

УДК 94  
ББК 63.3(0)  
О-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, НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,  
ВЯЧ.ВС. ИВАНОВ, ЖАК ЛЕ ГОФФ, Ж.-К. ШМИТТ,  
О.Г. ЭКСЛЕ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук Т.Н. ДЖАКСОН,  
доктор исторических наук В.Я. ПЕТРУХИН

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

**2008** : Script/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в  
Средние века и раннее Новое время / [гл. ред. А.О. Чубарьян]. – 2008. –  
483 с. – ISBN 978-5-02-036740-1.

Юбилейный двадцатый выпуск альманаха “Одиссей” открывается разделом, посвященным анализу трансформаций, которые происходят с устной традицией в ситуации конфликта и взаимодействия с традицией письменной, в частности в условиях билингвизма при переводе с одного языка на другой и в эпоху книгопечатания, когда печатное слово начинает проникать в сферу устного и наоборот. Другие разделы сборника посвящены сравнительным исследованиям, истории представлений о времени, социальной истории, проблемам анализа словесных и визуальных образов в культуре. Публикация номера – текст гомилии блаженного Августина на один из стихов 120-го псалма. Традиционно значительное место уделено рецензиям и обзорам новой литературы.

Для историков, историков культуры, студентов, специалистов-гуманитариев и более широкого круга читателей.

Темплан 2009-И-238

ISBN 978-5-02-036740-1

- © Институт всеобщей истории РАН, 2008
- © Лучицкая С.И., составление, 2008
- © Коллектив авторов, 2008
- © Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, оформление), 1989 (год основания), 2008
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2008

## К ЧИТАТЕЛЮ

Дорогой читатель!

Чтобы наш ежегодник мог лучше соответствовать Вашим интересам и ожиданиям, мы хотели бы задать Вам ряд вопросов. Заполнение анкеты не займет у Вас много времени. Пожалуйста, пришлите ответы на адрес: [odysseus1989@mail.ru](mailto:odysseus1989@mail.ru) в виде текстового файла или непосредственно в тексте сообщения. Вопросы при этом можно обозначать римскими цифрами, кодированные ответы – арабскими (при необходимости можно дать несколько ответов). Объем развернутых ответов не ограничен: мы будем рады узнать Ваше мнение.

I. Чем Вы занимаетесь?

- 1 – учитесь в школе;
- 2 – учитесь в вузе/аспирантуре;
- 3 – преподаете;
- 4 – исследовательской деятельностью;
- 5 – другое (что именно?).

II. Какова Ваша специальность?

III. Где Вы живете? (название населенного пункта)

IV. С каждым ли номером “Одиссея” Вы знакомитесь?

- 1 – с каждым;
- 2 – с теми, которые удается получить;
- 3 – только с теми, где заявлены материалы, заинтересовавшие Вас;
- 4 – другое (что именно?).

V. Какие из прочитанных Вами статей в “Одиссее” запомнились Вам:

- 1 – как интересные (чем?);
- 2 – как разочаровывающие (чем?).

VI. Какие материалы Вы хотели бы видеть на страницах “Одиссея”?

- 1 – назовите несколько фамилий авторов;
- 2 – назовите тематическую или проблемную область;
- 3 – назовите методологические направления, которые Вас особенно интересуют.

VII. Как Вы считаете, что отражает “Одиссей”:

- 1 – современное состояние исторической антропологии;
- 2 – представления редакции об исторической антропологии;
- 3 – различные направления исторических исследований;
- 4 – другое (что именно?).

VIII. Назовите, пожалуйста, другие периодические издания по гуманитарным наукам, которые Вы более или менее регулярно читаете.

IX. Приветствовали бы Вы появление веб-сайта “Одиссея”?

- 1 – да, мне было бы удобнее знакомиться с “Одиссеем” в виде электронного издания;
- 2 – да, если бы там публиковались материалы, не вошедшие в “бумажное” издание (дискуссионный форум, читательская почта и т.п.);
- 3 – нет, мне не кажется нужным такой сайт;
- 4 – другое (что именно?).

Большое спасибо, Ваши ответы будут очень полезны нам – и всем читателям “Одиссея”!

*Редколлегия*

# SCRIPT/ORALIA: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИЙ В СРЕДНИЕ ВЕКА И РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ\*

---

*С.И. Лучицкая*

## ВВЕДЕНИЕ\*\*

Идея нашего круглого стола заключалась в том, чтобы изучить взаимодействие устных и письменных коммуникаций в Средние века и раннее Новое время, реконструировать механизмы перехода из устной традиции в письменную.

Как известно, исследование устной традиции является важнейшей проблемой в целом ряде социальных наук – фольклористике, литературоведении, истории<sup>1</sup>. Но подходы к изучению этой проблематики до сих пор остаются замкнутыми в рамки отдельных дисциплин. Так, практически не было диалога между историками, с одной стороны, и филологами, литературоведами, специалистами по фольклору – с другой<sup>2</sup>. Изучая взаимодействие устной и письменной традиций, мы стремились сопоставить различные методы и применить междисциплинарный подход, рассматривая проблему на примере разных периодов и регионов и не ограничиваясь лишь рамками средневековой Европы. Наша задача состояла в том, чтобы заключить новый альянс с такими науками, как фольклористика, литературоведение, и проверить их методы на историческом материале. Таким образом, междисциплинарные подходы выстраивались вокруг одной области гуманитарного знания – исторической дисциплины. Ее же собственное отношение к устной традиции, как мы знаем, претерпело длительную эволюцию.

В самом деле, историки XIX в. с недоверием относились к устной традиции. С их точки зрения, письменные источники более надежны

---

\* Подготовка к изданию настоящего выпуска “Одиссея” осуществлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 05-001-514а).

\*\* Теме “Взаимодействие устной и письменной традиций в средневековой литературе” была посвящена конференция ИВИ РАН (февраль 2007 г.) и международный проект “Traditions orale et écrite dans les pratiques de lecture: l’analyse de la littérature médiévale”, поддержанный Домом наук о Человеке (Maison des Sciences de l’Homme) в 2006 г. Часть публикуемых в этом разделе статей была подготовлена в рамках этого проекта. Итоги исследования подведены в специальном отчете. См.: [http://www.piea-ipas.msh-paris.fr/rapports\\_pdf/LOUTSCHITSKAYA\\_RESUME\\_WEB.pdf](http://www.piea-ipas.msh-paris.fr/rapports_pdf/LOUTSCHITSKAYA_RESUME_WEB.pdf).

по сравнению с устными. Вот, например, что можно прочитать в знаменитом труде Ш. Ланглуа и Ш. Сеньобоса “Введение в историю”: “Само понятие устной традиции предполагает непрерывное искажение, так что наука будет всегда иметь дело только с письменными текстами. У историков нет законного основания поступать иначе, по крайней мере, когда речь идет о том, чтобы установить отдельный факт. Стало быть, надо искать в письменных документах происходящие из устной традиции утверждения с тем, чтобы относиться к ним с подозрением”<sup>3</sup>.

В отличие от своих предшественников, историки XX в. посвятили устной культуре свои исследования и осуществили настоящее открытие средневековой устной традиции и ее специфического характера. Труды М. Клэнчи в Англии, П. Зюмтора во Франции, М. Рихтера в Германии, А.Я. Гуревича в России<sup>4</sup> показали, что средневековое общество, как и всякое традиционное общество, было пронизано влиянием устной традиции, и не только потому, что большинство населения оставалось неграмотным, а письменность была явлением скорее маргинальным, но в первую очередь потому, что устные коммуникации господствовали над письменными<sup>5</sup>. Это обстоятельство накладывало сильнейший отпечаток на все сферы общественного бытия.

Как выяснилось, существенным признаком устной культуры была особая роль памяти – ведь в бесписьменном обществе устная традиция опиралась преимущественно на память. Структура и объем памяти средневекового человека радикально отличались от памяти члена общества, в котором доминируют письменные коммуникации. Ю.М. Лотман указывал на две формы коллективной памяти – устную и письменную<sup>6</sup>. В письменной культуре память ориентирована на запоминание исключительных событий и умножение числа текстов. Для нее характерен акцент на причинно-следственных связях и обостренное внимание к истории. В отличие от письменной, устная культура ориентирована на повторное воспроизведение текстов, раз и навсегда данных, роль мнемонических символов в ней играют обычай и ритуал. Широко используемые в этих процедурах жесты, символические объекты нередко приобретали сакральное и магическое значение<sup>7</sup>. Человек устной традиции, как считается, в большей степени связан с магической сферой, чем человек письменной культуры.

Медиевисты также подчеркивали значение устной традиции в практиках чтения. Одной из первых статей на эту тему мы обязаны Р. Кросби, обратившей внимание на ту роль, которое чтение вслух играло в античном и средневековом обществах<sup>8</sup>. Как известно, большинство населения имело доступ к письменной традиции лишь посредством устной, – слушали чаще, чем читали, изустно передавали

письменные тексты<sup>9</sup>, и чтение часто было лишь условием запоминания и воспроизведения наизусть уже знакомых текстов<sup>10</sup>. Историки обнаружили различные способы восприятия текстов в средневековом обществе: посредством прослушивания, чтения или смешанным способом<sup>11</sup>.

Наконец, был поставлен вопрос о том, в какой степени устная традиция влияет на известную клишированность и стереотипность языка, повторяемость литературных моделей и топосов<sup>12</sup>.

Изучая устную традицию в исторических памятниках, исследователи сталкиваются с целым рядом проблем. В самом деле, выявить следы устной традиции в средневековых источниках не так-то просто, ведь устные свидетельства дошли до нас лишь в письменной форме, и потому справедливым кажется утверждение Григория Великого: «Сказанное нами уходит, написанное же остается»<sup>13</sup>. Таким образом, у нас нет прямого доступа к устной традиции. Не случайно многие историки ставили под сомнение саму возможность изучать устную культуру Средневековья<sup>14</sup>. Исследование устной традиции и устных высказываний на основе того, что дошло до нас в письменных текстах, действительно представляется проблематичным. Однако именно эта проблема находилась в поле зрения многих участников круглого стола: что же происходит с устной традицией при ее фиксации в письменном виде, каковы формы пересечения и расхождения устной и письменной традиций? На этот вопрос по-разному, применяя различные методы исследования, попытались ответить в своих статьях А.В. Топорков и М.И. Василенко.

