верно, что источниками иконографии были мистическая и визионерская литературы, но, по мнению автора, чем больше мотивы этой литературы воплощаются в иконографии, тем дальше она отходит от церковного учения. Особенности иконографии чистилища заключаются в том, что на нее проецируется иконография других отсеков потустороннего мира – ада, преддверия ада, особенно лимба патриархов (часто чистилище изображается как отверстие в земле, вход в ворота или пасть зверя). Из этого, однако, не следует, по мнению С. Вегман, делать поспешный вывод о том, что чистилище хотели сблизить с адом. Вслед за А.Я. Гуревичем немецкая исследовательница склонна считать, что эти представле-

ния больше отвечали надеждам на спасение, чем вызывали страх, и отнюдь не отражают отмеченную Ж. Ле Гоффом тенденцию к инфернализации чистилища в позднее Средневековье. Конечно, в письменных источниках характеристика чистилища противоречива – это и место наказания, и место очищения, но иконографические источники развивают это представление не столь прямо – они подчеркивают очищающий и спасительный аспект чистилища. Из этого вытекает еще одно наблюдение: изображения отражают тенденцию приспособить традиционную иконографическую схему к изменившимся представлениям. Появляется новая тема, связанная в общем с описанием индивидуального суда, так как в иконографии чистилища на первый план выдвигается именно судьба индивида, а не человечества в целом – иконография обращается к индивиду, показывая в наглядных изображениях, как спастись с помощью покаяния, исповеди, мессы и прочих благодеяний.

В общем содержательная работа немецкого искусствоведа побуждает высказать некоторые соображения. С. Вегман сосредоточилась только на анализе немецкого искусства и при этом опирается преимущественно на немецкую историографию. Из ее поля зрения странным образом выпали фундаментальные работы о загробных представлениях, принадлежащие перу Ж. Баше, П. Брауна, И. Криста, Ж.-К. Шмитта (кстати, его работа о призраках имеет непосредственное отношение к интересующей ее тематике). Можно ли объяснить такую забывчивость тем предпочтением, которое автор отдает немецкоязычной литературе? Примечательно, что и статьи Ж.-К. Шмитта, И. Воллаша, О. Г. Эксле и др. немецких историков, посвященные анализу средневековых представлений о единой общности живых и мертвых, также обойдены ее вниманием. Далее. В книге С. Вегман нередко можно встретить ламентации по поводу того, что схоласты и визионеры часто смешивали разные отсеки загробного мира, но ведь такой упрек можно сделать и самой Вегман, которая иногда трактует традиционные иконографические схемы, включающие изображение ада и рая, как изображения чистилища. Методы ее анализа изображений не всегда убедительны. И, наконец, Вегман постоянно говорит о противоречивости взглядов на потусторонний мир и отсутствии в них логики (имеется в виду противоречие между концепциями *iudicium particulare* и *iudicium universale*), несмотря на неоднократные попытки схоластов внести порядок в эти представления. Но, быть может, следовало поставить вопрос иначе и попытаться вникнуть в логику средневековых людей, которая лишь на взгляд человека XXI в. выглядит противоречивой?

С.И. Лучицкая

СЛОВО–ОБРАЗ–ТЕКСТ  
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ

***Curschmann M. Wort–Bild–Text. Studien zur Medialität des literarischen in Hochmittelalter und früher Neuzeit. Baden-Baden, 2006. Bd. 1. 2007. Bd. 2. (Saecula Spiritalia / Hrsg. von D. Wuttke; Bd. 44).***

“Иконический поворот”, о котором в гуманитарных науках говорят последние 15 лет, ознаменовался, как известно, повышенным интересом историков к сфере визуального: ныне ученые рассматривают изображения как исторические источники, размышляют об их роли в жизни общества, стремятся вписать историю изобразительного искусства в более широкий контекст. Новый взгляд на изображения, при котором предмет исследования помещается на стыке истории искусства и социальной истории, несомненно, обогатил за последние 10–15 лет проблематику исторических исследований. Появление работы М. Куршманна “Слово–образ–текст. Исследования по медийности литературы раннего Средневековья и Нового времени” можно рассматривать в контексте последних эпистемологических веяний, с той однако разницей, что в этой книге речь идет прежде всего о диалоге искусства и литературы. Рассматриваемый труд состоит из двух томов, в которые вошли статьи, исследования и рецензии по истории литературы и искусства, написанные автором в течение последних 25 лет. Они отражают творческие искания литературоведа, которые привели его к разработке новых междисциплинарных подходов к анализу литературных памятников – средневековые тексты он изучает в неразрывной связи с иллюстрирующими их изображениями.

Известный немецкий литературовед и германист М. Куршманн, ныне профессор Принстонского университета, начинал свою карьеру как специалист по средневековой литературе, прежде всего немецкой. Его статьи посвящены исследованию различных литературных жанров – от памятников эпоса, произведений куртуазной литературы до сочинений немецких гуманистов. Поначалу М. Куршманн заинтересовался тем, как в Средние века протекал процесс фиксации эпоса, легенд, устного народного творчества в письменной традиции в XII–XIII вв. Обратившись к немецкому материалу, он обнаружил, что в Германии процесс пе-

перехода устной традиции в письменную (*Verschriftlichung*) происходил прежде всего благодаря систематической визуализации текстов на народных языках. Действительно, как свидетельствуют об этом привлеченные им источники, начиная с XII в. немецкие литературные произведения на народных языках все более интенсивно иллюстрируются в самых разных видах изобразительного искусства – миниатюрах иллюминированных рукописей, скульптуре, фресках, гобеленах и других видах текстильного искусства, позже в книжной графике и т.д. Визуализация сюжетов произведений, наглядность (*Bildlichkeit*) литературы на народных языках, с точки зрения М. Куршманна, – существенный и неотъемлемый признак наблюдаемого им процесса перехода устной традиции в письменную<sup>1</sup>.

Чтобы понять этот феномен, автору пришлось разработать новую методологию изучения литературных текстов и приступить к анализу своеобразного феномена средневековой культуры, который он назвал “медиаальностью” (*Medialität*). Речь идет о специфическом соотношении различных видов коммуникаций – устной, визуальной, письменной – в средневековом обществе. Эта триада – слово–образ–текст – ключ к исследованию медиаальности. Соотношение разных традиций, по мнению М. Куршманна, было в Средние века совершенно иным в сравнении с современным обществом, где различные виды коммуникаций более строго расчленены, обособлены и разведены в пространстве и где за каждой из них закреплены четкие функции, мобилизующие слух и зрение. В Средние века таких чистых “медиа”, как их называет М. Куршманн, не существовало, – все коммуникации были взаимно переплетены и находились в процессе постоянного взаимодействия. Например, изображения в средневековом обществе “читали”, а написанное слово воспринималось как услышанное; буквы же были прежде всего образом произносимых слов, – не случайно их называли *vosum figure* (образы голосов), *verborum figure* (образы слов). Письменная коммуникация часто была средством устной, а визуальная – средством письменной или устной. Ярким примером такого тесного взаимодействия, пересечения слова и образа могут служить, по мнению М. Куршманна, тексты и изображения, созданные в лоне монастырской культуры и предназначенные для медитации, – прежде всего средневековые визуальные диаграммы, где текст использовался как изображение, а изображение – как текст<sup>2</sup>.

Изучая литературные произведения с точки зрения медиаальности, М. Куршманн полагает необходимым прежде всего осмыслить специфику средневековой визуальной традиции. В исследо-

вании изображений, по его мнению, важно учитывать специфику средневековой категории прекрасного, отрешиться от традиционного взгляда на искусство как сугубо эстетический феномен и рассматривать его исходя из критериев, имманентно присущих средневековой культуре. Потому М. Куршманн считает важным говорить не столько о “тексте и иллюстрации”, сколько о “слове и образе”, применяя к анализу изображений семиотический подход. Такой взгляд на соотношение средневековых коммуникаций, акцент на их инаковости, позволяет ему, во-первых, преодолеть разрыв между литературой и искусством, и, во-вторых, изучать слово, образ и текст в их неразрывном единстве и взаимовлиянии<sup>3</sup>.

XII век – один из самых интересных и плодотворных для изучения медиальности периодов, считает М. Куршманн, поскольку процесс взаимодействия устной, письменной и визуальной традиций протекает в это время особенно интенсивно: слово–образ–текст предстают в источниках XII в. в неразрывном единстве. Именно в этот период развивается устная традиция, появляется литература на народных языках – совершенно оригинальный вид литературного творчества, предназначенный для новой аудитории. Разумеется, упомянутые явления вписываются и в совсем новый социальный контекст, когда менялись интеллектуальные потребности общества, формировался интерес к литературным произведениям, в частности у светской знати. И во всех этих процессах, – подчеркивает М. Куршманн, – важнейшую роль играло изобразительное искусство. Функции и роль искусства в этот период существенно изменяются. Если прежде искусство, как и литература, было прежде всего средством коммуникации с Богом, то теперь, в XII в., оно приобретает более светский, мирской характер, проявляется интерес к иллюстрированию произведений светской литературы. Именно тогда появляются иллюминированные рукописи произведений средневековой литературы, таких, как “Роман об Энее” Г. фон Фельдеке, “Welscher Gast” Томазина де Цирклари и др. Эта новая черта, как отмечает М. Куршманн, характерна не только для немецкой литературы, но и для средневековой литературы этого периода в целом, о чем свидетельствуют сочинения на народных языках – Матвея Парижского в Англии, Готье де Куэнси во Франции и т.д. Как полагает ученый, авторы этого времени рассматривают свои сочинения как комбинацию текста и иллюстрации.

Изображение драматизирует и оживляет тексты литературных памятников, благодаря чему литература находит отклик в более широких социальных слоях, происходит процесс ее социализации: она усваивается более широкими социальными слоями, становится предметом оживленных дискуссий и интерпретаций.

Иллюстрируя литературные произведения на народных языках, художник нередко привносит в изображение элементы этой дискуссии. Тексты на народных языках влияют на иконографию, в результате чего изображения становятся все более разнообразными и гибкими. Это взаимодействие разных традиций проявляется также в том, что известные ранее тексты благодаря иллюстрированию осмысляются по-новому, а забытые произведения усваиваются с помощью новых изображений, также наделяющих их новым смыслом (в частности, это происходит в эпоху книгопечатания). Все эти процессы рассматриваются М. Куршманном на широком разнообразном материале.

В XII в. средневековые писатели четко осознают, что текст и изображение в сочетании друг с другом могут передать смысл произведения более ясно и выразительно, причем это касается не только памятников литературы, но и теологических трактатов, представленных так называемой германской школой – сочинениями Герхоха Рейхерсбергского, Руперта Дойцского, Гонория Августодунского, а также Геррады Ландсбергской. В иконографии этих произведений М. Куршманн обнаруживает тенденции к нарративу, реализму – от привычной визуальной экзегезы церковные авторы переходят к фигуральной аллегории<sup>4</sup>. Эти новые явления ученый связывает с влиянием вербальной традиции и обнаруживает черты сходства в текстуальной и иконографической программах трактатов церковных авторов и произведений литературы на народных языках<sup>5</sup>. Однако, как показывает исследователь, стремление художника отразить устную традицию в иллюстрациях к трактатам теологов не приводит к созданию четкой аудиовизуальной формы – чаще всего иконография неоднозначна по смыслу, а это в свою очередь провоцирует новые интерпретации произведения<sup>6</sup>.

Художники, иллюстрирующие тексты, используют старые иконографические модели, но наделяют их иными смыслами, почерпнутыми из новых текстов, к которым эти изображения адаптируются. Так, например, в иллюстрациях к “Роману о Тристане” старая иконографическая модель (сцена грехопадения) была использована для изображения известного эпизода романа – встречи героев у фонтана<sup>7</sup>. М. Куршманн убежден, что даже весьма близкая тексту визуальная интерпретация не обязательно прямо связана с иллюстрируемым произведением, но может отражать различные его толкования, различные дискуссии, которые ведутся в обществе по поводу этого текста. Ученый показывает, как текст и изображение функционируют вместе, порождая нечто большее, чем их сумма.

Устная традиция нередко находит отражение в произведениях изобразительного искусства. Создавая иконографическую модель, художник зачастую полагался на средневековую легенду. Пример того, как слово и текст воплощаются в визуальной традиции – образ готского короля Теодориха в романской скульптуре<sup>8</sup>. Так, на портале церкви св. Михаила в Альтенштадте запечатлен известный эпизод из эпической традиции – Дитрих спасает Синтрама из пасти дракона. Это изображение, как показывает М. Куршманн, – лишь часть общей иконографической программы собора и связано с другими образами (например, св. Михаила, убивающего дракона). Стало быть, средневековый человек, войдя в храм, отталкивался от хорошо знакомых ему сюжетов эпоса, от традиции на народном языке, с тем чтобы прийти к постижению учения о Спасении<sup>9</sup>. Так синергетическая связь между профанным и сакральным, устным и письменным находит свое воплощение в визуальном опыте. Средневековые изображения, как полагает М. Куршманн, подчас не стирают грани между разными традициями, но используют напряжение между ними, чтобы яснее выразить общий смысл художественной программы.

М. Куршманн показывает, что литературные сюжеты, будучи отражены в изображениях, обрастают новыми тематическими связями. Один пример – образ крестьянина Маркольфа в средневековой немецкой литературе<sup>10</sup>. Изначально написанный на латинском языке, текст “Диалога Соломона и Маркольфа” имел хождение в клерикальной среде, а затем был переведен на немецкий язык и укоренился в народноязычной традиции. С течением времени визуальный образ Маркольфа претерпел длительную эволюцию, в иконографию этого персонажа вошли некоторые элементы из иных традиций, связанных, например, с изображением другого популярного персонажа Средневековья – Эзопа. Визуализация их образов сблизила тексты о Маркольфе и об Эзопе и обусловила взаимное влияние литературных произведений. Позже это обстоятельство породило проблемы визуальной идентификации обоих героев.