Другая проблема, с которой неизбежно сталкиваются медиевисты при изучении устной традиции, связана с особой лингвистической ситуацией в средневековом обществе. Как считается, это общество характеризовалось билингвизмом: говорили на народных языках, а писали на латыни, которая была языком авторитета (*auctoritas*)<sup>15</sup>. Эта ситуация побудила историков размышлять о разного рода дихотомиях, – таких, как ученая культура – народная культура<sup>16</sup>, оппозициях *litteratus–illitteratus*<sup>17</sup>, при этом билингвизму приписывали социальный характер<sup>18</sup>. Такие ситуации, связанные с существованием двух и более языков ученой традиции, с одной стороны, и народных – с другой, – рассматриваются в статьях М.-К. Вароль и Г.А. Поповой, посвященных средневековой Испании.

Изучая формы взаимодействия устной и письменной традиций, мы, конечно, не могли обойти вниманием вопрос о том, как воздействовало изобретение книгопечатания на соотношение коммуникаций в обществе: как оно повлияло на способы чтения и как изменило литературные конвенции и отношения между автором и читателем. Этого вопроса так или иначе касались в своих статьях А.А. Котомина, С.И. Лучицкая.

Наконец, исследование взаимодействия письменной и устной традиций, механизмов перехода из одной традиции в другую предполагает нарративный анализ текстов, изучение различного рода риторических элементов (цитат, прямой речи, словесных формул) и включения их в тексты через посредство устной и письменной традиций. Такой подход к изучению темы *script/oralia* представлен в статьях О.И. Тогоевой, М.-К. Вароль.

В заключение отметим, что исследование устной традиции занимало огромное место в творчестве А.Я. Гуревича – основателя “Одиссея” и на протяжении десятков лет его бессменного главного редактора. Он одним из первых обратил внимание на проблему соотношения письменной и устной традиций в средневековой культуре и пытался найти подходы к ее решению в своих многочисленных статьях и исследованиях<sup>19</sup>.

<sup>1</sup> Так, проблема соотношения устной и письменной культур, взаимодействия и взаимовлияния фольклорной (устной) и книжной (письменной) традиций принадлежит к числу наиболее сложных и актуальных в современной фольклористике. О степени ее разработанности см.: *Неклюдов С.Ю.* О слове устном и книжном // *Живая старина.* 1994. № 2. С. 2–3; *Костюхин Е.А.* Литература и судьба фольклора // Там же. С. 5–7.

<sup>2</sup> Как известно, изучение роли устной традиции в литературных памятниках породило в литературоведении новое направление, связанное с изучением устной литературы. По этой тематике во Франции издается специальный журнал “*Cahiers de littérature orale*”. П. Зюмтор неоднократно подчеркивал значение антропологического подхода для исследования средневековой литературы. Знакомство ученого, в частности, с африканской устной литературой оказалось чрезвычайно важно для его исследований взаимодействия устной и письменной традиций в средневековых памятниках. См.: *Zumthor P.* Introduction à la littérature orale. P., 1983; *Idem.* La lettre et la voix. De la “littérature” médiévale. P., 1987. Антропологический подход в целом обогатил литературоведение.

<sup>3</sup> “La tradition orale est par sa notion une altération continue: aussi dans les sciences constituées, n’acceptera-t-on jamais que la transmission écrite. Les historiens n’ont pas de motif avouable de procéder autrement, tout au moins lorsqu’il s’agit d’établir un fait particulier. Il faut, donc, rechercher dans les documents écrits les affirmations venues par tradition orale pour les tenir en suspicion”. – *Langlois Ch., Seignobos Ch.* Introduction aux études historiques. P., 1899. P. 15.

<sup>4</sup> *Clanchy M.* From Memory to Written Record. England, 1066–1307. Oxford, 1993; *Zumthor P.* La lettre et la voix; *Richter M.* The Oral Tradition in the Middle Ages. Turnhout, 1999 (Typologie des sources du Moyen âge occidental; fasc. 71); *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

<sup>5</sup> *Гуревич А.Я.* Указ. соч. С. 19–20.

<sup>6</sup> *Лотман Ю.М.* Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости / Под ред. Б.А. Успенского. М., 1987. С. 5–7.

<sup>7</sup> См.: *Clanchy M.* From Memory to Written Record. P. 209.

- <sup>8</sup> См.: *Crosby R.* Oral Delivery in the Middle Ages // *Speculum*. 1936. Vol. XI. P. 88–108. См. также: *Chaytor H.* From Script to Print. Cambridge, 1945.
- <sup>9</sup> Книга М. Банниара открыла новые перспективы в изучении взаимодействия устной и письменной коммуникаций в раннее Средневековье. См.: *Banniard M.* Viva Vox. Communication écrite et communication orale du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> ss. en Occident latin. P., 1992. В более широком плане проблему взаимодействия “устного” и “письменного” трактует в своей известной книге Дж. Гуди. См.: *Goody J.* The Interface between the written and the oral. Cambridge, 1983.
- <sup>10</sup> См.: *Stock B.* Listening to the text. Baltimore, 1990; *Chartier R.* Lectures et lecteurs dans la France d’Ancien Régime. P., 1987.
- <sup>11</sup> *Green D.H.* Medieval Listening and Reading. The Primary Reception of German Literature, 800–1300. Cambridge, 1996. Как писал А.Я. Гуревич, “в этой культуре доминировали тексты произносимые, а не читаемые, воспринимаемые на слух, а не зрительно. Средневековые авторы зачастую обращались к слушателям, а не к читателям”: *Гуревич А.Я.* Избранные труды. Средневековый мир. М., 1999. Т. 2. С. 41. М. МакЛюэн говорит о том, что “бесписьменной культуре присуща тирания слуха над зрением”. См.: *МакЛюэн М.* Галактика Гуттенберга. Сотворение человека печатной культуры. М., 2004. С. 42.
- <sup>12</sup> Известные американские фольклористы М. Пэрри и А.Б. Лорд, изучавшие югославский фольклор и творчество гусяров с целью лучше понять гомеровский эпос, рассматривали повторяемость различных словесных формул и традиционных тем как определяющую черту устной поэзии и существенный признак устной традиции. См.: *Lord A.B.* The Singer of tales / Pref. by H. Levin. Cambridge, 1960; *Serbo-Croatian heroic poems: epics from Bihać, Cazin and Kulen Vakuf* / Collected by M. Parry, A.B. Lord and D.E. Bynum. N.Y., 1993.
- <sup>13</sup> “Quod loquimur transit, quod scribimus permanet” – *Gregorius Magnus*. *Moralia in Job*, XXXIII // *Patrologiae latinae cursus completus*. Т. 76. Col. 672.
- <sup>14</sup> См. об этом: *Richter M.* Die Entdeckung der Oralität // *Götz H.-W.* Die Aktualität des Mittelalters. Bochum, 2002. S. 273–285.
- <sup>15</sup> Любой средневековый источник является, таким образом, результатом этого “транспонирования” реалий и понятий, перевода с народного языка на латынь. См. об этом: *Bloch M.* La société féodale. P., 1968. P. 122–123. См. также: *Гуревич А.Я.* Язык исторического источника и социальная действительность: билингвизм в средневековой Европе // Сб. статей по вторичным моделирующим системам / Под ред. Ю.М. Лотмана. Тарту, 1973. С. 73–75.
- <sup>16</sup> А.Я. Гуревич говорил о “парадоксе средневековой народной культуры”, который «порождается встречей, пересечением народной культуры с культурой “ученых”, образованных людей, взаимодействием фольклорной традиции с официальной церковной традицией» (Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 13).
- <sup>17</sup> *Grundmann H.* Litteratus-illitteratus. Die Wandlung einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter // *Archiv für Kulturgeschichte*. Bd. 40. 1958. S. 1–65.
- <sup>18</sup> Именно такого мнения придерживался А.Я. Гуревич: «На смену языковым различиям между “римлянами” и германцами приходила противоположность аристократической латыни и народных языков, на несколько столетий определившая лингвистическую ситуацию в католическом мире». См.: *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 62. Гетерогенная лингвистическая ситуация, для которой характерно сосуществование нескольких языков, типична и для Древней Руси. См.: *Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.).



М., 1994. С. 4: “Языковая ситуация Московской Руси в специальных лингвистических терминах должна быть определена не как ситуация церковнославянско-русского двуязычия в строгом терминологическом смысле этого слова, а как ситуация церковнославянско-русской диглоссии”.

<sup>19</sup> См., например: *Гуревич А.Я.* Язык исторического источника. С. 73–75; *Он же.* Устная и письменная культура средневековья: два “крестьянских видения” конца XII – начала XIII в. // *Известия АН СССР. Серия литературы и языка.* 1982. Т. 41, № 4. С. 348–358.

*А.Л. Топорков*

## МАГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ В УСТНЫХ И РУКОПИСНЫХ ТРАДИЦИЯХ РОССИИ XVII–XVIII вв.\*

В России середины XIX – начала XX в. к заговорам обращались параллельно исследователи древнерусской литературы и исследователи фольклора. В лице таких ученых, как Ф.И. Буслаев, А.А. Потебня и А.Н. Веселовский, эти роли счастливым образом сочетались друг с другом<sup>1</sup>. До сих пор сохраняют свою актуальность работы, посвященные апокрифическим, или “неканоническим”, молитвам и их соотношению с заговорами<sup>2</sup>. Однако в настоящее время в отечественной науке вербальной магией занимаются главным образом фольклористы. Научные достижения второй половины XIX – начала XX в. в значительной степени остаются невостребованными.

Для западной науки характерен устойчивый интерес к старой рукописной традиции заговоров, и это неудивительно для таких стран, как, например, Германия и Англия, в которых первые фиксации магических текстов относятся к периоду Средневековья<sup>3</sup>. В России известны отдельные записи заговоров в берестяных грамотах и в приписках к старинным рукописям, но все же массовая фиксация магических текстов началась только во второй четверти XVII в., значительно позже, чем в Западной и Центральной Европе.

Во многих русских заговорах книжные по своему происхождению черты сочетаются с фольклорными. Это создает такую оптическую иллюзию, когда “наивные” исследователи воспринимают тексты как исключительно фольклорные или подвергшиеся лишь незначительному книжному влиянию, а исследователи более искушенные усматривают в них же искаженные фрагменты книжных молитв, в большей или меньшей степени подвергшиеся фольклоризации. Если западная традиция исследования заговоров связана главным образом со второй тенденцией, то в отечественной гуманитаристике последних десятилетий безусловно преобладает первая. Весьма характерно, что классическая книга финского исследователя Вильо Мансикки, изданная в 1909 г. на немецком языке и посвященная книжным источникам русских заговоров, до сих пор остается на Западе одним из основных источников сведений о русских магических текстах и практически неизвестна в России<sup>4</sup>.

Живое бытование заговоров на Западе в основном прекратилось уже несколько веков назад<sup>5</sup>, в то время как у восточных славян тра-

---

\* Работа выполнена при поддержке программы Отделения историко-филологических наук РАН “Русская культура в мировой истории”, направление “Русский фольклор в ближайшем этническом окружении”.

диция магического слова, несмотря на преследования со стороны государства, сохранилась до нашего времени. Это еще одна из причин того, что в России заговорами занимаются в основном фольклористы, в то время как на Западе – исследователи средневековой литературы и истории.

Благодаря архивным разысканиям и публикациям в последние годы в научный оборот введено большое количество русских заговоров XVII–XVIII вв. из различных рукописных сборников и следственных дел о колдовстве<sup>6</sup>. Выявлены также материалы, касающиеся социального функционирования магических текстов: их письменной фиксации, хранения, передачи, устного бытования и т.д.<sup>7</sup> Естественно, что осмысление этих данных потребует какого-то времени и усилий специалистов разного профиля: историков, этнографов, фольклористов, археографов, филологов.

Новые материалы не только велики в количественном отношении, но и весьма разнообразны в жанровом, функциональном, структурном отношении. Магические тексты существовали в неоднородном и многомерном социальном пространстве: к ним прибегали люди, относящиеся к разным половозрастным и социальным группам – клирики и миряне, мужчины и женщины, жители деревень и городов, крестьяне, посадские и служивые. Рукописные сборники заговоров часто составляли и хранили люди, сведущие в богослужебной литературе и в то же время близкие фольклорной культуре, в частности сельские и городские священники<sup>8</sup>.

Заговоры бытовали наряду с каноническими и неканоническими молитвами, литургическими формулами, заклинательными формулами церковного и нецерковного происхождения, проклятиями, бранью. Магическая словесность представляла собой сложно организованный континуум, который в целом структурировался двумя основными противопоставлениями: “письменное – устное” и “церковное – светское”. При этом мы видим, с одной стороны, довольно ясное противопоставление на полюсах и “перетекание” форм в центральной зоне. Не всегда можно сказать, имеем ли мы дело с заговорами или с молитвами, с записями устных текстов или с копиями текстов рукописных, возникли ли тексты в данной местности или переведены с других языков и т.д. Тем более трудно сказать, как именно воспринимались эти тексты людьми, которые ими пользовались, переписывали и хранили в виде рукописей. По-видимому, многие из них искренне считали заговоры вполне допустимым средством лечения от болезней и воздействия на окружающий мир и не видели какой-то принципиальной разницы между заговорами, неканоническими и даже каноническими молитвами<sup>9</sup>. Нужно также учитывать, что в требники и часословы включались спорадически такие молитвы, которые близки заговорам<sup>10</sup>.

Говоря о соотношении устных и рукописных текстов, следует прежде всего выделить два аспекта. Первый можно условно назвать технологическим, а второй – социокультурным. В первом случае речь пойдет о письменной фиксации текста как технической операции, закрепляющей его на определенном материальном носителе. Фиксация устного заговора могла произойти в нескольких ситуациях. Во-первых, в том случае, если кто-то по тем или иным причинам решил записать его по памяти или под диктовку, например чтобы перенять чужой текст и самому им пользоваться, или для того, чтобы его не позабыть, или для того, чтобы со временем передать его одному из своих родственников или постороннему человеку. Большое количество таких устных заговоров имеется в Олонецком сборнике второй четверти XVII в., который в этом отношении (как и во многих других) занимает исключительное положение в русской магической традиции<sup>11</sup>. Во-вторых, если знаток устных текстов попал в руки правосудия, то он сообщал свой репертуар при дознании; в таком случае мы находим записи заговоров в составе следственных материалов.

Письменная традиция, с одной стороны, дает устным текстам единственный шанс сохраниться в неизменном виде, а с другой – накладывает на наши знания об устной традиции жесткие ограничения. Нам известно только то, что стало достоянием письма. Много это или мало, какая часть той вербальной магии, которая существовала в России XVII–XVIII вв., дошла до нашего времени, – можно строить об этом предположения. Но очевидно, что это далеко не всё.

В социокультурном аспекте важно то, что письменная фиксация магических текстов наложила существенный отпечаток на их структуру, содержание и способы социального функционирования. Многие из дошедших до нас текстов находились в сложных отношениях с категориями устности и письменности. Дело в том, что сборники заговоров (охотничьи, пастушеские, воинские, социальной направленности и др.) функционировали параллельно в двух регистрах – как амулеты, которые следовало носить с собой, и как тексты, которые следовало читать, чтобы придать им действенность. Использовать список в качестве амулета могли и грамотный человек, и неграмотный, однако грамотный мог еще дополнительно и прочитать его.

Характерной чертой заговорных сборников является то, что наряду с текстами заговоров в них имеются краткие инструкции, поясняющие, как именно их использовать. Например, в заговорах от вражеского оружия, как правило, говорится, что носить их нужно, зашив в одежду, в месте чистом. Характерно также то, что в рамках сборников объединены тексты сходного содержания, причем некоторые из них могли функционировать и самостоятельно. В связи с этим не всегда просто определить, с чем именно имеет дело исследо-

ватель: с единым текстом, составленным из большего или меньшего числа фрагментов, или с несколькими разными текстами, объединенными в рамках одного сборника. Не всегда также ясно и то, как отделить один текст от другого. Такая проблема, в частности, существует при исследовании сборников воинских, пастушеских, социальных заговоров.

Причины массового переписывания магических текстов и их широкого распространения во многом объясняются социальными условиями их функционирования. Так, например, на Русском Севере пастух должен был иметь “отпуск”\*, чтобы нормально пасти скот, получать за работу более высокую плату, восприниматься сельским сообществом как “знающий” человек; “отпуск” давал объяснительную модель, которая позволяла пастуху найти выход из критических ситуаций, например, в случае пропажи домашнего скота<sup>12</sup>.

Копирование заговорных сборников для их последующей продажи было, по-видимому, довольно прибыльным делом<sup>13</sup>. Можно думать, что фольклорные представления о том, что кое-где в прошлом существовали специальные школы “чернокнижников”, в своих истоках опираются именно на такие ситуации<sup>14</sup>. Практика корыстного переписывания заговоров сохранялась и в XIX в. Примечательна в этом отношении личность некоего Г.Д. Книголюбова, пробавлявшегося в середине XIX в. копированием и продажей рукописей в Москве<sup>15</sup>. Творчество Григория Книголюбова имело счастливую судьбу. Около тридцати из перелицованных или сочиненных им текстов было включено в известную книгу “Русский народ”, изданную неким М. Забылиным<sup>16</sup>. Благодаря многочисленным репринтным переизданиям этой книги “поделки” Г.Д. Книголюбова распространились ныне в сотнях тысяч экземпляров, о чем сам основатель “рукописографии” (как он выражался) не мог и мечтать.

Но вернемся в XVII в. Наряду с текстами устными, лишь спорадически фиксировавшимися на письме, и текстами, бытовавшими параллельно в двух регистрах – устном и письменном, существовали и такие, в которых основной акцент делался не на содержании, а на способе написания и характере материального носителя. Например, слова писали на хлебе, яблоке, просфоре, которые потом следовало съесть; писали кровью на лбу потерпевшего. Для подобных записей могли использовать литургические формулы, буквы под титлами (причем трудно сказать, могли ли их расшифровать), слова типа

---

\* Отпуском называли обряд, который предполагал заключение договора между пастухом и сверхъестественными силами и согласно которому последние берут на себя обязанность выпаса и защиты стада, в то время как пастух обязуется соблюдать ряд запретов в течение всего пастбищного периода. Отпуском называли также рукописный заговор, который использовался пастухом в обряде первого выгона скота (*примеч. ред.*).

“абракадабры”. Эта традиция письменной магии была широко известна с древности на Ближнем Востоке, в Византии, в средневековой Европе. В России XVII–XVIII вв. она представлена главным образом в лечебниках<sup>17</sup>.

Одна из характерных черт русской заговорной традиции – тесное взаимодействие заговоров и молитв, канонических и неканонических<sup>18</sup>. Многие магические тексты XVII–XVIII вв. представляют собой промежуточное образование между заговором и молитвой. По своему происхождению это могут быть либо апокрифические молитвы, которые подверглись переделке в духе фольклора, либо устные заговоры, которые подверглись книжному влиянию<sup>19</sup>. Сближение заговора с молитвой проявлялось в использовании инициальных и заключительных молитвенных формул (“Господи, благослови, отче”, “Во имя Отца и Сына и Святого Духа”, “Отныне, присно и во веки веков”, “Аминь” и др.), во введении в текстовое пространство таких персонажей, как Христос, Богородица и святые, которым дана сила побеждать зло и болезни. Магическое слово подчас вкладывалось в уста сакральных персонажей.

Использование молитвы (как правило, неканонической) в качестве рукописного оберега широко известно и в мире восточного, и в мире западного христианства. В разное время Россия получила от своих соседей такие тексты, как “Епистолия о неделе”, “Послание царя Авгаря”, “Молитва Киприана”, “Сон Богородицы”, “Молитва от трясовицы” и др. Для этих текстов характерна двучастная структура: в первой части излагается содержание легенды, а во второй даются рекомендации относительно того, как нужно хранить и использовать список молитвы.

Во многих апокрифических молитвах высказывается просьба о том, чтобы Господь помог их владельцам, например: “Сохрани, Господи, и помилуй, и защити раба Божия имярек, а хто носит сию молитву на себе”<sup>20</sup>. Встречаются прямые указания на то, что рукописные тексты должны помогать даже неграмотным, которые не могут сами прочитать их: “Аще хто в грамоте не умиеть, оне бы носили сию молитву на себе, и он не боится лихие порчи и злаго человека”<sup>21</sup>.

В глазах грамотной, полуграмотной и вовсе неграмотной паствы XVII–XVIII вв. на магические рукописи могли проецироваться образы божественных книг, известные в христианской литературе (в частности, в Апокалипсисе) и в иконографии, а также представления о книгах, используемых в богослужебной практике (Евангелие, требник, часослов и др.). В апокрифической молитве от змей апостол Павел получает заклинание от змей в книге, которую ему вручает во сне архангел Михаил<sup>22</sup>. В “Епистолии о неделе” и “Стихе о Голубиной книге” сообщается, что их текст был получен в письме или в священной книге, которая упала с неба.