Еще один пример влияния визуальной традиции на тексты – иллюстрация к стихотворной поэме Ульриха фон Гуттена “*Vir bonus*”, написанной на немецком языке. Стихи сопровождается антропоморфное изображение – человек со змеиной шеей, львиной грудью, ушами кабана и пр. В результате тщательного анализа истоков этой иконографии М. Куршманн показал, что анималистическая символика иконографии поэмы была заимствована из bestiариев и физиологов, а также существовавших в средневековом искусстве зооморфных образов грехов и пр. Портрет “*vir bonus*”

(“честного человека”) в поэме Гуттена – результат длительного процесса проникновения иконографии латинских текстов в литературу на народных языках<sup>11</sup>. Создание этого визуального образа – поистине удивительное превращение, итог сложного проникновения слова и образа в воображение средневекового человека.

Наконец, М. Куршманна интересует вопрос о том, каким образом в XII в. светская знать, заинтересовавшись литературой, использует ее в целях самоидентификации и как в устной традиции и изобразительном искусстве отражается самосознание аристократии. В этой связи он прежде всего анализирует два памятника средневекового искусства Германии – росписи в замке Роденегг и в бург Вильденштейне. В замке Роденегг в 70-х годах прошлого века были обнаружены фрески на темы рыцарских романов об Ивейне. Росписи, иллюстрирующие роман, не являются, однако, прямой его иллюстрацией – художник переосмысляет, по-иному толкует сюжеты. Это расхождение между текстом рыцарского романа и иконографией позволяет ученому сделать вывод о том, что во фресках отражены, в частности, различные трактовки содержания романа, бытовавшие в среде аристократии. Примером визуализации устной традиции служат также росписи в бург Вильденштейн (Швабия) на темы германского эпоса, запечатлевшие известный эпизод героических сказаний – борьбу Дитриха Бернского и Хильденбранда с великаном Зигенотом<sup>12</sup>. И еще один пример – фрески в вилле Зигмунда Флаара в г. Штайн-на-Рейне, посвященные сюжетам “Декамерона” и воспроизводящие иконографию грехов и добродетелей. Эти росписи отражают интерпретацию идеальной любви и справедливости, предлагаемую обществу художником и заказчиком. Приведенные примеры показывают, что, с одной стороны, процесс фиксации устной литературной традиции в письменной (*Verschriftlichung*) находит отражение в монументальном искусстве, с другой – литература начиная с XII в. становится символом статуса знати, способом ее саморепрезентации. По мысли М. Куршманна, устная традиция приживается в средневековом обществе именно тогда, когда ее начинает воспринимать аристократия, когда литература становится неким видом ее культурного самоопределения.

В своих исследованиях, посвященных средневековой медиальности, М. Куршманн стремится показать, каким образом сочетание народных языков и языков изображения порождает новые смыслы средневекового текста. Неслучайно столь часто в своих статьях ученый цитирует известный пассаж Ришара Фурниваля из “Бестиария любви”, где средневековый автор говорит о двух вра-



тах памяти – изображение (*reinture*) и слово (*parole*), к которым ведут две дороги – глаз и ухо, зрение (*veoir*) и слух (*oïr*).

М. Куршманн разработал новую оригинальную методiku анализа взаимодействия устной, письменной и визуальной традиций. Однако, как мне представляется, эти методы не всегда верифицируются. В самом деле, выявить следы устной традиции по литературным памятникам почти невозможно, ибо у нас нет прямого доступа к этой традиции и мы не знаем, что с ней происходит во время ее письменной фиксации. С другой стороны, влияние устной традиции трудно выявить и традиции визуальной. Если речь не идет о буквальной иллюстрации сюжетов эпических произведений или об изображении эпических героев в произведениях искусства, то применение предложенного М. Куршманном метода анализа вербальной традиции на визуальную остается отчасти произвольным. Его интерпретация эпических сюжетов, отраженных в искусстве, представляется подчас несколько натянутой, как, например, в случае анализа иконографической программы замка Роденегг или бурга Вильденштейн. Действительно, существует определенное расхождение в трактовке рыцарских романов между текстами и иконографией, но предположение М. Куршманна о том, что переосмысление литературного сюжета в иконографии отражает самосознание местной аристократии, не кажется достаточно обоснованным. Такие же сомнения вызывают анализ образа Маркольфа, фресок на сюжеты “Декамерона” и другие трактовки.

И все же важно отметить, что изученные М. Куршманном примеры взаимодействия устной, письменной и визуальной коммуникаций, пересечения слова, образа и текста убеждают в том, что в Средние века все эти традиции представляли собой неразрывное единство и что они расчлняются лишь в сознании исследователя. Потому вполне правомерно применительно к средневековому обществу говорить об особой средневековой медиальности, тем самым подчеркивая характерную для этой эпохи специфику средств коммуникаций. Для Средневековья был характерен процесс постоянного взаимного проникновения устной, визуальной и письменной традиций. Раскрытие некоторых черт этого непрерывного семиозиса, происходившего в сознании средневекового человека, – несомненная заслуга М. Куршманна.

<sup>1</sup> Этой теме посвящена его статья во 2-м томе сборника: *Wort–Schrift–Bild: Zum Verhältnis von volkssprachigem Schriftum und bildender Kunst vom 12. bis zum 16. Jahrhundert*. S. 661–775.

- <sup>2</sup> См. его статьи в 1-м томе рецензируемой книге: *Epistemologisches am Schnittpunkt von Wort und Bild*. Т. 1. S. 21–69.
- <sup>3</sup> См. об этом эссе из 1-го тома его труда: *Pictura laicorum litteratura? Überlegungen zum Verhältnis vom Bild und volkssprachlicher Schriftlichkeit im Hoch- und Spätmittelalter bis zum Codex Manesse*. S. 253–283.
- <sup>4</sup> См. статью из 1-го тома: *Imagined Exegesis: Text and Picture in the Exegetical Works of Rupert of Deutz, Honorius Augustodunensis, and Gerhoch of Reichersberg*. S. 155–193.
- <sup>5</sup> См. статью в этом же томе: *Texte-Bilder-Strukturen. Der Hortus deliciarum und die fruhmittelhochdeutsche Geistlichendichtung*. S. 69–121.
- <sup>6</sup> См.: *Imagined Exegesis*. S. 182–183.
- <sup>7</sup> См. статью из 1-го тома: *Images of Tristan*. P. 227–253.
- <sup>8</sup> См. статью из 2-го тома: *Oral Tradition and Visual Art: The Romanesque Theodoric*. P. 869–895.
- <sup>9</sup> См. об этом эссе М. Куршманна во 2-м томе его труда: *Heroic Legend and Scriptural Message: The Case of St. Michael's in Altenstadt*. P. 839–851.
- <sup>10</sup> Этому персонажу посвящено несколько статей М. Куршманна: в 1-м томе – *Marcolf tanzt* (S. 313–341), *Marcolfus deutsch. Mit einem Faksimile des Prosadrucks von M. Ayerer (1487)* (S. 341–447); во 2-м томе: *Marcolf or Aesop? The Question of Identity in Visio-Verbal Contexts* (P. 75–801).
- <sup>11</sup> См. статью М. Куршманна в 1-м томе книги: *Facies peccatorum – Vir bonus: Bild-Text-Formeln zwischen Hochmittelalter und früher Neuzeit* (S. 193–227).
- <sup>12</sup> См. статью из 2-го тома: *Vom Wandel im bildlichen Umgang mit literarischen Gegenständen. Rodenegg, Wildenstein und das Flaarsche Haus in Stein am Rhein* (S. 559–637).

*М.Ю. Пармонова*

НОВАЯ ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ,  
НАПИСАННАЯ ИСТОРИКОМ ЭПОХИ  
ГЛОБАЛИЗАЦИИ

***Borgolte M. Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. München, 2006.***

Рецензируемая книга М. Боргольте “Христиане, иудеи, мусульмане. Наследие Античности и становление Западной Европы: 300–1400 гг.” ставит перед собой амбициозную задачу – представить средневековую Европу в неожиданном ракурсе и реконструировать генезис европейской социально-культурной традиции иначе, чем этого требует сложившаяся в Новое время историографическая парадигма<sup>1</sup>. Автор полагается на освященный традицией образ христианского Средневековья и ставит под сомнение мысль,

что процесс формирования Европы как “идеи и реальности” был обусловлен исключительно (или главным образом) процессами внутреннего развития и пространственного расширения христианства, прежде всего в его римско-латинском изводе, и усиления его воздействия на общество. Эти представления, давно вышедшие за рамки собственно историографической рефлексии и ставшие своего рода общекультурными стереотипами современного европейского общества, переосмысляются автором в контексте анализа исторических реалий и историографических суждений<sup>2</sup>. В создаваемой Боргольте картине на первый план выходит фактор соучастия в исторической жизни и развитии региона, обозначаемого как Европа, трех монотеистических религий – христианства, ислама и иудаизма.

В целом, стремление сместить фокус медиевистических исследований с формирования латинско-христианской Европы как таковой на проблему ее взаимоотношений и культурной коммуникации с инарелигиозными сообществами является заметным трендом последних десятилетий<sup>3</sup>. В своей крайней форме перенос акцентов с генезиса римско-католической традиции как социально-культурной матрицы европейской идентичности на фактор многокультурности континента, обусловленной многорелигиозностью его обитателей, является ответом на актуальные вопросы. В этом несложно обнаружить поиск исторических корней новых европейских ценностей, таких, как религиозная и национальная терпимость, приверженность принципам культурного разнообразия, готовность включить в состав Европы государства или признать европейцами представителей тех регионов, которые традиционно воспринимались как “другие” и даже “чужие”<sup>4</sup>. Новая идентичность сообщества, как это всегда и было, нуждается в исторических обоснованиях и в генеалогии, уходящей в мифологическое прошлое, каковым для Европы уже давно стало Средневековье.

Работа состоит из трех больших разделов, каждый из которых посвящен отдельной теме, и все они в совокупности составляют триаду социально-культурных процессов – религиозная дифференциация и формирование отдельных религиозно детерминированных культур и сообществ, политическая идеология и становление государственности, ученая культура и формирование интеллектуальной среды, – задававших параметры исторического развития Европы на протяжении целого тысячелетия, начиная с эпохи поздней Античности и вплоть до Ренессанса. Первый раздел (“Религиозная дифференциация как основа европейской идентичности”; с. 13–302) рассматривает историю становления монотеистических

религий и их превращения в главный фактор социального и культурного развития римско-античного Средиземноморья, а затем и значительной части Евразии, лежавшей за его пределами. Второй раздел (“Политический процесс в Европе между интеграцией и дезинтеграцией”; с. 303–516) затрагивает широкий круг проблем государственно-институционального и политико-идеологического развития в исламском и христианских обществах. Автор уделяет основное внимание вопросам античного имперского наследия и его рецепции после разрушения римско-средиземноморской культурной общности, подробно рассматривая, главным образом, историю Запада, т.е. латинской Европы. Третий раздел (“Подъем Запада и взаимодействие интеллектуалов”; с. 517–583) посвящен истории интеллектуального развития средневековой Европы, рассмотренной через призму усвоения античных традиций рационального знания и взаимодействия интеллектуалов, принадлежавших к разным религиозно-конфессиональным сообществам.

Следует отметить главное и бесспорное достоинство этой работы, а именно то, что она совмещает широчайшую эрудицию – как в области знакомства с эмпирическим материалом, так и в сфере актуальных историографических дебатов<sup>5</sup>, – с концептуальностью, провоцирующей коллег по цеху на обсуждение методологических проблем и осмысление используемого ими понятийного аппарата.

Основные идеи работы и ее план изложены автором в кратком (относительно общего объема книги) введении, которое отчасти заменяет собой и отсутствующее заключение (с. 9–11). Это введение, равно как и лаконичные “прологи” к каждому из трех разделов книги, выполняет две функции: с одной стороны, истолковывает замысел книги и ее структуру, с другой стороны – проясняет теоретическую конструкцию, в соответствии с которой выстроено это весьма пространное повествование о средневековой истории Европы.

Автор констатирует, что формирование Европы как особого региона историко-культурного развития произошло в результате распада античной средиземноморской цивилизации, сформировавшейся в границах Римской империи. Первая культурная граница между континентами, примыкающими к Средиземному морю, была проведена в результате исламских завоеваний в Азии и Северной Африке. В дальнейшем, как вытекает из последующего повествования, большую роль в “европеизации Запада” (“Europaisierung des Westens” – с. 336)) сыграли особенности развития Византии, противопоставление которой стало одним из факторов европейской идентичности.

В геополитическом отношении Византия была прямым продолжением римско-средиземноморской модели, прежде всего потому, что основным механизмом связи между ее отдельными территориями оставались морские коммуникации (с. 325). Европа, в свою очередь, сформировалась как компактный территориальный комплекс, объединенный сухопутными путями. Вместе с тем автор говорит о принципиальной открытости европейских границ на востоке, о проникновении “европейских миров” далеко вглубь Азии на протяжении всей рассматриваемой эпохи (с. 9). Известная энигматичность этого утверждения приводит к тому, что зачастую создаваемый им образ Европы теряет четкие очертания то почти сливаясь с евразийским миром в духе Льва Гумилёва, то возвращаясь в строго очерченные границы современной Европы<sup>6</sup>.

Основное значение в обособлении Европы от Восточной Римской империи имели тем не менее общеисторические обстоятельства, связанные с расхождением путей религиозного, церковно-институционального и политического развития этих частей некогда единого Римского мира. Именно этим сюжетам, в том числе характеристике различий и все более очевидному обособлению институциональных и идеологических оснований православно-византийского и римско-латинского христианских сообществ, автор посвящает значительную часть своего повествования о церковной, политической и культурной истории Византии и “Запада”.