В историко-литературном отношении большой интерес представляет “Молитва от трясовицы”, которая восходит к древним ближневосточным текстам, призванным уберечь ребенка и роженицу от женского демона. Для нашей темы важно то, что “Молитва от трясовицы” бытовала как в устной форме, так и в виде рукописи, которую больной носил как амулет или священник читал над больным.

Наибольшей популярностью в России пользовался “Сон Богородицы”, известный в нескольких жанровых модификациях: неканонической молитвы, духовного стиха и заговора (каждая модификация представлена и в устном исполнении, и в рукописной фиксации). В заключительной части молитвы подробно излагаются те случаи, в которых она может быть полезна: в пути, при беременности и тяжелых родах, на суде и перед лицом власти и т.д.<sup>23</sup>

Высокий авторитет Богородицы, особое значение эпизодов Рождества, распятия и Воскресения Христа, которые фигурируют в тексте, композиционное совершенство повествования, отсутствие каких-либо явных еретических моментов, корреляция с иконографией Успения Богородицы – все это способствовало широкой популярности “Сна Богородицы”, который дошел до нас в сотнях списков конца XVII – XX в. Если неискушенные носители традиции, по-видимому, не видели особой разницы между “Сном Богородицы” и церковными молитвами, то представители церкви и государства, наоборот, высказывали особое недовольство по отношению к “Сну Богородицы” именно из-за его сходства с обычными молитвами<sup>24</sup>.

Хотя такие тексты, как “Епистолия о неделе”, “Молитва Киприана”, “Сон Богородицы”, “Молитва от трясовицы”, “Молитва от кровотечения” (с упоминанием библейского царя Ахава), “Молитва ко властям” (с формулой чудесного огораживания) и многие другие по своему происхождению связаны с миром церковной книжности, они встречаются подчас в тех же рукописных сборниках, что и фольклорные заговоры.

Чтобы конкретизировать наши наблюдения, приведем пример, иллюстрирующий взаимодействие рукописных и устных, церковных и фольклорных традиций. Речь пойдет о магическом использовании начального стиха Евангелия от Иоанна.

“В начале было Слово...” На протяжении многих веков церковная магия, одобряемая и внедряемая христианством, сочеталась с магией бытовой, имеющей внецерковный характер<sup>25</sup>. Хорошо известны такие явления, как гадание по Псалтыри или другим книгам Библии, чтение псалмов с закликательными целями, включение отдельных стихов или словосочетаний Библии в состав заклинаний, благословений и заговоров.

В ряду христианских текстов, используемых в магии, особое место занимает Евангелие от Иоанна и особенно его начальный стих. Последний широко использовался в России как магическое средство от разных болезней. Например, в русском лечебнике 1670-х годов рекомендуется такое “лечение” от лихорадки или малярии: «Аще на комь будет трясовица, писать на просфире, разрезать на три части. На первой части написать: “Искони бе слово”, на второй части: “И слово бе к Богу”, на третьей части: “И Бог бе слово”, и постяся день един, а ясти в вечере первую часть да ковшик пива выпить, да дай три милостины по силе, а по другой день тако ж сотвори, а в третий день тако же, а опроче того ни пить ни ясти»<sup>26</sup>. Здесь хорошо видно, как магическая традиция обращается с каноническим христианским текстом: она придает ему материальный характер и делает объектом ритуальных манипуляций, призванных достичь конкретного результата – излечиться от болезни. Сакральной формулу пишут на просфире, которую после этого съедают, т.е. в плане метафорическом как бы поглощают сам сакральный текст. Кстати, библейская метафора “вкушаемого” слова была вполне актуальной в России XVII в.<sup>27</sup> Учитывая содержание этой формулы, можно думать, что поедание просфоры символизировало также обращение ко временам первотворения (*Искони бе слово*), апелляцию к божеству (*И слово бе к Богу*) и даже поедание самого божества (*И Бог бе слово*), т.е. аналог Евхаристии. Напомним, что просфора “носит имя и название Христа, как агнца закалаемого”<sup>28</sup>. “Печать на просфире изображает крест, который напечатлевается на всех просфорах с прибавлением слов, означающих победу Христову: *Ис. Хр. ника*”<sup>29</sup>.

Аналогичное средство от “трясовицы” имеется в лечебнике, который был конфискован в 1732 г. в Петербурге; впрочем здесь же предлагался и другой вариант: писать текст не на просфире, а на долях чеснока: “Написати на трех однозубцах на чесноке, на первом: *Исконе бе слово*, на втором: *Слове бе к Богу*, на третьем: *И Бог бе слово*”<sup>30</sup>. В лечебнике XVII в., составленном на территории Литовской Руси, инициальная формула Евангелия от Иоанна рекомендуется как средство от змеиного укуса; на чем именно следует ее писать, здесь не указано: «Иже вкусит змия человека, сие слова напиши: “Искони бе слово, и слово бе от бога, и бог бе слово, и тым вся быша без него не быть нечто ж”. И дай ему зьясти»<sup>31</sup>.

В севернорусской рукописи начала XIX в. формулу “В начале бе слово...” предлагали “говорить от родимцу младенцу”<sup>32</sup>. Однако чаще к ней прибегали все-таки как к средству от лихорадки. Например, в середине XIX в. из Саратовской губернии сообщали такой “Заговор от лихорадки”: “Берут три корки хлеба и на первой пишут: *в начале бе слово*; на второй: *и слово бе к Богу*; на третьей: *и Бог бе слово*. Все это больной должен съесть”<sup>33</sup>. В аналогичном сообщении из



Белоруссии уточняется, что больному лихорадкой нужно давать на утренней заре корку хлеба, на которой написано: “Ва імя Атца і Сына і Святога Духа. Амінь. У начале бе Слова, і Слова бе к Боху, і Бох бе Слова”<sup>34</sup>. В Воронежской губернии слова из Евангелия писали на клочке бумажки следующим образом:

+  
В начале бе Слово и  
+ Слово бе к Богу, и Бог +  
бе Слово.  
+

Потом ее сжигали и пили пепел с благовещенскою водою<sup>35</sup>.

В севернорусских заговорах фрагменты Евангелия от Иоанна входят в состав композиции из заговоров и молитв, например, заговор от лихорадки начинается с чтения молитвы “Да воскреснет Бог”; далее следует: “В начале бе слово и слово бе к Богу и Бог бе слово. Сей бе искони Богу, вся тем быша, и без ничтоже бысть, еже бысть”; после этого – похвала кресту: “Крест хранитель всея вселенныя...” и т.д.<sup>36</sup> В свадебном обереге формуле из Евангелия от Иоанна предшествует фрагмент о кресте: “...со крестом станем, со крестом пойдем и печатаемся печатью, сим честным и животворящим крестом, и крестом ся ограждаем... Искони бе слово и слово бе у Бога и Бог бе слово, плоть бысть и вся тим быша (3-жды), Христос с нами устави ся вчера, днесь той же и вовеки (трижды)”<sup>37</sup>.

В сборнике начала XIX в. некоего дьякона по имени Петр из Тотемского уезда Вологодской губернии за заговорами, помещенными в первой части рукописи, следует фрагмент из Евангелия от Иоанна. Публикатор рукописи Н.Н. Виноградов отмечал: «После этой молитвы-заговора следует написанное сполна Евангелие, читаемое в первый день Пасхи, на литургии (1-е зачало от Иоанна, гл. I, ст. 1–16). Текст написан довольно правильно, с небольшими сравнительно искажениями. Вслед за текстом замечание: “Читать с конца”. Это указывает на то, что данный текст играл роль заговора. Многие церковные молитвы, прочитанные с конца в известное время и с известными обрядами, обладают, по мнению “ведунов”, страшною силою. Еще большую силу имеют различные части пасхальной обедни и заутрени, прочитанные на 1-й день Пасхи в церкви с конца, причем делающий заклинания должен быть без креста»<sup>38</sup>.

Магическое использование первого стиха Евангелия от Иоанна известно также у южных славян. Одно из наиболее ранних свидетельств находим в хорватском глаголическом амулете конца XIV – начала XV в., опубликованном Марией Пантелич. Амулет включает 11 пронумерованных текстов, среди которых большинство связаны с так называемой Сисиниевой молитвой. В 10-м тексте вслед за перечислением трех королей (Гашпар, Балдазар, Мельхиор) приводится

инициальная формула Евангелия от Иоанна в следующем виде: “Н(гъст)ь љ(lově)къ створень bis(i) iskonі бѣ sl(o)vo. Н(гъст)ь љ(lově)къ створень bis(i) і sl(o)vo бѣ u Boga. + Н(гъст)ь љlověкъ створень bis(i) і Во(g)ь бѣ sl(o)vo. + Н(гъст)ь љ(lově)къ створень bis(i) і se бѣ is’konі u Boga”<sup>39</sup>. Под номером 11 в амулете помещена молитва при трудных родах, которая завершается словами “iskonі бѣ sl(o)vo”<sup>40</sup>. Со слов “Искони бѣ Слово и Слово бѣ къ Богу и Богъ бѣ Слово и сї бѣ искони отъ Бога. Въ име Отца и Сина и Светаго Дюуха” начинается апокрифическая молитва от “нежита” в рукописи XVI в. из Савина монастыря близ г. Херцегнови на далматинском побережье<sup>41</sup>.

Начало и другие фрагменты Евангелия от Иоанна широко использовались с магическими целями в Чехии. В качестве средства от лихорадки носили на груди написанное на пергамене Евангелие от Иоанна<sup>42</sup>. Желая получить большой урожай пшеницы, человек зажигал освещенную свечку, выходил на середину поля и читал первую главу того же Евангелия<sup>43</sup>. Чтобы спастись от непогоды, завидев тучи, падали на колени и крестили их со словами “И слово стало плотию и обитало с нами” (Ин. 1: 14)<sup>44</sup>. Чтобы выиграть в лотерею, советовали в течение девяти дней читать Евангелие от Иоанна (“В начале было Слово” и т.д.), затем 9 раз “Отче наш”, “Богородице дево, радуйся” и “Верую”, а в конце – текст специальной молитвы<sup>45</sup>.

Свидетельства такого рода многочисленны и за пределами славянского ареала. В средневековой Германии при лихорадке “предписывалось читать Пролог из Евангелия от Иоанна, затем произносилась специальная формула заклѣтия, в которой именем Креста, на котором был распят Иисус Христос, от нее требовали покинуть свою жертву, угрожая ей при этом преследованиями со стороны Ангела”<sup>46</sup>. В Англии Евангелие от Иоанна фигурирует в деле так называемого “билсонского мальчика” (1620 г.): “Предполагалось, что дьявол, поразивший мальчика, вызывал у него припадки при чтении первого стиха первой главы Евангелия от Иоанна”<sup>47</sup>. Английский знахарь Ричард Уолтон обычно давал своим клиентам кусок пергамена, на котором написано начало 1-й главы Евангелия от Иоанна и некоторые другие фрагменты Библии, а также “многие священные имена, принадлежащие Богу и его святым ангелам”<sup>48</sup>. Согласно Реджинальду Скотту, в Англии XVII в. Евангелие от Иоанна считалось эффективным средством от воров<sup>49</sup>.

Впрочем, сакральные формулы могли использовать не только против демонов, но и для общения с ними. Так, например, во время процесса над Жанной де Бриг и Масет де Рюйи в Париже (1390–1391 гг.) Масет «призналась, что вызывала Люцифера и что с этой целью трижды прочитывала вслух Евангелие от Иоанна (вероятно, первый стих), “Отче наш” и “Аве Марія”»<sup>50</sup>.

И в западном, и в восточном христианстве 1-я глава Евангелия от Иоанна широко использовалась в экзорцизмах<sup>51</sup>. Поскольку магические функции приписывались началу Евангелия от Иоанна и католиками, и православными, можно предполагать, что такая практика предшествовала разделению церквей. Один из коптских папирусов содержит текст “апокрифического письма царя Авгаря к Христу, а также первые слова из всех четырех Евангелий...”<sup>52</sup>

Особая роль 1-й главы Евангелия от Иоанна связана с его символической значимостью, общеизвестностью и включенностью в важнейшие для христианина литургические ситуации. Хотя в составе Библии Евангелие от Иоанна идет четвертым, после Евангелий от Матфея, Марка и Луки, Евангелия-апракос, которыми пользовались обычно при церковной службе, начинались с первой главы Евангелия от Иоанна, читавшейся в пасхальное воскресенье (стихи 1–17; так называемое *первое зачало*). Прихожанин не только мог слышать 1-й стих в церкви, но и видеть его написанным на иконе: на раскрытой странице в книге, которую держит в руках Иоанн Богослов.

Евангелие от Иоанна занимает особое место в Новом Завете и существенно отличается по своему содержанию от трех других, так называемых синоптических Евангелий<sup>53</sup>. По церковному преданию, Иоанн написал свое Евангелие в Эфесе в конце I в. н.э., в глубокой старости, уже после того как были созданы Евангелия от Матфея, Марка и Луки. «Имея в лице апостола Иоанна одного из ближайших свидетелей и очевидцев “служения Слова”, христиане Эфеса стали просить его, чтобы он описал им земную жизнь Христа Спасителя. Когда они принесли Иоанну книги первых трех евангелистов, то он похвалил их за истинность и правдивость повествования, но нашел, что в них много опущено весьма важного. При повествовании о Христе, пришедшем во плоти, необходимо говорить о Его Божестве, так как иначе люди с течением времени начнут судить и думать о Христе лишь по тому, каким он являлся в земной жизни. Евангелие от Иоанна начинается поэтому с изложения не человеческой стороны в жизни Христа, а именно божественной стороны – с указания на то, что воплотившийся Христос есть Слово изначальное, то самое, которое “в начале было у Бога” и само “было Бог”, тот Логос, чрез который произошло все существующее»<sup>54</sup>.

Для библейского учения о Слове основополагающий характер имеет описание творения мира в Книге Бытия: “И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. (...) И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. (...) И сказал Бог: да будет твердь посреди воды... (...) И назвал Бог твердь небом” (Быт. 1: 3, 5, 6, 8); ср. также: “Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его – все воинство их. (...) Да боится Господа вся земля; да трепещут перед ним все, живущие во вселенной, Ибо Он сказал, – и сделалось; Он повелел, – и явилось” (Пс. 32: 6, 8–9).

Значимость Слова иногда передается его олицетворением, “параллельно с олицетворением Премудрости Божией и Духа Божия. Так происходит и со Словом откровения... и в особенности со Словом действенным, исполняющим повеления Божии...”<sup>55</sup>

В Новом Завете именно Иоанн Богослов “открывает нам последнюю тайну Слова Божия, приближая ее самым тесным образом к тайне Самого Иисуса, Сына Божия. (...) Как Слово, Иисус, следовательно, существовал превечно в Боге и Он Сам был Бог (Ин. 1.1 сл). Он был тем созидающим Словом, через которое все начало быть... тем просвещающим Словом, которое светило во тьме мира, чтобы принести людям откровение Бога... От начала Ветхого Завета Он уже проявлял Себя тайно, как Слово действия и откровения. Но в конечном счете, в конце времен это Слово открыто вошло в историю, став плотию...”<sup>56</sup>

Некоторые ученые предполагают, что Евангелие от Иоанна испытало влияние гностиков, а его начало именуют “поэмой о Слове-Логосе – посреднике между Богом и мирозданием”<sup>57</sup>. Как бы то ни было, начальный стих Евангелия от Иоанна – один из самых глубокомысленных в Библии. На протяжении христианской истории он многократно цитировался, обсуждался и становился предметом полемики.

Обратим также внимание на то, что в славянском переводе этот стих представляет собой идеально организованную симметрическую структуру, своего рода магический квадрат. Приведем его с условной разбивкой на колонны:

Искони<sup>58</sup> бѣ<sup>59</sup> слово,  
и слово бѣ оу Бога<sup>60</sup>,  
и Богъ бѣ слово...

Обозначим лексемы “искони” как 1, “бѣ” – как 2, “Слово” – 3, “оу Бога”/“Богъ” – как 4. В соответствии с концепцией матричного построения фрагмент можно представить в виде тройки троек и поместить в таблицу из трех строк и трех столбцов<sup>61</sup>:

1	2	3
3	2	4
4	2	3

Принцип троичности соблюден здесь идеально: и по горизонтали, и по вертикали. Формула включает три синтаксических периода, связанных друг с другом отношениями грамматического и семантического параллелизма; каждый из периодов в свою очередь включает три полнозначных слова. При этом трижды повторяются глагол “бѣ” в одной и той же центральной позиции и существительное “Слово”.

Первый период связан с вторым подхватом: первый завершается лексемой “слово”, второй с нее же начинается. Аналогичным образом второй колон завершается существительным “Бог” и с него же начинается третий колон. Второй и третий колоны совпадают друг с другом по набору полнозначных лексем; отличается только порядок их следования и падежная форма слова “Бог”.

В плане богословском троичность соотносится с учением о божественной Троице; в плане магическом она подсказывает способы использования надписи: разрезать просфору на три части и на каждой написать по одному предложению; есть просфору в течение трех дней и т.д. Особая эффективность текста обусловлена тем, что он и сам посвящен слову, и представляет собой совокупность слов. Имя Христа в тексте хотя и не названо, но именно он подразумевается под Словом.

Подведем некоторые итоги.

1. В России XVII–XVIII вв. устные, фольклорные по своему происхождению, магические тексты сосуществовали с текстами рукописными, имеющими книжное происхождение (так называемые неканонические или апокрифические молитвы). При этом, с одной стороны, книжные тексты переходили в устное бытование и “вращались” в плоть фольклорной традиции, а с другой – фольклор фиксировался на письме, что сопровождалось его обработкой в духе книжной традиции. Благодаря этим процессам сформировалось большое количество текстов, сочетающих в себе черты письменной, церковно-христианской традиции и традиции устной, фольклорной, связанной с внецерковными пластами словесности.

2. Невозможность локализовать заговоры в какой-то одной зоне культуры (устной или письменной, светской или церковной) отражает их неопределенный статус, многообразие в структурно-содержательном и функциональном отношениях, сложные корреляции на одном полюсе – с миром церковной книжности и литургики, а на другом – с бытовой магией и фольклором.

3. Для социального функционирования вербальной магии важную роль сыграло то, что один и тот же текст могли использовать и грамотные люди, и неграмотные (ношение рукописи-амулета, участие в лечебном ритуале в качестве пациента).

4. В текстах неканонических молитв заложен принцип мультипликации текстов: указание на то, что их переписывание и распространение является богоугодным делом; условно можно назвать его “принципом святого письма”<sup>62</sup>. Учитывая, что до нашего времени дошла небольшая часть этого рукописного наследия, можно только строить предположения о том, что оно представляло собой в

количественном отношении. Вероятно, счет шел на многие тысячи текстов.

5. Обратившись к евангельской формуле “В начале было слово...”, мы убедились в том, что в России ее использовали как средство от лихорадки, от укуса змеи, от родимца; писали на просфоре, на корках хлеба, на долях чеснока; включали в состав молитв и заговоров от лихорадки и свадебных оберегов. На первый взгляд, такое функционирование сакральной формулы может показаться чем-то случайным или маргинальным, свойственным народной культуре. Однако в этом случае (как и во многих других) явление, известное у русских, имеет широкие параллели в культуре других народов Европы и является частью общехристианского наследия.

<sup>1</sup> Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке. М., 1997. С. 304–310.

<sup>2</sup> Порфирьев И.Я. Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки // Труды Четвертого археологического съезда. Казань, 1891. Т. 2. 3-я паг. С. 1–24; Алмазов А.И. К истории молитв на разные случаи. (Заметки и памятники). Одесса, 1896; Он же. Врачевальные молитвы: К материалам и исследованиям по истории рукописного Требника. Одесса, 1900; Он же. Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры. (К истории византийской отреченной письменности). Одесса, 1901; Яцимирский А.И. К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Изв. Отд. рус. языка и словесности Имп. Академии наук. 1913. Т. 18, № 3. С. 1–102; Т. 18, № 4. С. 16–126.

<sup>3</sup> Топорова Т.В. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.

<sup>4</sup> Mansikka V.J. Über russische Zaubersprüche mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsinki, 1909 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae; Ser. B. T. 1).

<sup>5</sup> Заговоры современных неоязычников представляют собой особое явление, которое лишь косвенно соотносено со старыми текстами.

<sup>6</sup> Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.

<sup>7</sup> Михайлова Т.В. Колдовские дела второй половины XVIII века // Историческая психология и ментальность. СПб., 1999. С. 297–323; Лавров А.С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000; Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. М., 2003. Из более ранних работ следует отметить публикацию большей части так называемого Олонецкого сборника второй четверти XVII в. (Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 481–512) и книг Е.Н. Елеонской “К изучению заговора и колдовства в России” (1917) и “Сельскохозяйственная магия” (1929) (см. переизд.: Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов. М., 1994. С. 99–178).