Если вышеуказанные тезисы о формировании Европы под влиянием внешних факторов, таких как распад единого римско-средиземноморского мира, исламские завоевания и последовательное разрушение связей римско-латинского и греко-византийского церковно-политических сообществ, вполне укладываются в давние и устойчивые конвенции медиевистики (в чем легко убедиться, заглянув в любой учебник или синтетический труд по истории Средневековья), то идея М. Боргольте о своеобразии внутреннего развития Европы в эпоху Средневековья претендует на решительное разрушение стереотипов.

Он полагает, что суть исторических процессов этого времени не может быть сведена к христианизации Европы, расширение и углубление которой предопределило рождение особой социальной и культурной общности в границах, совпадающих с распространением римско-латинской церковной традиции<sup>7</sup>. М. Боргольте, напротив, настаивает на том, что важнейшей чертой эпохи было сосуществование нескольких религий, а христианство не только должно было конкурировать и взаимодействовать с ними, но и само утратило целостность, расколовшись на две церковно-конфессиональные традиции.

Однако это религиозное многообразие имеет точно определенные границы: речь идет о “монотеистической триаде” – иудаизм, христианство, ислам. Именно становление, распространение и эволюция этих религий определяли содержание и динамику развития средневекового европейского общества. По мнению М. Боргольте, именно основанное на сложных коммуникативных механизмах религиозное многообразие лежит в основании европейской идентичности (с. 10). Не случайно первая – и самая обширная, занимающая ровно половину ее весьма солидного объема – часть книги посвящена подробной характеристике распространения этих трех монотеистических религий в Европе.

Автор показывает, что в ходе их распространения происходило формирование границ Европы, становление новых принципов культурной идентичности и межкультурной коммуникации. При этом, однако, он полагает, что в рассматриваемый период Европа не существовала ни как географическая целостность, ни как сообщество, объединенное общими ценностями, ни как идеальная модель, ни как пространство со сколько-нибудь определенными границами (с. 9–10). Такая предельная релятивизация объекта исследования, связанная с отказом от традиционной парадигмы “истоков” Европы в том смысле, в каком это понятие было сформулировано европейскими интеллектуалами около 1700 г., порождает ряд сложностей. В частности, включение в круг субъектов европейской средневековой истории многочисленных “игроков”: религий, политических сообществ, религиозно-социальных групп кажется отражением не столько реально существовавшего и интегрированного с точки зрения как угодно широко и разнообразно понятого единого мира, сколько чисто нарративным построением, произвольно сконструированным автором. Какое отношение, например, имеют к истории Европы Хазарский каганат, государство волжских булгар или Золотая Орда, заслужившие подробного описания как звенья в цепи создания “монотеистической Европы”? Почему, в свою очередь, скандинавы, пруссы, полабские славяне, литовцы, столь долго сохранявшие язычество, несмотря на крайне интенсивное взаимодействие с соседними народами, рассматриваются как не более чем экстремальные примеры процесса расширения границ христианства? В конечном счете, автор создает образ части Евразии, лишенной точных границ и критериев целостности (кроме исповедания монотеизма), чье пространство и состав реальных участников исторического процесса разнятся (на уровне эмпирического материала) в каждом из разделов книги.

По мнению М. Боргольте, ни одна из религий в рассматриваемый период не могла претендовать на абсолютное доминирование. Наряду с церковно и политически институализированным христианским миром (или мирами – учитывая, что речь идет о последовательно обособлявшихся “Западе” и “Византийском обществе”)<sup>8</sup> на протяжении столетий стабильно существовали исламские (в Испании, Южной Италии, в бассейне Волги) и даже, единственное в своем роде, иудейское (Хазарский каганат) государства (с. 73–82, 249–299)<sup>9</sup>. Особого внимания автора заслуживают регионы со смешанным населением, представлявшим все три религии, и компактные иноверные общины, прежде всего иудейские, проживавшие в чуждом религиозном окружении<sup>10</sup>. Три монотеистические религии на протяжении столетий сосуществовали в Европе повсеместно, и лишь с течением времени христианство стало доминирующей силой и связало с этим регионом столь привычную для нас единую и единственную конфессиональную идентичность<sup>11</sup>.

Политеистические религии занимают в этой картине маргинальное положение, предстают как своего рода жертва неумолимого хода историко-культурного процесса. Римское язычество (на протяжении столетий терпевшее соседство монотеистических религий и даже допускавшее привилегированное положение еврейских общин) разрушается в процессе распространения христианства и его превращения в государственную религию Империи. Верования и культы отдельных народов вызывают категорическое неприятие христианства и ислама и искореняются по мере расширения ареала распространения единобожия путем военной экспансии и насильственного обращения побежденных в веру победителей, либо, в случае с христианством, в результате целенаправленной миссионерской деятельности<sup>12</sup>. М. Боргольте признает, что ислам и христианство в равной мере были вынуждены мириться с сохранением отдельных языческих практик или верований, а, следовательно, язычество не могло быть искоренено полностью как элемент культурной и социальной жизни. Более того, из подробно воссоздаваемой им картины меняющейся религиозной карты Европы не выпадает тот очевидный факт, что в некоторых регионах Европы вплоть до конца Средневековья и даже в Новое время сохранялись достаточно обширные языческие анклавы. Это не мешало отдельным народам создавать устойчивые политические общности и выступать в качестве самостоятельных игроков в европейской системе взаимоотношений<sup>13</sup>. Тем не менее автор отказывает политеистическим религиям (любого происхождения) в сколько-нибудь существенном участии в ста-

новлении Европы. Им отводится роль объекта, на который направлено действие христианства или ислама (их враждебность по отношению к язычеству трактуется как безусловно более последовательная, чем взаимное противоборство и неприятие монотеистических религий). Это своего рода пограничное социальное и культурное пространство (сколь бы велика не была его реальная географическая территория), которое значимо лишь как сфера экспансии монотеистических религий. В каком-то смысле примеры долгого сохранения язычества у территориально и политически консолидированных народов предстают как курьез, как исключение из правила, рано или поздно подвергающееся искоренению.

Создается впечатление, что оппозиция “язычество”/монотеизм предстает как своеобразный концептуальный перифраз традиционной идиомы варварство–культура. Примечательно, что в работе практически не затрагивается проблема влияния архаических варварских (или языческих) практик и представлений на формирование религиозной, идеологической и политической традиций христианской Европы. Рассуждая об элементах язычества в контексте распространения и утверждения христианства во вновь обращенных варварских обществах, автор, в сущности, сводит эти сюжеты скорее к теме пережитков язычества и их искоренения, избегая дискуссии о роли древнегерманской традиции в становлении средневекового европейского общества (столь любимой именно германской историографией). В этой работе проблема замаргиналий из архаических или варварских культур является маргинальным сюжетом о частностях или отдельных элементах, инкорпорированных в структурированную целостность и подчиненную ей.

Именно монотеистические религии предопределили облик соответствующих культур, особенности политического сознания и политического устройства, создали возможности для транскультурной коммуникации и интеллектуального взаимодействия их приверженцев. В целом автор считает, что доминирование (а фактически господство) монотеистической триады является главным отличительным признаком средневековой Европы, устанавливающим типологическую границу с Античностью, с одной стороны, и политеистическим миром Дальнего Востока – с другой. Вместе с тем, подобная дефиниция (да и работа в целом) не устанавливает каких-либо точных границ между средневековой Европой и остальными регионами распространения монотеистических религий.

Сосуществование трех монотеистических религий определяло культурное многообразие Европы, а их взаимодействие в лице обитавших на ее пространствах (то простиравшихся от Атлантики



до Волги и Кавказа, то сокращавшихся до привычных нам границ Западной и Центральной Европы) мусульман, христиан и иудеев было сложным, изменчивым и чреватым многообразными альтернативами. Одним словом, европейское культурное своеобразие и самосознание формировались в процессе межкультурных и межконфессиональных взаимоотношений, а отнюдь не в замкнутом пространстве западнохристианской церковно-религиозной традиции.

Автор старается точно развести понятия “Европа” и “Запад”<sup>14</sup> применительно к рассматриваемой эпохе, показывая, что и сам Запад, и его отождествление с Европой не были исходной ментальной матрицей, а сложились в результате длительного и сложного исторического развития. Вопрос о становлении европейской идентичности, не будучи структурно вычленен, неоднократно поднимается в книге. Автор полагает, что Средневековье не только не использовало столь привычного для современных интеллектуалов концепта Европы как особой культурной целостности, но и не описывало ее в сугубо конфессиональных терминах. Ни территориальный раскол христианской Римской империи, ни последующие исламские завоевания в Испании и Южной Италии (в VIII–IX вв.) не привели к формированию устойчивой идиомы “христианская Европа”, указывающей на единство пространства и конфессиональной идентичности. Автор считает ошибочным давние историографические идеи о том, что победа Карла Мартелла над мусульманами при Пуатье<sup>15</sup> и создание Империи Карла Великого<sup>16</sup> были вехами на пути становления идеи христианского единства Европы, поворотными моментами в создании институциональных основ ее культурной и политической общности<sup>17</sup>. Он полагает, что ни при Каролингах, ни столетия позже понятие “Европа” не ассоциировалось ни с религиозной общностью, ни с политически организованным пространством. Многие столетия Европа оставалась чисто географическим термином, унаследованным от Античности, а представители образованной элиты, оперировавшие им, воспринимали населявшие ее народы, независимо от их религиозной принадлежности, как соседей и обитателей конкретного региона<sup>18</sup>.

Следуя конвенциям современной историографии, М. Боргольте видит действительно поворотный момент в формировании конфессиональной идентичности европейских христиан в эпохе крестовых походов (с. 276). До этого времени собственно конфессиональные соображения не были единственными, а зачастую и главными во взаимоотношениях европейских народов: правители и знать соседних государств решали свои политические за-

дачи, налаживали дипломатические связи, лояльно относились к иноверным общинам, боролись за власть и престиж, продолжали традиции своих предшественников<sup>19</sup>. Религиозная вражда и стремление к конфессиональной унификации не были главными мотивами этих коммуникаций вплоть до XII в.<sup>20</sup>, а политические контакты дополнялись активным культурным взаимодействием, главным элементом которого было общение и обмен знаниями между христианами, исламскими и иудейскими интеллектуалами.

Тем не менее нарастание нетерпимости к иноверцам, формирование конфессиональной идентичности собственного сообщества на фоне противопоставления его другим религиозным группам стали отличительной чертой европейской истории в последние столетия Средневековья. Эти тенденции, по мнению автора, были характерны как для западнохристианских, так и для мусульманских государств Европы. Начиная с XII в. в христианской Европе обычными становятся преследования и изгнания евреев, чуть позже аналогичная практика распространяется и на мусульманские анклавы в Южной Италии. Однако и в исламских государствах Испании уже в XI в. терпит крах господствовавшая в течение многих столетий практика мирного сосуществования мусульман с проживавшими там евреями и христианами. Известная гармоничность и стабильность сосуществования трех европейских религий разрушается, а интеллектуальный и политический подъем западного христианства обеспечивает ему преобладание, а к концу Средневековья и абсолютное доминирование в Европе.

Характерно, что завоевание мусульманами балканских областей византийско-православного мира и падение Константинополя были восприняты как тяжелейший урон, когда-либо понесенный Европой. Приведенный автором фрагмент из речи Энеа Сильвио Пикколомини (епископа Сиены и будущего папы), произнесенной во Франкфурте в 1454 г., свидетельствует, что к тому времени Европа осознавала себя как “общая родина всех христианских народов”, иначе говоря, как социальная общность, основанная на единстве веры (с. 295).

Хотя содержащиеся в монографии Боргольте наблюдения по поводу становления европейской идентичности носят фрагментарный характер и не претендуют на полноценный анализ этой проблемы, они чрезвычайно важны для доказательства или опровержения предложенной им концепции “монотеистического” и мультикультурного Средневековья. Думается, что именно изучение дискурсов самосознания, сосуществовавших или сменявших друг друга во времени, способно лишить традиционную картину

развития Европы как социальной и культурной целостности глубоко укорененного в ней телеологизма и линейности.

По мнению автора, отношения между тремя религиями определялись двумя фундаментальными, хотя и разнонаправленными силами. С одной стороны, единобожие как таковое позволяло последователям всех трех религий находить точки для соприкосновения, однако с другой – каждая из них претендовала на абсолютную истину и, соответственно, на абсолютное доминирование (с. 10, 300). Автор рисует сложную, неоднозначную, изменчивую картину взаимоотношений христиан, евреев и мусульман, в которой присутствуют и политические столкновения, и вполне мирное и основанное на терпимости сосуществование представителей разных религиозных общин, и распространение сферы господства одной религии за счет завоевания или искоренения другой, и гонения на иноверцев вплоть до их истребления, изгнания или насильственного обращения.

В сущности, монотеистические религии выступают в концепции М. Боргольте не как аналитические категории, позволяющие понять общие черты, характерные для отдельных социумов, исповедующих одну религию, а как генерализующие обозначения больших и реально интегрированных социальных миров. Религии наделены социальной субъектностью: они существуют, распространяются, развиваются, взаимодействуют, враждуют, вытесняют друг друга, одерживают победы или терпят поражения.

Примечательно, однако, что единственной моделью взаимодействия представителей разных религий, демонстрирующей реальный опыт транскультурной коммуникации, предстает общение интеллектуалов.