<sup>8</sup> Лавров А.С. Указ. соч. С. 123–127; Михайлова Т.В. Представители духовного сословия в колдовских процессах второй половины XVIII в. // Вестник молодых ученых. Исторические науки. СПб., 2000. С. 31–40; Смилянская Е.Б. Волшеб-

- ники. С. 119–141; *Райан В.Ф.* Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России: пер. с англ. М., 2006. С. 52, примеч. 37.
- <sup>9</sup> *Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в истории России / Пер. с англ. А.Л. Топоркова и З.Н. Исидоровой. М., 2004. С. 84–109.
- <sup>10</sup> *Розанов С.* Народные заговоры в церковных Требниках (К истории быта и мысли) // Сб. ст. в честь акад. А.И. Соболевского. Л., 1928. С. 30–35.
- <sup>11</sup> *Топорков А.Л.* Олонецкий сборник заговоров как памятник народной культуры XVII века // Вестник Российского государственного научного фонда. 2003. № 1. С. 148–155.
- <sup>12</sup> *Бобров А.Г., Финченко А.Е.* Рукописный “отпуск” в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII – начало XX в.) // Русский Север. Л., 1986. С. 135–164.
- <sup>13</sup> *Смилянская Е.Б.* Волшебники. С. 113–117.
- <sup>14</sup> *Логонов К.К.* Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III Международной конференции “Рябининские чтения–90”). Петрозаводск, 2000. С. 182.
- <sup>15</sup> *Топорков А.Л.* О рукописи Г.Д. Книголюбова // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подгот. А.Л. Топорков, Т.Г. Иванова, Л.П. Лаптева, Е.Е. Левкиевская. М., 2002. С. 352–358.
- <sup>16</sup> *Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным.* М., 1880.
- <sup>17</sup> *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005. С. 309–311.
- <sup>18</sup> Из последних работ о соотношении заговоров и молитв отметим: *Шнитер М.* Молитва и магия. София, 2001; *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002. С. 196–202; *Она же.* Народные молитвы и апокрифические тексты как обереги // Живая старина. 2002. № 4. С. 23–25; *Белова О.В., Левкиевская Е.Е.* Молитва // Славянские древности: Энциклопедический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 276–280.
- <sup>19</sup> Так, например, основной тип заговоров на власть имущих восходит к определенному кругу неканонических молитв (*Топорков А.Л.* Заговоры... С. 183–209).
- <sup>20</sup> *Великоустюжский сборник XVII в. (Предисловие и публикация А.А. Турилова, А.В. Чернецова) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков.* М., 2002. С. 213 (2-я четв. XVII в.).
- <sup>21</sup> Там же. С. 212.
- <sup>22</sup> *Казан-Тарковская М.Д.* Древнерусские врачевальные молитвы от укуса змеи // Труды Отдела древнерусской литературы. 1993. Т. 46. С. 289.
- <sup>23</sup> *Соболева Л.С.* Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета “Сон Богородицы” // Устная и рукописная традиции. Екатеринбург, 2000. С. 222–224.
- <sup>24</sup> *Райан В.Ф.* Указ. соч. С. 427.
- <sup>25</sup> *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 279–308.
- <sup>26</sup> Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва). Ф. 310 (В.М. Ундольский). № 696. Л. 122–122 об., № 60.
- <sup>27</sup> *Полякова С.В.* “Всякого добра добрейша суть книжное поучение” (Об усвоении Аввакумом метафоры съедания слова) // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 188–190.
- <sup>28</sup> *Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский.* Новая скрижаль, или Объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных. М., 1999. С. 98.

- <sup>29</sup> Там же. С. 94.
- <sup>30</sup> *Смилянская Е.Б.* Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII в. (Публикация Е.Б. Смилянской) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 130.
- <sup>31</sup> Редкие источники по истории России / [Текст подгот. Л.Н. Пушкарёв]. М., 1977. Вып. 1. С. 105.
- <sup>32</sup> *Срезневский Вс.* Отчет Отделению русского языка и словесности Имп. Академии Наук о поездке в Вологодскую губернию. (Май–июнь 1901 года) // Изв. Отделения русского языка и словесности Имп. Академии Наук. 1902. Т. 7. Кн. 4. С. 245.
- <sup>33</sup> Предрассудки и поверья крестьян в Петровском уезде Саратовской губернии // Отечественные записки. 1848. Т. 56, № 2, отд. VIII. С. 206.
- <sup>34</sup> *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1. С. 173, № 8; перепечатка: Заомовы / Уклад., систэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992. С. 513, № 868, примеч.
- <sup>35</sup> *Селиванов А.В.* Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник. Воронеж, 1886. Т. 2. С. 90.
- <sup>36</sup> *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. М., 1878. Ч. 2 (Гр. Этногр. отд. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те; Т. 30; кн. 5; вып. 2). С. 205, № 42 (из старинной рукописи).
- <sup>37</sup> Там же. С. 149, № 11 (Холмогорский уезд; из старинной рукописи).
- <sup>38</sup> *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям). СПб., 1909. Вып. 2. С. 14.
- <sup>39</sup> *Pantelić M.* Hrvatskoglajoljski amulet tipa Sisin i Mihael // Slovo. Zagreb, 1973. Т. 23. S. 203.
- <sup>40</sup> Ibid.
- <sup>41</sup> *Kačzanovskij V.* Apokrifne molitve, gatanja i priče // Starine. Zagreb, 1881. Т. 13. S. 154, N 1 “з”.
- <sup>42</sup> *Вельмезова Е.В.* Чешские заговоры: Исследования и тексты. М., 2004. С. 103, № 75.
- <sup>43</sup> Там же. С. 180–182, № 259.
- <sup>44</sup> Там же. С. 221, № 340; см. также № 341, 347.
- <sup>45</sup> Там же. С. 176–178, № 252.
- <sup>46</sup> *Арнаутова Ю.Е.* Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004. С. 286–287.
- <sup>47</sup> *Роббинс Р.Х.* Энциклопедия колдовства и демонологии / Пер. с англ. М., 1995. С. 60.
- <sup>48</sup> *Davies D.* Cunning-Folk: Popular Magic in English History. L., 2003. P. 48.
- <sup>49</sup> *Scot R.* The Discovery of Witchcraft. L., 1972. P. 131.
- <sup>50</sup> *Рассел Дж.Б.* Колдовство и ведьмы в Средние века / Пер. с англ. А.М. Татлыбаева. СПб., 2001. С. 278.
- <sup>51</sup> *Роббинс Р.Х.* Указ. соч. С. 535.
- <sup>52</sup> *Бадж У.* Амулеты и суеверия. М., 2001. С. 116.
- <sup>53</sup> *Лопухин А.П.* Евангелие // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 512.
- <sup>54</sup> Там же. С. 514.
- <sup>55</sup> Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура и др. Пер. с 2-го франц. изд. Брюссель, 1990. Стб. 1051.
- <sup>56</sup> Там же. Стб. 1051.



- <sup>57</sup> Скогорев А.П. Раннехристианская апокрифика и религиозные искания поздней античной эпохи // Скогорев А.П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя: Исследования. Переводы. Комментарии. СПб., 2000. С. 44.
- <sup>58</sup> Варианты по древнейшим спискам славянского перевода Евангелия от Иоанна: *Въ началѣ, Въ начало* (Евангелие от Иоанна в славянской традиции / Изд. подгот. А.А. Алексеев и др. СПб., 1998. С. 3 (2-й паг.)).
- <sup>59</sup> Вариант: *бѣаше*.
- <sup>60</sup> Варианты: *отъ Бога, къ Богу*.
- <sup>61</sup> Об этой методике см.: *Спивак Д.Л.* Матричные построения в стиле “плетения словес” // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1996. Т. 49. С. 101.
- <sup>62</sup> *Панченко А.А.* “Магическое письмо”: к изучению магического фольклора // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 175–216; *Соболева Л.С.* Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета “Сон Богородицы” // Устная и рукописная традиции. Екатеринбург, 2000. С. 230.

*С.И. Лучицкая*

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИЙ В ХРОНИКАХ И CHANSONS DE GESTE ПЕРВОГО КРЕСТОВОГО ПОХОДА

В настоящей статье я попытаюсь исследовать влияние устной традиции на исторические и литературные памятники эпохи Первого крестового похода.

Предметом моего анализа будут несколько пассажей, встречающихся как в хрониках, так и эпическом цикле крестового похода и рисующих мусульманский мир. Историки называли их “вымышленными”, “фантастическими” и сомневались в их подлинности. Как писал Эмиль Брейе, “турки, которые изображены в этих пассажах, предстают совершенно легендарными персонажами: они почитают идолов, клянутся именами своих богов и называют халифа своим папой. Эти романтические отрывки скорее относятся к фольклору, нежели к истории; они демонстрируют нам представления христиан о мусульманах, и мы можем сблизить их с соответствующими пассажами из chansons de geste”<sup>1</sup>.

Именно такую задачу – сопоставить хроники и литературные произведения – я и ставлю в своем исследовании. Речь пойдет об упомянутых Э. Брейе пассажах, которые, как выясняется, встречаются не только в хрониках, но и в chansons de geste Первого цикла крестового похода. Это, например, беседы атабека Мосула Кербоги с его матерью, которая увещевает его не вступать в сражение с христианами (так называемые “пророчества Калабры”); рассказ о посольстве Шамс-ад-Даула, сына никейского султана, к персидскому султану; далее это рассказ о христианском пленнике Рейно де Поркэ, которого мусульмане пытались насильственно обратить в ислам, и, наконец, все эпизоды, в которых появляется Кербога, рассказывающий о своих будущих победах над христианами<sup>2</sup>. Перечисленные отрывки действительно представляют разительный контраст по сравнению с сухим и точным изложением событий в хрониках. В них можно найти те самые “признаки устности” (indices d’oralité), о которых писал в своих трудах один из самых авторитетных исследователей устной традиции в средневековой культуре Поль Зюмтор: в этих письменных текстах мы постоянно встречаемся с многочисленными диалогами и монологами<sup>3</sup>; герои в них часто говорят от первого лица, в повествовании употребляется настоящее время и прямая речь и т.д.<sup>4</sup> Эти пассажи встречаем прежде всего в латинских хрониках Первого крестового похода, записанных приблизительно в первой половине XII в.: так называемых “Деяниях франков”, хрониках Тудебода, Раймунда Ажильского,

Фульхерия Шартрского, Альберта Аахенского, Гвиберта Ножанского, Бодри Дейльского, Роберта Монаха и Рауля Канского<sup>5</sup>. С соответствующими отрывками из хроник я сравнивала пассажи из литературных произведений. В первую очередь речь идет об “Антиохийской песни”, сочиненной, по мнению литературоведов, около 1135 г. поэтом Ришаром Паломником и переделанной и записанной фламандским трувером Грэндором из Дуэ. Использовались и другие тексты – “Завоевание Иерусалима”, “Пленники”, – записанные приблизительно в конце XII в. и объединенные вместе с “Антиохийской песнью” в отдельную ветвь “Заморская жеста” во времена Третьего крестового похода<sup>6</sup>.