Автор подробно описывает культурную ситуацию, сложившуюся в исламских регионах Испании и некоторых пограничных областях исламской и христианской Европы в X – начале XII в. (с. 562–569). Ее особой и важнейшей чертой было возникновение многоконфессиональных сообществ ученых, заинтересованных в познании наук и постижении знания, накопленного Античностью и приумноженного исламскими учеными. Вне зависимости от их принадлежности к иудаизму, исламу или христианству, все участники этих локальных интернациональных и мультиконфессиональных сообществ были объединены общей работой, общей целью и общим интересом. Только здесь формируются действенные механизмы и формы культурной коммуникации: личное общение, совместные занятия, практика переводов пространственных и сложных сочинений, объединение усилий знатоков арабского, древнееврейского и латыни, способных передавать смысл сложных

понятий и логических построений. Автор полагает, что именно подобный опыт транскультурного общения стал решающим для стремительного прогресса западной, римско-латинской, ученой культуры (начиная с XII в.) и, в свою очередь, обеспечил победу “Запада” над другими конфессиональными сообществами средневековой Европы (с. 301, 573–575).

Любопытно, что в подобной реконструкции транскультурных коммуникаций, весьма мало учитывающей иные, возможно, важные с точки зрения последующего развития, формы трансляции опыта одной традиции в другую – все они, так или иначе, сведены к вопросам быта и повседневности, как, например, в случае с мосарабами – (см. например, с. 263–265, 270–272, 276–279), собственно религиозные основания играют весьма незначительную роль. Главным условием реального и значимого культурного взаимодействия предстает вовсе не единобожие и генетическая близость религий в ряде фундаментальных представлений о мире, но, напротив, компонент, инородный собственно конфессиональному, – рациональное античное знание.

Следует отметить, что фактор античной традиции и ее эволюции занимает важное место в осмыслении автором исторического развития отдельных конфессиональных сообществ Европы. М. Боргольте считает, что все три мировые религии были в равной степени наследницами Античности (с. 304–305, 518). Эта их особенность в известном смысле столь же фундаментальна, как и принцип единобожия, являясь, подобно последнему, типологически и генетически общей чертой иудаизма, христианства и ислама эпохи Средневековья.

Связь с Античностью рассматривается, с одной стороны, как сугубо историческая данность (в той мере, в которой становление или развитие религий было связано с римско-средиземноморским миром и с его распадом обусловило последующее развитие входивших в него регионов). Автор подробно характеризует условия существования еврейских и христианских общин в Римской империи, их социальный статус, основные тренды культурной и идеологической эволюции, останавливается на проблемах влияния римско-христианского общества на арабскую среду в период, предшествовавший возникновению ислама (с. 35–66, 242–247)<sup>21</sup>. С другой стороны, античная традиция представлена как живое наследие, как система знаний, идей, представлений, воспринятых и развитых культурами, сформировавшимися в условиях идеологического господства монотеистических религий. Иными словами, культурные коды и ментальные процессы, предопределявшие интеллектуальную жизнь и институциональное устройство средне-

вековых обществ вне зависимости от их конфессиональной принадлежности, были сложным и динамичным симбиозом собственно религиозных и унаследованных от Античности концептов.

Судьбе античного наследия и его роли в формировании политических институтов и ученой культуры в средневековом исламе и христианстве посвящены, в значительной части, второй и третий разделы книги. Христианство строго подразделяется исследователем на византийско-православный и западнохристианский миры, представленные как две обособленные и мало пересекающиеся традиции. Это следует и из структуры, выделяющей соответствующий материал в особые разделы (о Византии – с. 311–366, 519–539; о латинской Европе – с. 366–516, 562–583) и из самого содержания этого материала. Он не содержит ни сведений, ни рассуждений, так или иначе касающихся проблемы общности двух христианских традиций, с одной стороны, и не дает никаких свидетельств их взаимного влияния и взаимопроникновения в период после распада связей и институтов, унаследованных от античной эпохи, – с другой<sup>22</sup>. Напротив, исламский мир представлен как вполне интегрированная общность, чья фактическая фрагментация на политическом, этническом и локально-культурном уровнях ничуть не препятствует его единству на уровне общекультурных процессов.

Следует отметить, что, рассуждая о политической и интеллектуальной традициях ислама и Византии, М. Боргольте останавливается, в первую очередь, на вопросах, связанных с античным наследием: о судьбе имперской идеологии и ее отражении в принципах политического управления или о рецепции античной философской и научной традиции в кругу исламских или византийских интеллектуалов. Только в случае с латинской Европой он подробно и со вкусом рассматривает трансформацию политических и образовательных институтов, развитие идеологий, идей и концептов, и помещает, таким образом, проблему античного наследия в контекст широкой и сложной картины становления нового социального и культурного мира.

В своем очерке политического развития исламских и христианских обществ автор фокусируется на двух линиях институционального и идеологического развития. 1) столкновение принципа политического универсализма с реальным многообразием автономных политических образований, существовавших в границах номинально имперских общностей; 2) соотношение религиозного универсализма с унаследованной от Античности концепцией мирового господства<sup>23</sup>. Однако при изложении византийского и,

особенно, исламского материала Боргольте скорее заявляет, чем полноценно проясняет эти проблемы<sup>24</sup>.

Автор утверждает, что исламский мир и Византия, в отличие от Запада, не знали конфликта между концепциями религиозного и политического универсализма (с. 10), а потому, как минимум на уровне идеологии и сознания, единство религиозного сообщества (а в случае с Византией – и церкви) совпадало с идеей единого государства (с. 473). Вместе с тем симбиоз политического и религиозного универсализма имел разные концептуальные основания в этих традициях. Если Византия сохраняла представление об императоре как светском главе христианской ойкумены, одновременно наделенным правами верховного арбитра в духовно-религиозных вопросах, то исламский мир, напротив, исходил из главенства духовного лидера, так или иначе воспринимавшегося как глава политической иерархии<sup>25</sup>. Тогда как история политического устройства и политической идеологии Византии изложена достаточно полно, раздел об исламе вполне формален, а оценки автора, претендующие на концептуальные обобщения, в результате не имеют полноценного обоснования<sup>26</sup>. Кроме того, по существу не затрагивается проблема региональных политических традиций в исламе и византийско-православном мире, степень их обособленности и глубина различий между ними, отчего и возникает образ (на мой взгляд, ложный) реального существования интегрированных религиозно-культурных миров, связанных идеологическим и институциональным единообразием<sup>27</sup>.

Между тем, раздел о развитии политических идеологий и государственной власти в латинской Европе включает широкий спектр исторических проблем и сюжетов, рассмотрение которых в ряде случаев сопровождается почти образцовым анализом историографической традиции и современных дискуссий (с. 366–516). М. Боргольте не только вводит читателя в сложный мир средневекового политического сознания и институционального устройства, но и ставит вопросы о правомерности некоторых авторитетных научных конвенций и необходимости поиска новых исследовательских перспектив.

Рассматривая вопрос о роли имперской идеологии и христианского универсализма в формировании политического устройства Запада, исследователь отмечает их влияние в равной степени и в сфере церковного устройства, и в формировании государственности как таковой (с. 366–472). Церковь, будучи важнейшим институтом организации религиозного сообщества, в процессе крушения античной системы государственного управления начинает присваивать себе функции и атрибуты собственно имперской

власти. В наибольшей степени это отразилось в идеологии папского теократического господства и в практике папского правления после григорианской реформы в XII–XIII вв.<sup>28</sup> Вместе с тем даже в период наивысшего подъема авторитета пап и их влияния на политическую жизнь латинского христианства их реальная власть и полномочия не достигали полноты имперского господства. Тем не менее именно церковь, ассимилировав ряд принципов и моделей имперского правления, смогла стать той институциональной системой, которая обеспечивала создание и сохранение западного христианства как интегрированной общности.

Идея империи сохраняла свой смысл универсального (единого и единственного) светского государства и начиная с Карла Великого была важным фактором в формировании политической карты Запада. Однако даже присвоив атрибуты христианского универсализма, она не смогла стать институализированной реальностью в пределах всего римско-латинского христианства. Имперская идеология наталкивалась на объективные обстоятельства политического развития, которое описывается через понятия политического плюрализма, множественности субъектов политического действия, регионализации и локализации (с. 366–428, 474, 476).

М. Бергольте отмечает, что системы политического господства определялись отношениями всеобщей зависимости, сложной сетью связей светских правителей самого разного калибра, масштаб власти каждого из которых был чрезвычайно изменчивой и подвижной величиной. Не вдаваясь в споры о феодализме и трактуя его, как кажется, в соответствии с привычным концептом вассально-ленной системы, автор объявляет его основным инструментом организации сколько-нибудь устойчивых политических общностей. Лишь с течением времени из этого аморфного мира зыбких политических связей и властных отношений рождаются структурированные политические общности – предтечи современных наций и национальных государств (с. 473–474).

Подобно многим своим предшественникам, М. Бергольте полагает, что главной особенностью развития Запада было различие церковно-религиозного и политического универсализма, базовое разведение понятий церкви и государства, духовной и светской власти. В то же время тождественность или слияние этих понятий было характерно для позднеримской христианской традиции, унаследованной восточнохристианским византийским миром<sup>29</sup>.

К числу свежих историографических сюжетов, подробно представленных в книге, следует причислить и разделяемую М. Бергольте концепцию регионализации средневековой латинской

Европы (с. 473–516). По мысли исследователя, образованию национальных государств предшествовало формирование нескольких регионов (“eine begrenzte Anzahl von Großregionen” – с. 474), объединенных общностью развития и многообразными политико-коммуникативными процессами<sup>30</sup>. Он выделяет несколько таких регионов – Запад (der Westen), включающий современную Францию и Англию, Испанию, Скандинавию, Восточную Центральную Европу и средневековую Германскую империю. Последняя, по его мнению, вовсе не была особым случаем среди средневековых государств Запада, отличавшимся от стандартной модели формирования национальной государственности, но, напротив, может рассматриваться как явление, стоящее в ряду других средневековых регионов.

Концепция регионализации средневековой Европы (как кажется, являющаяся откликом на актуальные дебаты о глобализации и связанном с ней преобразовании мировых процессов интеграции и дезинтеграции традиционных общностей) представляется вполне удобной аналитической категорией при изучении отдельных процессов, однако не вполне понятно, насколько объективны критерии для выделения тех или иных регионов. Например, каким образом в предложенную номенклатуру регионов вписываются средиземноморские территории Франции, англо-саксонская и кельтская Британия, а также что делать с традиционным разграничением Европы по линии Альп или по культурно-языковому принципу на романскую и германскую Европу? Едва ли все национальные историографии согласятся с тем, что колыбелью их народов и государств были указанные регионы, – например, сомнительно, что итальянцы или чехи согласятся вести свою родословную от Римско-Германской империи, а народы Восточной Центральной Европы, напротив, традиционно включают в него Чехию, причисленную М. Бергольте к имперскому регионально-политическому сообществу<sup>31</sup>. Напомню, кстати, что именно чешские ученые сыграли заметную роль в создании концепции Восточной Центральной Европы как особого региона, сформировавшегося в границах латинского христианского мира в эпоху Средневековья и связанного не только общностью судеб и разнообразными коммуникационными процессами, но и типологическим сходством социальных структур и институтов<sup>32</sup>.

Вопрос о рецепции античного знания становится центральным в третьей, заключительной части книги<sup>33</sup>: отношение к знанию, накопленному Античностью, масштабы и характер его использования в процессе создания собственной интеллектуальной традиции служат М. Бергольте своего рода индикатором и, одно-



временно, причиной расхождения исторических судеб монотеистических обществ.

Античная научная и философская традиция была не просто совокупностью сведений, но и моделью особой рациональной культуры, признающей свободу и безграничные возможности разума в познании и осмыслении мира. В той или иной степени все монотеистические культуры Средневековья реализовали возможность, опираясь на античное наследие, создать собственные традиции рационального знания и интеллектуальной свободы. М. Боргольте считает, что противостояние рационализма и религиозного традиционализма было общей чертой ислама, иудаизма и обеих христианских конфессий<sup>34</sup>. Однако именно Запад оказался наиболее успешен в восприятии опыта античного рационализма и превращении его в фундаментальное свойство всей социальной и культурной жизни (с. 11, 518, 573–57, 583). Не случайно, подводя итог этого раздела, а фактически и всей книги (работа не имеет структурно выделенного заключения), автор указывает, что “подъем Запада” и его превосходство над другими европейскими религиями<sup>35</sup> на исходе Средневековья были обусловлены именно успешным продвижением традиций рационального знания и мышления во все сферы социальной и культурной жизни. Успех интеллектуалов – которые добились не только свободы в своих научных занятиях, но и смогли использовать “свободное мышление” как социальную силу, способную “изменить мир” (“...die Gelehrten in großer Zahl konnten bedinnen, die Welt zu verändern” – с. 573) и их культуры заложили основания для динамизма западнохристианского мира, его способности к развитию и изменению<sup>36</sup>. Иными словами, движущей силой выхода Запада из парадигмы развития, в своих основных чертах общей для всех монотеистических обществ, была смена культурных кодов, позволившая перенести центр тяжести в оппозиции “религиозная традиция”–“интеллектуальная свобода” в пользу последнего.

Автор выделяет два уровня влияния античного наследия на монотеистические общества Средневековья: во-первых, “монотеизм”, как таковой явившийся порождением Античности, хотя и ставший фактором всемирно-исторического развития только по завершении этой эпохи; во-вторых, совокупность культурных и социальных феноменов самого разного масштаба и происхождения. В центре внимания находится то, что можно определить как интеллектуальный багаж Античности. Сравнивая способы его использования в исламском, иудейском, византийском и западном обществах, автор приходит к весьма ожидаемому выводу о том, что только Западу удалось стать настоящим наследником Анти-

чности, творчески продолжив и развив фундаментальную для этой культуры традицию интеллектуальной свободы и рационализма. Другие религиозные общества Средневековья, изначально более тесно соприкасавшиеся с этой частью античного наследия или обладавшие большим объемом знаний, сохраняли его как важную, но изолированную часть своей культуры. Только в латинской Европе “питье из источников мудрости” (если использовать метафору М. Боргольте) стало не только увлечением отдельных энтузиастов, но и свободным и социально значимым ремеслом.