Взаимоотношения между всеми упомянутыми историческими и литературными памятниками крайне сложны и вызвали оживленную дискуссию среди эрудитов и историков еще в XIX в. Эти различия во мнениях до сих пор разделяют медиевистов. Суть дискуссии сводилась в общем к тому, чтобы выяснить, кто из хронистов или труверов у кого переписывал. Историки и литературоведы, изучавшие эти сюжеты, в основном ставили перед собой задачу установить черты сходства и различия между латинскими хрониками и литературными памятниками на старофранцузском языке. Внимательный анализ историографических дебатов неизбежно приводит к выводу, что вопрос о том, кто кого скопировал, решить практически невозможно<sup>7</sup>. Поиски первоначального источника, из которого могли заимствовать упомянутые фрагменты поэты и хронисты, вряд ли когда-нибудь приведут к успешному результату. Как мне представляется, есть лишь один выход из этого тупика – изменить саму точку зрения на проблему взаимовлияния эпоса и хронографии, отказаться от выяснения проблемы филиаций и заимствований и рассматривать взаимные связи эпоса и хроник в рамках широко обсуждаемой сегодня проблемы взаимодействия устной и письменной традиций.

Чтобы понять механизм взаимодействия между “письменным” и “устным”, я попытаюсь еще раз просмотреть упомянутые пассажи, общие для хроники и песен. Как полагают историки, наиболее очевидны совпадения между “Антиохийской песнью” (“*Chanson d’Antioche*”) и хрониками Петра Тудебода и Альберта Аахенского. Я также буду обращать основное внимание на эти две хроники и их связи с эпическим циклом.

## СПИСОК ДРЕВНИХ ПРАВИТЕЛЕЙ АНТИОХИИ

Начну с фантастического списка мусульманских правителей, который можно обнаружить как в “Антиохийской песни”, так и в хронике Петра Тудебода. В литературе вопрос ставится следующим образом: скопировал ли Тудебод “Антиохийскую песнь” или же, наоборот,

поэт переписал у хрониста<sup>8</sup>? Однако если мы сравним оба пассажа (см. прил. 1), мы воочию убедимся, до какой степени они различаются.

В самом деле, Тудебод перечисляет 74 имени мусульманских правителей – им соответствуют имена 38 королей, правивших древней Антиохией, о которых говорит трувер; причем есть всего лишь 10 сходных имен, встречающихся как в хронике, так и в песни (Rademons/Rodamus, Helias/Elyas, Brumandus/Brumans, Iudas Machabeus/Judas Macabeus, Antiochus/Antiochus, David/Davis, Salomon/Salemons, Pilatus/Pilates, Herodes/Erodes, Gafernus/Gaifiers). Большое число мусульманских правителей у Тудебода превратилось в королей, правивших древней Антиохией. Можно ли на этом основании утверждать, что “Антиохийская песнь” скопировала хронику? Едва ли. С другой стороны, подобное перечисление королей напоминает нам *chansons de geste* циклов Роланда и Гильома, так как в произведении этого жанра было традицией, как это отмечал еще П. Парис, упоминать имена всех вождей мусульманской армии перед рассказом о крупной битве<sup>9</sup>. Итак, для объяснения совпадений можно было бы предположить, что Тудебод плохо запомнил имена, услышанные им во время публичного чтения песни<sup>10</sup>.

#### ПОПЫТКА ОБРАЩЕНИЯ В ИСЛАМ КРЕСТОНОСЦА РЕЙНО ПОРКЭ

Другой пассаж находится во французской песни и в хрониках Петра Тудебода и Бодри Дейльского. Хронисты, как и трувер, рассказывают нам о подвигах и мученической смерти Рейно Поркэ, которого мусульмане пытались обратить в ислам<sup>11</sup>. И в песни, и в хронике мусульмане обещают Рейно в случае согласия сделать его эмиром и передать ему несметные богатства. Однако существуют некоторые расхождения между описаниями этого эпизода в хрониках и в “Антиохийской песни”. В песни эмир Антиохии Яги-Сиан (Garsion)<sup>12</sup> сначала узнает от своих воинов о доблестях Рейно, затем встречает его на поле битвы и предлагает ему обратиться в ислам, в то время как в хронике Яги-Сиан пытается обратить Рейно Порке в ислам уже после того, как тот был взят в плен мусульманами. У Петра Тудебода рыцарь Рейно в ответ на приглашение обратиться в ислам отказывается признать “мусульманских богов” и молится христианскому Богу, в то время как в “Антиохийской песни” Рейно еще и произносит хвалебную речь в адрес своего сеньора Бозмунда Тарентского и обещает ему передать завоеванные им земли (см. прил. 2).

Эти черты сходства между песней и хрониками побудили ученых выдвинуть гипотезу о плагиате: они полагают, что либо трувер мог переписать у хрониста, либо, наоборот, – хронист у трувера<sup>13</sup>.

Однако, как я постараюсь далее показать, параллели можно выявить не только между хрониками и песнями Первого цикла крестового похода, но и между хрониками и традиционными *chansons de geste* из циклов Роланда и Гильома, в которых часто говорится о предложениях мусульман христианам обратиться в ислам, предложениях, подкрепляемых часто обещаниями материальных богатств<sup>14</sup>. Можно отметить и другие черты сходства между хрониками и более древними *chansons de geste*<sup>15</sup>.

Как песнь, так и хроники рассказывают о попытке Яги-Сиана (Garsion) обменять Рейно на своего племянника, находившегося в плену у христиан<sup>16</sup>. В “Антиохийской песни”, как и в хронике Тудебоды, говорится о том, как однажды Гарсион (Garsion) вывел Рейно на крепостные стены перед взорами крестоносцев и приказал ему молить своих товарищей выкупить его из плена. Рейно возмущенно отказался от предложения эмира и призвал крестоносцев вычеркнуть его из списка живущих и продолжать осаждать город. Здесь пассажи из хроники и песни весьма сходны (см. прил. 3).

После этого, согласно Тудебоду и другим хронистам, Яги-Сиан в бешенстве велел отрубить рыцарю голову и приговорил к сожжению на костре много других христианских пленников. Тудебод подробно описывает страдания пленников, которые погибают смертью истинных христианских мучеников. В песни же их смерть не описана. С другой стороны, в “Антиохийской песни”, в отличие от хроники, детально описываются муки, которым подвергли самого Рейно: жестокие сарацины схватили Рейно и распростерли его крестом на доске, затем ему отрубили ноги и руки, горящим углем и зажженной серой, а затем еще и расплавленным свинцом жгли ему суставы, и т.д.<sup>17</sup> (см. прил. 4).

Есть и другие расхождения между песнью и хроникой: в отличие от “Антиохийской песни” Тудебод не рассказывает нам об обстоятельствах, при которых Рейно был взят в плен<sup>18</sup>, и ни слова не говорит о реакции крестоносцев на весть о смерти Рейно, в то время как в “Антиохийской песни” об этом много говорится<sup>19</sup>. Приведенные примеры побуждают нас сомневаться в том, что поэт буквально скопировал хронику.

Чтобы закончить анализ этого фрагмента<sup>20</sup>, сделаю последнее замечание. Начиная рассказ о Рейно, трувер немного забегает вперед, сообщая о судьбе христианского пленника<sup>21</sup>, т.е. использует так называемый пролепс – стилистическую фигуру, при помощи которой упоминаются события, которые произойдут позже. Использование этого приема, как и другого, сходного с ним, – аналепса, с помощью которого рассказчик *возвращается* к событиям, уже имевшим место, – рассматривается как один из признаков устности<sup>22</sup>. В случае с рассказом о Рейно Поркэ создается впечатление, что речь идет о пас-

саже, легко узнаваемом аудиторией, пассаже, который уже слышали и неоднократно воспроизводили, благодаря чему он запоминался. Совсем не случайно, что этот эпизод вошел в так называемую “Историю Антиохии” (“L’Estoire d’Antioche”) – версию хроники Первого крестового похода на старофранцузском языке<sup>23</sup>. История о рыцаре Рейно стала также своего рода “примером” (exemplum) и потому цитируется в собрании Этьена Бурбонского<sup>24</sup>. П. Парис справедливо полагал, что священник Петр Тудебод, возможно, желал превратить свой рассказ о крестовом походе в некое собрание легенд для широкого круга крестоносцев, и эти легенды циркулировали в их армии<sup>25</sup>.

### ПОСОЛЬСТВО ШАМС-АД-ДАУЛА

Другой фрагмент<sup>26</sup>, который можно обнаружить как в “Антиохийской песни”, так и в хрониках – прежде всего у Альберта Аахенского и Фульхерия Шартрского<sup>27</sup>, – рассказывает о посольстве Шамс-ад-Даула (Sansadoine)<sup>28</sup>, сына Яги-Сиана (Garsion). В обоих текстах мусульмане вскоре после поражения под Антиохией созывают совет, на котором Яги-Сиан (Garsion) дает своему сыну Шамс-ад-Даулу письма для персидского султана, в которых перечислены имена побежденных вождей мусульманской армии<sup>29</sup>, а в “Антиохийской песни” еще и прилагает к ним половину своей бороды в качестве верительной грамоты. В латинской хронике и песни этот эпизод описывается весьма сходным образом (см. прил. 5).

Но есть и различия. В хронике Альберта Аахенского Яги-Сиан дает поручение вести переговоры никейскому султану Кылыч-Арслану (Сулейману, Soliman), который присутствует на совете в Антиохии. В песни Сулейман (Soliman) прибывает к султану из Никеи вместе с 40 турками уже после того, как там появился Шамс-ад-Даул<sup>30</sup>.