Византия, в частности, описывается – в хорошо известных словах Э. Гиббона (с. 522) – как самый близкий по степени родства наследник, дурно обошедшийся с полученным достоянием: обладая богатствами античной культуры, византийцы не смогли унаследовать дух великих предков, оказались неспособны ни к деятельности, ни к мышлению. Культурную ситуацию в Византии М. Боргольте характеризует как своего рода интеллектуальную стагнацию<sup>37</sup>, в рамках которой возможны были лишь консервация античного канона знания и его толкование. Кроме того, положение византийских интеллектуалов определялось, с одной стороны, строгим диктатом имперской власти, сам статус которой позволял влиять на культурную ситуацию во всей Империи, и, с другой стороны, весьма сложными отношениями с поборниками религиозной традиции и ревнителями благочестия. Эти отношения привели к тому, что религиозно-теологическая традиция существовала параллельно культуре рационального знания и в общей перспективе византийской истории имела доминирующее значение. Автор показывает, что византийцы были в той или иной степени учителями западных христиан и вместе с тем акцентирует ограниченность этого влияния, подчеркивает взаимную враждебность, порожденную религиозными спорами и расхождением интеллектуальных дискурсов<sup>38</sup>.

Успехи исламских и иудейских интеллектуалов в развитии античной традиции оцениваются исследователем с гораздо большей симпатией. Исламская и иудейская культуры раньше Запада открыли для себя не только фонд греческих научных сочинений, но и практику свободного рационального рассуждения и познания<sup>39</sup>. Однако круг арабоязычных интеллектуалов, существование которых во многом было связано с поддержкой исламских правителей VIII–XII вв., был замкнут и сохранял изолированное положение по отношению к институализированной системе образования, имевшей исключительно религиозный характер и находившейся под контролем духовных лидеров. Аналогичная модель отношений интеллектуалов с формализованной системой религиозного

знания и образования сформировалась и в иудейской среде. Этих свободных интеллектуалов исламского и иудейского происхождения М. Боргольте определяет как своего рода культурных диссидентов или ученых-отщепенцев. Именно они предстают как учителя и партнеры тех латинских христиан, которые “стремились к знанию” и хотели “напиться из источника мудрости”. Автор полагает, что в масштабах монотеистической Европы существовала “транскультурная сеть интеллектуалов”<sup>70</sup>, в основе объединения которых лежала приверженность античной рациональной традиции, однако византийское участие в этом средневековом сетевом сообществе выглядит вполне скромно (в чем М. Боргольте видит отражение изоляционистских тенденций и самодостаточности византийской культуры). Устойчивые и сплоченные сообщества знатоков и любителей античной науки формируются лишь в пределах или на границах исламских государств в Европе.

Только западным интеллектуалам удалось самоорганизоваться и превратиться во влиятельную и автономную социальную силу, способную воздействовать на общество и придать своей деятельности прочные институциональные основания (с. 562–584)<sup>41</sup>. В первую очередь, речь идет о создании системы университетов, которые обеспечивали трансляцию научного знания и рациональных методов мышления и одновременно были местом формирования интеллектуального сообщества как особой профессиональной среды. Университетское образование существенно отличалось от предшествующей системы церковных и монастырских школ: оно не было ориентировано исключительно на удовлетворение церковно-религиозных потребностей, подготовку клира и религиозное воспитание. Автономия университетов и их открытость для общества делали их мощным источником социального влияния<sup>42</sup>.

Вместе с тем автор отмечает, что, вопреки мнению Ж. Ле Гоффа, университеты не были единственной колыбелью европейских интеллектуалов. Опираясь на новейшие исследования, М. Боргольте настаивает на существовании в позднее Средневековье иной категории интеллектуалов – “критических интеллектуалов”, своего рода “свободных художников” на ниве познания и обучения, сформировавшихся и действовавших вне рамок профессионально-корпоративных академических сообществ<sup>43</sup>. В качестве примера названы Кёльн и рейнские центры, в которых существовали образовательные учреждения нищенствующих орденов. Эти внесистемные интеллектуалы в большей степени, чем университетские магистры, погруженные в книжное знание, были нацелены на претворение в повседневную жизнь принципов, почерпнутых из высокой науки. Именно их усилия сделали для европейской

культурной традиции актуальной задачу “исцеления действительности” на основании правил, выведенных разумом. Само существование подобных ученых диссидентов объясняется рецепцией опыта исламских интеллектуалов, свободных и маргинальных по отношению к формализованным структурам образования и учености. В отличие от них, однако, европейские “отщепенцы” имели возможность и желание свободно общаться с институализированным сообществом университетских интеллектуалов.

Оставив в стороне вопрос о степени ее умозрительности, следует признать, что гипотеза о дифференциации сообщества позднесредневековых интеллектуалов, одна часть которых обеспечивала стабильность и преемственность, а вторая – возможность выхода за корпоративные конвенции, возможно, отсылает нас к истокам ситуации, характерной для современного мира.

Обратим внимание на некоторые особенности теоретической модели средневековой европейской истории и примечательные черты используемого М. Боргольте научного дискурса, как они нам видятся и о которых можно судить по прямым высказываниям и способу репрезентации эмпирического материала.

Прежде всего, следует отметить, что автор выделяет три равноценных субъекта исторического процесса – три монотеистических религии, указывая на три общих для них фундаментальных черты – принцип единобожия, античное наследие и способность к коммуникации самого разного рода, в том числе и связанной с трансляцией культурного опыта и моделей. Задаваемая этими параметрами концепция монотеистического европейского Средневековья, несмотря на свою новизну и очевидное стремление восстановить справедливость в отношении нехристианских культур и сообществ, живших в средневековой Европе и участвовавших в ее становлении, тем не менее воспроизводит основные постулаты и противоречия традиционной модели европейского Средневековья.

Во-первых, религия воспринимается как своего рода парадигма того типа культуры, который формируется в исповедующем ее сообществе, а на уровне языка выступает как универсальная дефиниция этого сообщества. Процесс становления Европы традиционно рассматривается как своего рода следствие распространения универсальной религии, детерминирующей как интегрированность социума, так и общность формируемой в его границах социально-культурной модели. В концепции М. Боргольте христианство, и конкретно римско-латинское христианство, замещается триадой монотеистических религий, что вызывает отчасти комические смысловые ассоциации с метаморфозой идеи единобожия в христианском догмате Троицы. Инорелигиозные сообщества

предстают лишь как объект воздействия со стороны доминирующей и наиболее динамичной религии, насильственно искореняемый или подвергающийся культурной ассимиляции. В модели М. Боргольте это место заняло язычество (как римское, так и варварское), заместив ислам, иудаизм и язычество в традиционной картине христианского Средневековья. Впрочем, автор использует и привычную идею победы Запада (латинского христианства) и христианской идентичности над другими религиозными сообществами в пределах Европы. Так или иначе, он вынужден согласиться с тем фактом, что именно латинское христианское сообщество, а вовсе не триединый монотеизм, создало Европу как культурное понятие и социальную реальность. Монотеистическая парадигма позволяет лучше понять своеобразие средневековой истории Европы, отчасти избавиться ее толкование от телеологичности и заданности. Тем не менее она не может обойтись без концепта христианской Европы как исторической предшественницы Европы современной.

Во-вторых, внимания заслуживает принципиальная неопределенность в обозначении границ средневековой Европы как религиозно детерминированной общности. Концепция, предполагающая синонимичность понятий “христианская” и “средневековая” Европа, традиционно испытывает проблемы с характеристикой места, занимаемого Византией и странами византийско-православного мира: отчасти они признаются Европой (почти каждый обобщающий курс по истории Средних веков включает разделы о Византии, однако помещает их в своеобразную тематическую резервацию), но предстают своего рода альтернативой или антиподом латинской Европы. В исследованиях последних десятилетий большое внимание занимает проблема границы между отдельными социально-культурными общностями. Ее изучение позволяет не только показать относительность и изменчивость соотношения географических и социально-культурных дефиниций, но и выявить важность трансграничных коммуникаций как фактора исторического развития.

Монотеистическая парадигма М. Боргольте во многом усугубляет проблемы с определением точных пространственных границ феномена, описываемого термином “Европа”. С одной стороны, размах его Европы чрезвычайно широк, распространяется практически на всю постантинскую Евразию. Об этом свидетельствует первая часть книги, представляющая детальную картину изменения культурно-религиозной и политической карты всего исламско-христианского мира. Не случайно в самом начале работы утверждается, что именно монотеизм определял специфи-

ку средневековой Европы во временной и географической перспективе. С другой стороны, автор постоянно стремится вернуться в конвенциональные (привычные ему как историку-медиевисту) пространственные рамки. Об этом говорит фактический материал двух последующих частей книги, который относится строго к Византии, христианским и исламским регионам собственно Европы. Испытывает автор и традиционные сложности в отношении Византии. Для его повествования о Византии и странах византийского круга характерна двойственность. С одной стороны, он подробно освещает особенности формирования как политических, так и церковно-религиозных институтов, теологии, научного знания, религиозной мысли и политического сознания Византии, ее роли в историческом развитии Восточной Европы, отмечает факты контактов и взаимного влияния православной и католической Европы. С другой стороны, включая византийские сюжеты в общую мозаику европейского Средневековья, М. Боргольте отчетливо акцентирует внимание скорее на путях расхождения и различия между римско-латинским, западным христианским сообществом и Византией, подчеркивает роль последней как фактора обособления Европы после распада римско-средиземноморского единства.

Книга М. Боргольте парадоксальным образом и отрицает, и воспроизводит привычное синтетическое повествование о европейском Средневековье, как правило, тем или иным образом связывающее событийную и политическую историю, историю институтов, идей и культуры с процессами распространения религии и ее социальной ассимиляции. Связь эта не всегда очевидна, а серьезная задача научного анализа и интерпретации замещается отсылкой к декларируемому или подразумеваемому постулату о парадигматической роли религии. Акцентируя существенную важность транскультурных коммуникаций в мультиконфессиональном обществе, автор остается в рамках достаточно традиционной проблематики политических и межгосударственных отношений исламской и христианской Европы, положения религиозных меньшинств, связей христианских, иудейских и мусульманских ученых и переводчиков греческих сочинений. Между тем, тезис о межрелигиозном взаимодействии повисает в воздухе, поскольку в книге не затронута история коммуникации собственно по религиозным вопросам представителей разных конфессий, не упомянуты факты (возможной) трансляции религиозных идей и практик в широком пространстве монотеистической Европы.

Следует отметить, что ни в вопросах хронологии, ни в определении пространственных границ (исключая упомянутый переход

от евразийской перспективы к собственно Европе) М. Боргольте не отступает от устоявшихся конвенций: речь идет об эпохе, со времен гуманистов обозначаемой как Средневековье – от последних столетий Римской империи до второй половины XV в., – и о географическом пространстве, которое с известными оговорками совпадает с геополитическими границами современной Западной и Центральной Европы. Выходя за эти пространственные или временные рамки, в частности в экскурсах об особенностях римских религиозных культов, архаического язычества отдельных народов и племен Европы или в повествовании о формировании исламского мира и иудейской диаспоры далеко за пределами европейских границ, исследователь постоянно держит в фокусе хронологически и территориально определенный конгломерат собственно европейских народов. Примечательно, что в своем обширном и универсальном по тематике труде, включающем обсуждение не только разнообразных сюжетов религиозной, политической, этнической и культурной истории, но и историографических споров, он опускает дискуссии о возможном расширении или ограничении хронологических рамок Средневековья, практически ничего не говорит о расширении границ западнохристианского сообщества за пределами собственно Европы (в результате крестовых походов, завоевания Константинополя или формирования колониальных владений европейских государств).

Можно назвать некоторые концептуальные построения, ставшие общим местом современной медиевистики и воспроизводимые автором. Например, М. Боргольте говорит об идее религиозной миссии и опоре на античное наследие как залого успешного распространения христианства в Европе. Он отмечает, что рецепция и развитие античной интеллектуальной традиции стало важнейшим событием европейской истории, обусловившим ее динамизм, мобильность и путь к “современности” (концепции Ренессанса XII в., “подъема Европы” и проч.) Автор оценивает эпоху крестовых походов как переломную для развития средневекового Запада, а “феодализм” – как универсальный механизм организации и функционирования государственно-политических общностей. Представляется, что опровержение или критический пересмотр некоторых из этих концептов, столь бесспорных для современной медиевистики, были бы не менее увлекательной задачей (решаемой хотя бы из чувства противоречия), чем борьба с концепцией христианского Средневековья.

Наряду с сохранением верности многочисленным конвенциями современной медиевистики, автор широко использует и ряд

новых понятий, порожденных дискурсами современной политкорректности и споров о глобализации.

Прежде всего, к этому ряду следует отнести сам образ мультикультурной и многоконфессиональной Европы: эта общность лишена точно установленных границ, бесспорных и общих ценностей, унифицированной системы институтов, однако пронизана коммуникациями, взаимными влияниями и вырабатывает по ходу дела определенные правила совместного существования отдельных ее обитателей. Отчасти этот образ отражает давний культурный и историографический штамп, трактующий Европу как “многообразие в единстве”, отчасти – актуальную проблему пересмотра критериев, устанавливающих это самое единство в контексте все более расширяющихся представлений о возможном разнообразии европейской жизни<sup>44</sup>.

Идея регионализации средневековой политической жизни как явления, развивающегося в контексте сосуществования универсализма и хаотической фрагментации, ведет свое происхождение от современной дискуссии о перспективах нового структурирования мира в условиях глобализации. Лексикон современной социологии, описывающей актуальную реальность, стоит за образом “сетевое сообщество” средневековых интеллектуалов, создаваемого поверх культурных или религиозных границ.

В заключение следует сказать, что концепция монотеистической средневековой Европы, на мой взгляд, включает в себе неразрешимое смысловое противоречие. Отвергая, безусловно, односторонний и искусственно созданный образ европейского Средневековья, сосредоточенный исключительно на процессах сколь угодно широко понятой христианизации, М. Бергольте не предлагает убедительной альтернативы его концептуальной составляющей, а именно поиску исторических истоков современной Европы. Сформировавшаяся, как справедливо отмечает автор, только в Новое время идея Европы как культурной, социальной и политической общности вела свою генеалогию от культурно-религиозной общности, сложившейся в рамках римско-латинской христианской традиции. Изучение средневековой Европы, так или иначе, предполагает обращение к истокам, к долговому пути формирования конкретных социальных моделей, практик, систем ценностей, на которых основывается современная европейская идентичность. Фокус на истории христианства в Европе позволяет выстроить последовательную и логичную версию складывания определенного типа культуры, постепенно распространяющейся в конкретном географическом пространстве, которое, в конечном счете, и начинает осознавать себя как особую и внутренне интег-



рированную целостность. Этот процесс становления Европы в промежуток времени между Античностью и Новым временем и описывается терминами “христианская Европа” или “европейское Средневековье”, подразумевающими складывание европейской культурной парадигмы в конкретный период времени и в конкретном, хотя и менявшем свои границы, пространстве.

Заявив, что формирование этой парадигмы было связано не с монорелигиозной традицией латинского христианства, а с ситуацией сложного мультикультурного и мультиконфессионального взаимодействия, исследователь должен доказать историческую связь и преемственность европейского самосознания и специфических социальных институтов с этим разнородным миром. Эта связь может быть подтверждена лишь верифицируемой генеалогией принципов этого сосуществования (отличающих “Европу” от других поликультурных и многоконфессиональных регионов мира), выстроенной от “конца Античности до наших дней” и убедительно демонстрирующей, прибегая к модному сейчас цитированию чужих метафор, рождение Европы из духа взаимодействия монотеистических сообществ.

Между тем, работа М. Боргольте в равной степени убедительно подтверждает как то, что средневековая история Европы как географического пространства отнюдь не исчерпывается развитием латинско-христианского мира (Запада), так и то, что именно эта латинско-христианская традиция не только вытеснила другие религиозные сообщества, но и определила типологические особенности и пространственные границы Европы как специфической социально-культурной модели. Иными словами, Европа как мир сложного и противоречивого взаимодействия разных религий и культур не равна, а возможно, и не имеет отношения к Европе как социальной общности, осознающей собственную связанность и особенность.

<sup>1</sup> Эту книгу можно расценивать отчасти как продолжение, отчасти как расширение (тематическое и хронологическое) работы по созданию синтетической истории европейского Средневековья, реализованной в выпущенном М. Боргольте четырьмя годами ранее учебнике: *Borgolte M. Europa entdeckt seine Vielfalt 1050–1250. Stuttgart, 2002.*

<sup>2</sup> Задачам переосмысления традиционных представлений о формировании Европы, в частности связанных с изменением границ христианской Европы, со значимостью факторов мультиконфессиональности и транскультурной коммуникации в эпоху Средневековья, посвящена серия публикаций М. Боргольте, в том числе и в коллективных трудах, изданных по итогам международных конференций, организованных под его руководством: *Borgolte M. “Europa ein Christliches Land”. Religion als Weltstifterin im Mittelalter? // Zeitschrift für Ge-*

schichtswissenschaft. 2000. Bd. 48. S. 1061–1077; *Idem*. Wie Europa seine Vielfalt fand. Über die mittelalterlichen Wurzeln für die Pluralität der Werte // Die kulturellen Werte Europas / Hrsg. H. Joas, K. Wiegandt. Frankfurt a/M., 2005. S. 117–163; Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft / Hrsg. M. Borgolte et al. B., 2008; Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa / Hrsg. K. Herbers, N. Jaspert. B., 2007; Unafhebbare Pluralität der Kulturen? Yur Dekonstruktion und Konstruktion mittelalterlichen Europa / Hrsg. M. Borgolte. München, 2001; Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den Akt von Gnezen. B., 2002.

<sup>3</sup> Ту же тенденцию можно усмотреть в значительном расширении круга исследований, посвященных изучению инорелигиозных сообществ, существовавших на границах латинской Европы или в качестве меньшинств непосредственно в ее среде. См. работы, указанные в предыдущем примечании, а также: *Wie Europa seine Vielfalt fand. Über die mittelalterlichen Wurzeln für die Pluralität der Werte // Die kulturellen Werte Europas / Hrsg. H. Joas, K. Wiegandt. Frankfurt a/M., 2005; Goody J. Islam in Europa. Cambridge, 2004; Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter / Hrsg. M. Lutz-Bachmann, A. Fidora. Darmstadt, 2004; The Idea of European Community in History. Athens, 2003. Т. 1–2.*

<sup>4</sup> Нетрудно заметить, что в 1990-е – начале 2000-х годов значительно возросло количество работ и исследовательских проектов, посвященных проблемам культурного многообразия и транскультурного взаимодействия в средневековой Европе, что, безусловно, связано как с процессами расширения Евросоюза и дебатами о его будущем, так и с необходимостью решать вопросы об отношении к иммигрантам и способности европейского общества их ассимилировать.

<sup>5</sup> Если общая концепция книги и подходы к описанию исторических процессов отражают текущие интересы М. Боргольте, связанные с изучением транскультурных коммуникаций и сравнительным изучением европейского Средневековья, то изложение отдельных сюжетов основано на его исследованиях предшествующего периода. Их тематика достаточно широка и разнообразна – от политико-дипломатических контактов европейских и мусульманских правителей каролингской эпохи, истории средневековой церкви и папской идеологии, до изучения образовательных учреждений и их учредителей в эпоху позднего Средневековья. В ряду важнейших сюжетов, рассмотренных в книге, можно указать проблемы религиозной истории (включая становление монотеистических религий и процесс их распространения), истории межконфессиональных отношений, истории политических идей и идеологий. Наиболее интересными, отличающимися остротой анализа мне кажутся рассуждения об историографии проблемы “рождения Германии” (с. 377–383) и о новейших концепциях становления европейских “национальных государств” (с. 474–516), а также об отдельных аспектах развития ученой культуры в Латинской Европе в эпоху высокого и позднего Средневековья (с. 569–583).

<sup>6</sup> Здесь следует отметить, что подобное раздвоение фокуса – переход от широкого охвата почти всей Евразии от Атлантики до Китая к узкому и конвенциональному пониманию Европы в соответствии с давно сложившейся медиевистической традицией – очевидно при сопоставлении фактического материала, представленного в первой части книги, с одной стороны, и во второй и третьей частях – с другой.

- <sup>7</sup> Лучшим выражением этой концепции автор, видимо, считает романтический образ Новалиса, видевшего средневековую Европу христианской страной, где все самые отдаленные провинции были объединены общей верой, поскольку не приводит суждений иных авторитетных ученых или мыслителей на предмет тождественности понятий “средневековая Европа” и “христианская Европа” (с. 101). Впрочем, любой интересующийся данной проблемой, включая, безусловно, и профессиональных историков, может расширять ряд творцов и апологетов этой идеи бесконечно далеко.
- <sup>8</sup> О проблеме формирования христианской Европы и установлении границы между Латинской и Византийско-православной “сферами” см.: с. 57–178.
- <sup>9</sup> Автор отмечает, что именно в тот период, когда христианство последовательно добивалось доминирования в границах Европы, вытесняя мусульман со своих юго-западных окраин, произошло новое проникновение ислама в регион, на этот раз в лице османского завоевания православных Балкан и Византии.
- <sup>10</sup> Положение евреев автор характеризует метафорой “острова в море иноверцев”, используемой в качестве наименования раздела о распространении и положении иудейских общин в Европе начиная с Римской эпохи до исхода Средневековья (с. 59). Основными зонами смешанного расселения иудеев, мусульман и христиан автор считает Испанию, Сицилию и Южную Италию, уделяя значительное внимание структуре и динамике взаимоотношений между отдельными религиозными общинами (см.: с. 255–280).
- <sup>11</sup> Говоря о причинах “победы” христианства, М. Боргольте воспроизводит идеи Э. Гиббона, определившего причины победы христианства в Римской империи, добавляя к ним триаду собственных тезисов, описывающих, по его мнению, специфически средневековые реалии развития христианства – миссионерская деятельность, рецепция античной традиции и способность к изменениям, направление острия миссионерской деятельности на обращение язычников –; См.: S. 300–301.
- <sup>12</sup> Вопрос о различии приемов и методов распространения веры в разных монотеистических традициях заслуживает ряда обобщающих замечаний, однако в целом представлен впечатляющим своим объемом и эрудицией фактографическим материалом.
- <sup>13</sup> Автор подробно повествует о долгом процессе христианизации Скандинавии, полабских славян и других прибалтийских народов; останавливается на феномене литовского язычества, которое не было препятствием для создания могущественного литовского государства; упоминает о сохранении язычества у финнов и некоторых других народов, населявших север Европы (с. 137–152, 197–218). Он посвящает несколько страниц и татаро-монголам, создавшим огромную державу и сохранявшим вплоть до XIV в. приверженность политеистическим культам (с. 281–284).
- <sup>14</sup> Автор использует понятия *Abendland*, **Westen** как синонимы латинского христианства и католического мира. Вместе с тем, в ряде случаев М. Боргольте непроизвольно отказывается от избранной понятийной дифференциации и говорит о Европе как очевидном синониме латинской Европы, что в значительной степени определяется историографической традицией изучения и оценки отдельных сюжетов (например, характеристика Империи Карла Великого: с. 377, 379), на которую он опирается или с которой полемизирует.
- <sup>15</sup> Отмечу полемику с Я. Буркхардом, идеи которого о значении битвы при Пуатье (732 г.), якобы породившей “осознание религиозной общности” европейцев, и о роли Карла Мартелла как спасителя христианской Европы от ислам-

кого завоевания и “основателя нового западного христианства” прямо названы историографическим мифом (с. 259).

<sup>16</sup> Красноречиво озаглавлен раздел об эпохе Каролингов – “Das Karolingische Reich: eine europäische Fehlgeburt?” (Империя Каролингов: мертворожденное дитя европейской истории?) – с. 366.

<sup>17</sup> М. Боргольте полемизирует с одной из любимых историографических метафор, усматривающих в Империи Карла Великого истоки и прообраз современной Европы, полагая, что европейская культура, подразумевающая многообразие мнений и общность свободных народов, не может вести свое происхождение от идеологии, подразумевающей религиозную унификацию и объединение в границах универсальной державы. Вместе с тем, он полагает, что суждения Ж. Ле Гоффа о том, что Карл Великий заложил в европейской истории традицию (продолжение которой французский историк усматривает в политических проектах Карла V, Наполеона и Гитлера), которая сама по себе противоречила истинной “идее Европы”, была нежизнеспособна и обращена в прошлое, излишне категоричны. По его мнению, Империя Карла Великого была необходимым этапом в процессе формирования национального и политического мира латинской Европы, своего рода, колыбелью трех наций – итальянцев, французов и немцев (с. 377–379). Впрочем, несмотря на весь скепсис современной историографии по поводу определенных дат, событий и персонажей, отмечающих точное начало так или иначе понимаемой европейской идентичности, сама по себе склонность исторического сознания находить такие прообразы настоящего в прошлом и наделять их особым значением, следуя за актуальными веяниями политической моды, проявляет себя вновь и вновь. Так, например, политическая и правовая интеграция государств Центральной Европы в Евросоюз сделала особо актуальным поиск исторических корней их исконной европейской идентичности, символом чего (очень кстати, учитывая известный ажиотаж общественного мнения по поводу миллениума) стало весьма спорное с точки зрения своего истинного значения событие, случившееся в 1000 г. Речь идет о так называемом “Гнезненском акте” – паломничестве императора Оттона III к гробнице незадолго до того погибшего во время миссионерской поездки к язычникам и канонизированного пражского епископа Войтеха. Ряд польских и немецких историков провозгласили это событие “явлением общеевропейского масштаба”, имевшим важное значение для конституирования как Польского государства, так и всего региона, лежащего на восточных границах Германской империи, а польские политики даже предложили считать эту дату вехой на пути исторического формирования Европы. (См. публикацию материалов этого научного мероприятия: *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den Akt von Gnezen*. В., 2002.) Впрочем, как написал один из рецензентов, в то время как одни историки отмечали “рождение Европы” в 1000 г., другие в это время рассуждали о том же самом, но в связи с более привычной вехой – 1200-й годовщиной имперской коронации Карла Великого.

<sup>18</sup> Автор упоминает об авторе “Хроники 754 г.”, первым употребившем термин “Europenses” (с. 259); о Лиутпранде Кремонском, включавшем в круг европейских правителей как христианских, так и исламских государей (с. 267).

<sup>19</sup> Во многом как исключительно военную и политическую, т.е. связанную с целями завоевания, акцию, именно таким образом воспринимавшуюся современниками, М. Боргольте интерпретирует исламское завоевание Испании (с. 255–256), борьбу Карла Мартелла с продвижением мусульман в глубь Европы он объясняет необходимостью для франкского правителя решить конкретные политические проблемы в Аквитании (с. 260).

- <sup>20</sup> Примечательно, что разрушение ситуации межконфессионального мира и относительной лояльности представлено как практически синхронный процесс, начавшийся еще в последние десятилетия XI в. и в исламской Испании, и в латинской Европе. В частности, он выразился в возрастании нетерпимости по отношению к иудеям. Впрочем, автор не затрагивает вопроса о возможной взаимосвязи этих тенденций, хотя представленные им конкретные причины антииудейских настроений указывают скорее на несходство ситуаций. В исламской Испании мотивом было недовольство тем фактом, что иудеи занимали высшие должности в системе политического управления, в христианских регионах – возрастание религиозной нетерпимости (с. 84–90).
- <sup>21</sup> Следует отметить, однако, что в книге практически не затрагивается вопрос об отношениях между мусульманами и христианами на территориях исламского завоевания (единственное исключение – Испания), а, следовательно, проблема ассимиляции исламской политической и культурной традицией римско-античных культурных, социальных и политических форм остается вне поля зрения автора. Однако, подобный материал был бы весьма полезен для сопоставления с ситуацией в исламской Испании, весьма тщательно и систематически обрисованной в его работе.
- <sup>22</sup> Исключение представляет лишь материал первого раздела, касающийся ситуации в регионах, лежащих на границах византийского и римско-латинского влияния. Однако проблема транскультурного взаимодействия двух христианских традиций рассмотрена почти исключительно в ракурсе церковно-политической и церковно-институциональной истории Балкан и Юго-Восточной Европы. Собственно “культурной коммуникации” в этом описании почти нет.
- <sup>23</sup> Раздел о развитии имперских и религиозно-универсалистских идеологий имеет красноречивое название “Ambivalenz des Universalismus” (с. 305).
- <sup>24</sup> Раздел об исламской политической традиции вообще предельно краток и кажется скорее формальностью (для полноты картины), чем полноценным изложением материала (с. 308–311). В случае с Византией М. Боргольте подробно рассматривает вопрос об особенностях византийской имперской идеологии и принципах управления империей, однако практически не касается проблемы политической децентрализации Византии, равно как и вопроса о механизмах взаимоотношения императоров с государствами так называемого “византийского сообщества”. Вообще, используя это уже вполне клишированный образ-концепт Г. Оболенского, автор не стремится каким-либо образом его конкретизировать (с. 311–366).
- <sup>25</sup> Раздел об исламской политической традиции озаглавлен “Reich ohne Monarch: dar al-islam” (с. 308–311)
- <sup>26</sup> В случае с исламской политической традицией декларативными кажутся утверждения о ее сложном отношении к античной имперской идеологии, которое характеризуется как частичная рецепция и отталкивание одновременно.
- <sup>27</sup> Эта работа, показывая, что традиционный круг интересов, а следовательно, и профессиональной подготовки специалистов по средневековой истории Европы должен быть существенно расширен, вместе с тем демонстрирует, что один исследователь не может быть в равной степени компетентен во всех затронутых в ней проблемах, которые столь же традиционно разведены по разным отсекам академической специализации.
- <sup>28</sup> Следует отметить, что М. Боргольте является автором солидного и оригинального труда, посвященного истории формирования идеологии папской власти и способов ее репрезентации: *Borgolte M. Petrusnachfolge und Kaiserimitation.*

Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung: 2. Aufl. Göttingen, 1995.

- <sup>29</sup> Следует назвать ряд острых историографических проблем, которые подробно изложены в книге М. Боргольте. В их числе вопрос о значении Империи Карла Великого (с опровержением идеи о том, что она была прообразом современной единой Европы) и спор о возможной хронологии “рождения” германского государства (автор дает детальную характеристику научной дискуссии, с анализом стоящих за отдельными суждениями актуальных для того или иного времени политико-идеологических установок).
- <sup>30</sup> Именно эти регионы, а не Запад как таковой стали колыбелью (Mutterboden) национальных Европейских государств (с. 474)
- <sup>31</sup> О проблемах формирования Центральной Европы и возможности констатировать историко-типологическую общность этого региона см.: Ostmitteleuropa im 14. – 17. Jahrhundert – eine Region oder Region der Regionen? / Hrsg. M. Dygo, S. Gawlas, H. Grala. W-wa, 2003. Накануне 2000 г., отмеченного празднованием миллениума и формальным присоединением к Евросоюзу новых государств, прошла целая серия научных мероприятий, посвященных эпохе около 1000 г. Эта историческая дата весьма удачно совместилась с актуальными событиями – именно к концу первого тысячелетия Венгрия, Польша и Чехия в политическом, культурном и религиозно-церковном отношении оказались связаны с Латинской Европой. Таким образом, события современной политической жизни могли быть удачно привязаны к историческому прошлому, своего рода “истокам” европейской идентичности региона, с одной стороны, и его формированию как особой интегрированной общности в рамках латинской Европы – с другой. Укажу лишь некоторые публикации материалов многочисленных научных и культурных акций этого времени: Europas Mitte um 1000. Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie / Hrsg. A. Wiczorek, H.-M. Hinz. Stuttgart, 2000. Bd. 1–3; Přemyslovský stát kolem roku 1000 / Ed. L. Polanský, J. Sláma, D. Třeštík. Praha, 2000; Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den Akt von Gnezen. B., 2002.
- <sup>32</sup> Одним из главных апологетов структурно-институционального единства региона был недавно скончавшийся Душан Тржештик, крупнейший современный специалист в области чешского средневековья.
- <sup>33</sup> Она имеет довольно причудливое название: “Der Aufstieg des Abendlandes und die Erdschwere des Abweichenden”, которое можно было бы перевести, пытаясь сохранить смысл: “Подъем Запада и взаимопритяжение внесистемных интеллектуалов (диссидентов)” (с. 517).
- <sup>34</sup> В книге подробно характеризуется ситуация в системе образования и знания, существовавшая в Византии, исламском мире и иудейских общинах, рассмотренная с точки зрения взаимодействия и противостояния двух тенденций: использования и распространения античной философии и научного знания, с одной стороны, и консервативного сохранения религиозного образования, нацеленного на неприкосновенность и незыблемость основ веры, – с другой. В исламской и иудейской традициях распространение и развитие знания, в том числе и в области естественных наук, происходило за пределами собственно школьной системы. Еще более строгому контролю подвергалось изучение философии и использование рациональных приемов рассуждения, в которых видели прямую угрозу авторитету и незыблемости религиозных догматов. В ином институциональном и социально-культурном контексте последовательная сепарация религиозного образования и теологии, а также практики свободного рационального мышления происходила и в Византии. По мнению

- автора, расхождение путей развития ученой культуры Византии и латинской Европы стало очевидной реальностью во второй половине XII в. (с. 520–562, 534–535).
- <sup>35</sup> Автор, впрочем, делает оговорку, что это доминирование Запада в Европе в последние столетия Средневековья было связано не только с победой рациональной культуры интеллектуалов, но и с реальными политическими обстоятельствами, такими как последовательное вытеснение мусульман из Италии и Испании (с. 582–583).
- <sup>36</sup> Эти рассуждения автора, возможно, несколько идеалистические с точки зрения восприятия роли интеллектуалов отчетливо отсылают нас к традиционным дискурсам классической медиевистики и исторической социологии – от концепции “Ренессанса XII в.” до веберовской методологии, рассматривающей изменение социальных структур как результат изменения в системе базовых идей и ценностей.
- <sup>37</sup> Автор ссылается на работу Роберта Браунинга (*Browning R. Enlightenment and Repression in Byzantium in Eleventh and Twelfth Centuries // Past and Present. 1975. N 3. P. 3–23*), говоря о “элегантном, ученом и бесплодном мандаринизме” византийских интеллектуалов начиная со второй половины XII в., однако подобная характеристика, так или иначе применима ко всей описываемой им культурной ситуации (с. 524–539).
- <sup>38</sup> Для Византии античное наследие стало “оковами” (что явствует из названия соответствующего раздела “Die antike Erbe als Fessel”), его канонизация порождала консервативные и стагнационные тенденции (с. 519, 534–539).
- <sup>39</sup> Раздел, посвященный развитию образования и распространению античного знания в исламском мире и иудейской среде, озаглавлен “Horizontenerweiterung und Einhegung” (с. 540–561).
- <sup>40</sup> “Die europäische transkulturelle Vernetzung der Intellektuellen” (с. 536) – здесь мы сталкиваемся с одним из многочисленных примеров влияния современного языка на систему описания автором средневековых реалий.
- <sup>41</sup> Название раздела “Свобода обучающихся и исцеление повседневности интеллектуалами” (*Die Freiheit der Studierenden und die Heiligung des Alltags durch die Intellektuellen*) достаточно точно отражает две главные темы, поднятые автором при рассмотрении материала латинской Европы. Во-первых, это специфика институтов образования, в первую очередь – университетов, построенных по принципу свободной корпорации и сформировавшихся с началом активной рецепции античного знания. Во вторых, – активное вторжение “ученых” и системы рационального мышления в преобразование всего социального и культурного устройства Запада.
- <sup>42</sup> Автор считает эти преобразования образовательной системы Запада “революционными”, не имеющими аналогов в иных монотеистических сообществах (с. 573).
- <sup>43</sup> М. Боргольте, вслед за А. Де Либера, различает “органических интеллектуалов” (членов профессиональных университетских корпораций) и “критических интеллектуалов” (оставшихся за рамками академических учебных учреждений). – с. 583.
- <sup>44</sup> Не случайно, например, в одном из своих интервью М. Боргольте говорит о том, что мусульмане были исконными обитателями Европы с момента ее становления, аргументируя этим свое полное приятие как идеи включения Турции в число членов Евросоюза, так и усиление роли мусульман и их культуры в жизни европейского общества.

## SUMMARIES

---

### TRAVEL AS A CULTURAL AND HISTORICAL PHENOMENON

This section contains the papers delivered at the round table “Travel as a cultural and historical phenomenon” (May 14–15, 2008, Institute of General History, Moscow). This seminar aimed at analyzing travel – both as a practice and as a concept – within the framework of cultural history. Some promising perspectives and the approaches used by the participants are presented in the introduction by Olga Kosheleva and Alexander Tolstikov. They emphasize that “travel studies” are to be connected with such important aspects of cultural history as space conceptions, images of the Others, analysis of the rhetoric of sources, interrelations between text and extratextual reality, everyday life, and so on. Alexander Podossinov’s paper deals with the principles of text organization in ancient geographical descriptions. He demonstrates how the literary device of virtual navigation was used by Pomponius Mela in *De chorographia*. Philip Prokofiev analyzes *Navigatio Sancti Brendani* as a Christian allegory that develops simultaneously in the geographical and the liturgical dimensions. He places this fictional travel in the context of the 8<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> century Irish church history. Tatiana Jackson’s article is concerned with the motive of traveling in Icelandic sagas. She draws attention to a so called “travel formula” in which the fact of traveling is only mentioned, without any further elaboration. The author underscores the importance for the ancient Icelanders of traveling as such and of telling about the travels undertaken. Svetlana Luchitskaya analyzes different written sources on the travels to the Holy Land in the 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries – the time of Crusades. She shows how the space is treated and what *topoi* are used for its description. She also tackles the problem of a medieval traveler’s everyday life and describes the hardships that pilgrims encountered on their way to Palestine, the routes that were available for them and the means of transport they chose. Olga Togoeva discusses the role of two travels in Joan of Arc’s epopee: the first one, from Domrémy to Vaucouleurs and then to Chinon, was undertaken by Joan in reality; the other one, to the East, was *to be* undertaken by the Maid of Orleans, according to some of her contemporaries, in the future. Both travels, the real and the fictitious, signified respectively the beginning and the (possible) completion of Joan’s epopee and were supposed to demonstrate the



divine character of her mission. Ludmila Pimenova turns to the history of Jean-François de La Pérouse's famous expedition. The papers of this expedition show how La Pérouse tried to systematize his personal travel experience within the framework of the dominating philosophical discourse of the epoch on the relationships between human beings, nature and civilization. Pimenova argues that, despite his rejecting the myth of the Good Savage and the speculative philosophy, La Pérouse couldn't help using the latter's interpretive schemes. Sergey Fedorov analyzes the diary of a young 17<sup>th</sup>-century English aristocrat Robert Montagu who took a Grand Tour around Europe to complete his education in a typical manner of the time. What makes this diary so interesting is that it bears clear evidences of editing: discontented with his pupil's spontaneity, the mentor of the young Montagu tried to make him follow the standard principles of an educational travel's description. So, here we have a telling example of how complex the interrelations between the travel and its description could be. Andrey Lazarev compares the images of Paris in guidebooks and different travel relations that appeared between 1570 and 1640, in the time of *ars apodemica*, the art of travel. This tradition aimed at methodizing the practice of traveling and standardization of travel reports. Lazarev traces how the principles of *ars apodemica* influenced the authors of his sources. Maria Leskinen's article is devoted to the problem of national representation in the works by the famous Finnish writer Zacharias Topelius (1818–1898). She demonstrates how Topelius, in accordance with the pedagogical tradition of the time, used the literary device of virtual travel through homeland for depiction of Finland's geography and the character of its inhabitants. Georgy Melnikov discusses the Czech "passion for traveling" of the 15<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries. He argues that this passion was a strategy of overcoming the "inferiority complex" of a small nation, a way to represent the Czech nation which had lost potential for political influence, in all corners of the world. Kirill Levinson draws attention to one strangely hushed-up episode of the "Chelyuskin epic". The Soviet reinforced steamship *Chelyuskin* sank in 1934 in the Arctic and the rescue of its crew (which drifted on an ice-floe for two months after they had left the ship) became a heroic page of the official Soviet history. But for some reason, the fact that on their way home 53 men had to walk over ice and tundra almost 500 km far (and some of them even further) – a fact that could have added to the glory of the exploit – has not entered the propagandistic version of the epic, although this episode was never kept secret. Levinson proposes several possible explanations of this intriguing circumstance. In the last article of the section Alexander Tolstikov discusses the historical and literary context of a poem written by a member of a 17<sup>th</sup> century

---

Swedish embassy to Russia. This embassy was detained in Moscow for two years (1656–1658) due to the beginning of a Swedish-Russian war, and the poem depicts this “Muscovite captivity”.

*M. Maizuls*

**The Reality of Symbol and the Sybol  
of Reality in the Visionary Experience  
of the Middle Ages**

The medievalists know what a crucial role the visions of the other world played in the teaching of the Medieval Church and religious experience of its clerics. They subtly analyze numerous functions these visions (or, better to say, their textual traditions) performed in the Medieval society: rather than just allowing one to penetrate the mysteries of afterlife, visions also served as visual illustrations and arguments in favor of the ecclesiastical eschatology, established links between the world of the living and that of the dead or legitimized new cults, rites and practices. For a long time historians have fruitfully used numerous *visiones* (e.g. the famous visions of Tundal and Thurkill or that of a nameless twelfth-century monk from Eynsham) as sources for research into the cultural, religious and psychological landscape of Medieval Europe. But do we always understand how these texts were effectively read, interpreted and used by their contemporary audience? The author argues against a scholarly interpretation of many visions which fails to take into consideration such major issue as symbolism. On the one hand, the visions were to delimitate the confines of legitimate beliefs and to shape the religious images of the invisible. On the other, they “spoke” an elaborate symbolic language. It is sometimes unclear what had to be believed literally, as it was perceived by a visionary or presented to his audience (e.g. the very existence of afterlife, or the structure and functions of various elements of the other world), and what had to be interpreted in a purely allegorical way (e.g. the appearance of spirits of the dead, angels or demons, the picturesque details of punishments). It’s therefore necessary to trace the respective limits of literal and symbolic reading of these texts. The article tries to place them into the wider context of Medieval exegesis of Biblical visions (such as the Apocalypse), physiological theories of vision and psychological theories of cognition which were developed and meditated by the same clerics who produced visionary literature. The author also proposes to explore the rapports between the visionary literature and the principles of the craft of memory as defined by its Medieval theorists.

## ИСТОЧНИКИ ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Les Croisades. Chronologie de 1099 à 1291. P., 1991.

Поход “Челюскина” / Под общ. ред. О.Ю. Шмидта, И.Л. Баевского, Л.З. Мехлиса. М., 1934. Т. 2.

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПУТЕШЕСТВИЕ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕР

*А.В. Толстиков, О.Е. Кошелева*

НОМО VIATOR.....

*А.В. Подосинов*

ПУТЕШЕСТВИЕ ПО АНТИЧНОЙ ОЙКУМЕНЕ: О ПРИНЦИПАХ ОРГАНИЗАЦИИ ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ В “ХОРОГРАФИИ” ПОМПОНИЯ МЕЛЫ .....

*Ф.Д. Прокофьев*

PEREGRINATIO В ОКЕАНЕ: АЛЛЕГОРИЯ И РЕАЛЬНОСТЬ В “ПЛАВАНИИ СВЯТОГО БРЕНДАНА” .....

*Т.Н. Джаксон*

ХОЛЬМГАРДСФАРИ, ИЛИ ТУДА И ОБРАТНО .....

*С.И. Лучичкая*

ПУТЕШЕСТВИЕ В СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ В XII–XIII вв.: ОЧЕРК ИСТОРИИ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ .....

*О.И. Тогоева*

ПУТЕШЕСТВИЕ КАК МИССИЯ В ЭПОПЕЕ ЖАННЫХ Д’АРК.....

*А.А. Пименова*

ПУТЕШЕСТВЕННИК, “ФИЛОСОФЫ” И “ДОБРЫЕ ДИКАРИ”: ЭКСПЕДИЦИЯ Ж.-Ф. ДЕ ЛАПЕРУЗА, 1785–1788 гг. ....

*С.Е. Федоров*

“УВИДЕТЬ ПАРИЖ И...”: ПУТЕВВЫЕ ЗАМЕТКИ ЮНОГО АНГЛИЧАНИНА .....

*А.В. Лазарев*

ПАРИЖ ИНОСТРАНЦЕВ ЭПОХИ ARS ARODEMICA (1570–1670).....

*М.В. Лескинен*

ПУТЕШЕСТВИЕ ПО РОДНОЙ СТРАНЕ: ОПИСАНИЕ КАК СПОСОБ НАЦИОНАЛЬНОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ. ФИНЛЯНДИЯ И ФИННЫ В ИЗОБРАЖЕНИИ З. ТОПЕЛИУСА .....

*Г.П. Мельников*

“ИЗ ЧЕХИИ АЖ НА КРАЙ СВЕТА”: ГЛОБАЛЬНЫЕ ИНТЕНЦИИ МАЛОГО НАРОДА .....

*К.А. Левинсон*

ОБ ОДНОЙ ВЫПАВШЕЙ СТРАНИЦЕ ЧЕЛЮСКИНСКОЙ ЭПОПЕИ..

*А.В. Толстиков*

ИСПЫТАНИЕ ТЕРПЕНИЯ: ПОЭТИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ ЗЛОКЛЮЧЕ-  
НИЙ ШВЕДСКОГО ПОСОЛЬСТВА В РОССИИ СЕРЕДИНЫ XVI в...

### ИСТОРИК И ВРЕМЯ

ПИСЬМО В.Я. ПРОППА И.П. ЕРЕМИНУ О “ПОВЕСТИ ВРЕМЕН-  
НЫХ ЛЕТ” (*Предисловие и публикация Б.С. Кагановича*).....

О ТРАДИЦИОНАЛИЗМЕ. ДОКЛАД Н.А. СИДОРОВОЙ НА ЗАСЕ-  
ДАНИИ СЕКТОРА ИСТОРИИ СРЕДНИХ ВЕКОВ В ИНСТИТУТЕ  
ИСТОРИИ АН СССР, 1949 г. (*Предисловие и публикация А.Р. Горяинова*) ..

*И.Г. Галкова*

СОН РАЗУМА.....

*Ю.П. Зарецкий*

С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ТУЗЕМЦА .....

*К.А. Левинсон*

ПОЧЕМУ Я НЕ КОММЕНТАТОР.....

*И.Г. Галкова*

О ТУЗЕМНОМ НАСЛЕДСТВЕ.....

*О.Е. Кошелева*

ДОКЛАД Н.А. СИДОРОВОЙ И ИСТОРИЯ ГОСУДАРСТВА РОССИЙ-  
СКОГО.....

### РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

*Ж.-К. Шмитт*

ЕХЕМРЛА И ВРЕМЯ (*перевод с французского И.Г. Галковой*).....

*М.РН Майзульс*

РЕАЛЬНОСТЬ СИМВОЛА И СИМВОЛ РЕАЛЬНОСТИ В ВИЗИОНЕР-  
СКОМ ОПЫТЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ .....

### РЕЦЕНЗИИ

*К.Ю. Ерусалимский*

МЕЖДУ КАНОНИЗИРОВАННЫМИ И ДЕМОНИЗИРОВАННЫМИ:  
ТЕРРОР ИВАНА ГРОЗНОГО В КУЛЬТУРНО-СИМВОЛИЧЕСКОЙ  
ИНТЕРПРЕТАЦИИ (*рассуждения над книгой А.А. Булычева*)

---

<i>Булычёв А.А.</i> Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005.....	
<i>С.И. Лучицкая</i>	
“ОЧИСТИТЕЛЬНЫЙ ОГОНЬ” В СРЕДНЕВЕКОВОМ НЕМЕЦКОМ ИСКУССТВЕ.....	
<i>Вегман С.</i> На пути к небу. “Очистительный огонь” в немецком средневековом искусстве. Кёльн; Веймар; Вена, 2003.....	
<i>С.И. Лучицкая</i>	
СЛОВО-ОБРАЗ-ТЕКСТ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ .....	
<i>Кургиманн М.</i> Слово-образ-текст. Исследования о медиальности в высокое Средневековье и раннее Новое время. Баден-Баден, 2006–2007. Т. 1–2	
<i>М.Ю. Парамонова</i>	
НОВАЯ ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ, НАПИСАННАЯ ИСТОРИКОМ ЭПОХИ ГЛОБАЛИЗАЦИИ .....	
<i>Боргольте М.</i> Христиане, иудеи и мусульмане. Наследие Античности и подъем Запада. 300–1400 гг. Мюнхен, 2006.....	
SUMMARIES.....	
ИСТОЧНИКИ ИЛЛЮСТРАЦИЙ .....	

## CONTENTS

### TRAVEL AS CULTURAL AND HISTORICAL PHENOMENON

*A.V. Tolstikov, O.Ye. Kosheleva*

HOMO VIATOR .....

*A.V. Podossinov*

TRAVELLING THE ANCIENT ECUMENE: THE STRUCTURE  
PRINCIPLES OF GEOGRAPHICAL DESCRIPTION IN POMPONIOUS  
MELA'S *DE CHOROGRAPHIA*.....

*F.V. Prokofiev*

ALLEGORY AND REALITY IN *NAVIGATIO SANCTI BRENDANI*.....

*T.N. Jackson*

THE TRAVEL FORMULA' OF ICELANDIC SAGAS.....

*S.I. Luchitskaya*

TRAVELLING TO THE HOLY LAND IN THE TWELFTH AND  
THIRTEENTH CENTURIES: A STUDY IN THE HISTORY  
OF EVERYDAY LIFE .....

*C.I. Togoeva*

TRAVEL AS MISSION IN THE JOAN OF ARC EPIC .....

*L.A. Pimenova*

THE TRAVELER, THE 'PHILOSOPHERS' AND THE 'GOOD SAVAGES':  
JEAN-FRANÇOIS DE LA PÉROUSE'S EXPEDITION OF 1785–1788....

*S.Ye. Fyodorov*

"TO SEE PARIS AND...": A YOUNG ENGLISHMAN'S TRAVEL  
DIARY.....

*A.B. Lazarev*

PARIS AS VIEWED BY FOREIGNERS IN THE TIME OF *ARS  
APODEMICA* (1570–1640) .....

*M.V. Leskinen*

TRAVELLING THROUGH ONE'S OWN HOME COUNTRY:  
DESCRIPTION AS A MEANS OF REPRESENTING THE NATION.  
FINLAND AND THE FINNS AS DEPICTED BY ZACHARIAS  
TOPELIUS .....

*G.P. Melnikov*

'FROM BOHEMIA TO THE ENDS OF THE EARTH'? A SMALL  
NATION'S GLOBAL INTENTIONS.....

*K.A. Levinson*

A LOST PAGE OF THE *CHELYUSKIN* EPIC .....

*A.V. Tolstikov*

A TEST OF PATIENCE: A POETICAL DESCRIPTION OF THE  
TRIBULATIONS SUFFERED BY A MID-SEVENTEENTH CENTURY  
SWEDISH EMBASSY TO RUSSIA .....

### HISTORIAN AND TIME

VLADIMIR PROPP'S LETTER TO IGOR YEREMIN (*B.S. Kaganovich's  
publication*) .....

ON TRADITIONALISM. PAPER PRESENTED BY NINA SIDOROVA  
AT A MEETING OF THE DEPARTMENT OF THE HISTORY OF THE  
MIDDLE AGES, INSTITUTE OF HISTORY, ACADEMY OF SCIENCES  
OF THE USSR, IN 1949 (*Publication and introduction by A.N. Gorvainov*)

*I.G. Galkova*

THE SLEEP OF REASON .....

*Yu.P. Zaretskiy*

FROM THE NATIVE POINT OF VIEW.....

*K.A. Levinson*

WHY I AM NOT TO COMMENT ON THIS .....

*I.G. Galkova*

ON NATIVE HERITAGE .....

*O.Ye. Kosheleva*

NINA SIDOROVA'S PAPER AND THE HISTORY OF THE RUSSIAN  
STATE.....

### THE RELIGIOUS CULTURE OF THE MIDDLE AGES

*J.-C. Schmitt*

*EXEMPLA* AND TIME.....

*M.R. Maizuls*

THE REALITY OF SYMBOL AND THE SYMBOL OF REALITY  
IN THE VISIONARY EXPERIENCE OF THE MIDDLE AGES .....

### REVIEWS

*K.Yu. Yerusalimskiy*



CANONIZED OR DEMONIZED: IVAN THE TERRIBLE'S TERROR  
AS INTERPRETED IN TERMS OF CULTURAL SYMBOLS .....

*Bulychov A.A.* Between saints and demons. Notes on the postmortem fate  
of persons persecuted by Ivan the Terrible. Moscow, 2005.....

*S.I. Luchitskaya*

## 'THE PURIFYING FIRE' IN GERMAN ART

*Wegmann S.* Auf dem Wee zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst  
des Mittelalters. Köln – Weimar; Wien, 2003 .....

*S.I. Luchitskaya*

## WORD–IMAGE–TEXT IN THE MEDIEVAL CULTURE

*Curschmann M.* Wort–Bild–Text. Studien zur Medialität des Literarischen  
in Hochmittelalter und früher Neuzeit. 2. Bde. Baden-Baden, 2006–2007 .....

*M.Yu. Paramonova*

A HISTORY OF THE MIDDLE AGES WRITTEN BY A GLOBALIZATION  
ERA HISTORIAN .....

*Borgolte M.* Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und  
der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 nach Christus. München, 2006 .....

SUMMARIES.....

SOURCES OF ILLUSTRATIONS.....

Научное издание

**ОДИССЕЙ**

**Человек в истории  
2007**

Путешествие  
как историко-культурный  
феномен

*Утверждено к печати  
Ученым советом*

*Института всеобщей истории  
Российской академии наук*

Завевающая редакцией *Н.Л. Петрова*  
Редактор *Л.М. Орлова-Гимон*  
Художник *Ю.И. Духовская*  
Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*  
Технический редактор *Т.П. Резникова*  
Корректор  
Подписано к печати  
Формат 60 × 90<sup>1/16</sup>. Гарнитура Таймс  
Печать офсетная  
Усл.печ.л. Усл.кр.-отт. Уч.-изд.л.  
Тираж экз. Тип. зак.  
Заказное

Издательство «Наука»  
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: [secret@naukaran.ru](mailto:secret@naukaran.ru)  
[www.naukaran.ru](http://www.naukaran.ru)

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ГУП «Типография «Наука»  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12