Действие происходит в столице султана городе Sarmosane<sup>31</sup>. Султан раскинул свою палатку неподалеку от цветущего фруктового сада. В этот день сарацины собрались для почитания идола Магомета, висящего в воздухе и поддерживаемого четырьмя магнитами. Прибытие Шамс-ад-Даула (Sansadoine) вносит сумятицу в мирную церемонию. Он опрокидывает идол Магомета на землю. Возмущенные сарацины чуть не убивают сына антиохийского эмира<sup>32</sup>. Затем Сулейман (Soliman) произносит речь. Как в “Антиохийской песни”, так и в хронике Альберта Аахенского Сулейман (Soliman) демонстрирует свой гнев и отчаяние, вырывая волосы из бороды и повествуя о поражении мусульман под Никеей. Этот эпизод и в хронике, и в песни передается сходным образом (см. прил. 6).

Обратим внимание на то, как передает Альберт Аахенский этот эпизод. “Сулейман (Solimannus), – пишет хронист, – рассказал все по

порядку очень подробно, а что касается тех сведений, которые он не мог передать словами (*viva voce*), он сослался на письма, которые вручил султану” (*Solimannus... omnem rem ex ordine retulit, quodque viva voce non poterat, literarum assertione memorabat* [курсив мой. – С.Л.])<sup>33</sup>.

В этом отрывке мы можем отметить, что хронист акцентирует устную (*viva voce*) передачу вестей султану. Согласно Альберту Аахенскому, никейский эмир, рассказывая о поражении мусульман, опирается и на письменные послания (*literarum assertione*), чтобы документально подтвердить то, что он рассказывал по памяти (*memorabat*). Как кажется, этот фантастический пассаж, описывающий мусульманский мир, больше сообщает нам о способах коммуникации в средневековом западном обществе, чем о реальных событиях, которые происходили в лагере сарацин. Речь Кылыч-Арслана в хронике Альберта Аахенского, как и Сулеймана (*Soliman*) в “Антиохийской песни”, воспринимается аудиторией со скепсисом, особенно Кербогой, который хвалится своими мнимыми победами над христианами около Цивито и клянется одержать легкую победу над христианами (см. прил. 7).

В каждом из текстов сохранился ответ Кылыч-Арслана (*Soliman*) Кербоге (*Corbaran*), в котором он говорит о том, что побежденные были всего лишь “бедными жалкими паломниками” (см. прил. 8).

Затем Сулейман (*Solimannus*) в хронике Альберта Аахенского, а в “Антиохийской песни” – Шамс-ад-Даул (*Sansadoine*) – вынимают письма, скрепленные печатью Яги-Сиана (“*les vraies enseignes*”) и перечисляющие имена побежденных мусульманских вождей, и при виде этих бесспорных доказательств сарацины приходят в отчаяние (см. прил. 9). После этого султан Персии посылает письма мусульманским правителям, сообщая им печальные новости<sup>34</sup>.

Описания всех этих эпизодов в хрониках и песни обнаруживают поразительное сходство. Вопрос о том, откуда происходит эпизод, кто у кого переписал, вызвал оживленную дискуссию историков<sup>35</sup>. Близкое сходство хроники с песней давало историкам основание предположить, что Альберт Аахенский черпал информацию из песни, а значит следует говорить о влиянии песни на хронику. Как же обстоит дело с другими эпизодами?

## ОБРАЗ КЕРБОГИ В ХРОНИКЕ И ЭПОСЕ КРЕСТОВОГО ПОХОДА

В рассказах хронистов и трувера о посольстве Шамс-ад-Даула впервые появляется эмир Кербога<sup>36</sup>. Все рассказы хронистов о нем – плод фантазии, их единственная цель – подчеркнуть гордыню атабека Мосула. Именно он не верит словам Шамс-ад-Даула (*Sansadoine*) и хвастливо заявляет о своих предстоящих победах над христианами.

Вот что нам рассказывают хронисты (Аноним, Петр Тудебод, Гвиберт Ножанский и др.)<sup>37</sup>. Вскоре после посольства Шамс-ад-Даула турки, желавшие посмеяться над франками, приносят Кербоге покрытый ржавчиной меч, безобразный деревянный лук и сломанное копьё, которые они похитили у бедных христианских паломников. Согласно Петру Тудебоду, они говорят: “Вот оружие, которое франки принесли сюда, чтобы сражаться с нами”. Кербога, рассмеявшись, объявляет во всеуслышание: “Вот блестящее боевое оружие, которое христиане принесли в Азию, чтобы сражаться с нами! С помощью этого оружия они, самодовольные, надеются отбросить нас за пределы Хорасана...” и т.д.<sup>38</sup> Почти те же самые слова он произносит в “Антиохийской песни”<sup>39</sup>. Черты сходства между песней и хрониками, особенно хроникой Роберта Монаха, бросаются в глаза (см. прил. 10).

Затем Кербога призывает своего секретаря и диктует ему несколько писем, которые он отправляет в Хорасан<sup>40</sup>. Согласно Анониму, Петру Тудебоду, Бодри Дейльскому, Гвиберту Ножанскому и Гийому Тирскому<sup>41</sup>, он советует мусульманам предаваться сладострастию с целью производить на свет детей, способных одолеть христиан в доблестном бою<sup>42</sup>. Он передает им оружие, которое он якобы отобрал у войска франков. Эмир хвастается тем, что запер всех франков в стенах цитадели Антиохии. “Все они у меня в руках, – говорит он, – и я либо подвергну их казни, либо отправлю в Хорасан в плен...”<sup>43</sup> В “Антиохийской песни” также речь идет о письме<sup>44</sup>, в котором Кербога обещает покорить царственный город Антиохию, Сирию, Грецию, Болгарию и подчинить власти султана всех вассалов Апулии и Калабрии<sup>45</sup>. В хрониках, как и в песни, Кербога хвастливо заявляет о своих будущих победах и произносит надменные речи. Эти черты сходства между песней и хрониками очевидны (см. прил. 11).

Гордыня эмира проявляется в полной мере в другой описанной в песни воображаемой сцене<sup>46</sup>, призванной показать, что гордыня мусульман очень быстро сменяется страхом и смущением. Деяния франков (“*Gesta Francorum*”) и Петр Тудебод ничего не сообщают об этой сцене, но зато поэма подтверждается свидетельствами двух очевидцев – Раймунда Ажильского<sup>47</sup> и Фульхерия Шартрского<sup>48</sup>, – а также Рауля Канского<sup>49</sup>. Вот этот эпизод. Кербога играет в шахматы. Узнав, что христиане готовятся к бою, он призывает своего лазутчика Мирдалина (Амидалиса), который сообщает ему сведения о франкском войске. Между персонажами хроники завязывается оживленный диалог.

“Что же это такое? Не ты ли сказал мне, что франки малочисленны и не придут с нами сражаться?” – спрашивает Кербога. И Мирдалин отвечает: “Я не говорил тебе, что они не придут сражать-



ся; но погоди, я посмотрю на них и скажу тебе, трудно ли будет тебе их победить”<sup>50</sup>. Затем, увидев приближающуюся многочисленную армию христиан, он говорит: “Конечно, убить их можно, но обратиться в бегство – нельзя”<sup>51</sup>. Тогда Кербога задает еще один вопрос: “Нельзя ли их прогнать?” И Мирдалин отвечает: “Нет, они не отступят ни на шаг, даже если все язычество на них набросится”<sup>52</sup>.

Затем Кербога при виде тщательно вооруженной армии франков раскаивается в том, что отверг предложение Петра Отшельника устроить поединок между двумя воинами, и поручает Мирдалину опять предложить это христианам от своего имени<sup>53</sup>. Совпадения в описании этого эпизода между хрониками и песнями существенны, но все же они не имеют буквального характера, так что мы имеем дело с весьма странным “плагиатом” (см. прил. 12).

В отношении этих эпизодов между историками и литературоведами также разгорелся спор. Немецкий историк В. Тьедо полагал, что этот отрывок был заимствован Фюльхерием Шартрским из начальной версии “Антиохийской песни”<sup>54</sup>. Вместе с тем, как отмечали другие историки, эпизод с шахматной партией приводится и у Рауля Канского и Раймунда Ажильского<sup>55</sup>. Быть может, по этой причине С. Дюпарк-Киок, признавая, что обе версии – в хрониках и песни – достаточно различны, пришла к выводу о том, что *ad hoc* речь идет уже не о плагиате<sup>56</sup>.

К тому же черты сходства можно обнаружить не только между хрониками и *chansons de geste* цикла крестового похода, но и традиционными героическими песнями цикла Роланда и Гильома. Обуреваемый гордыней Кербога ведет себя в этих сценах подобно тому, как ведут себя мусульмане в традиционных песнях этих циклов<sup>57</sup>. Во французской эпопее сарацины, как и в хрониках Первого крестового похода Кербога, до такой степени презирают своего противника, что отбрасывают как ложную любую информацию о его военном превосходстве<sup>58</sup>. Итак, воображаемые сцены хроник, связанные с историческим персонажем Кербогой, могут быть сопоставлены и с более ранней литературной традицией.

### “ПРОРОЧЕСТВА КАЛАБРЫ”

Теперь обратимся к последнему эпизоду, общему для хроник и песен и повествующему о встрече Кербоги и его матери<sup>59</sup>. Очень подробно о нем рассказывает “Антиохийская песнь”. Этот сюжет можно также обнаружить в хрониках (Анонима, Тудебода, Роберта Монаха и Гвиберта Ножанского), но не у Альберта Аахенского.

Итак, хронисты выводят на сцену мать Кербоги, сведущую в астрологии и магии. Она пытается уговорить своего сына не давать

сражения христианам. Она убеждает его в том, что он еще не испытал храбрость христиан и что безрассудно выступать против их Бога, который одержал верх над фараоном в Черном море<sup>60</sup>. Она предсказывает поражение мусульман и даже смерть Кербоги: “Будь уверен, – говорит она ему, – что не пройдет и года, как ты найдешь свою погибель”<sup>61</sup>. Она сообщает ему, что около ста лет назад из языческих писаний узнали о том, что христианский народ соберется войной против мусульман и все “языческие расы покорятся” христианам<sup>62</sup>. Лишь одно неизвестно – “исполнится ли это предсказание скоро или в отдаленном будущем”<sup>63</sup>. “Однако, – говорит она, – некоторые наши люди считают, что время это скоро придет, потому что эти предсказания и знаки, наблюдаемые на небесах, возвещают скорый конец света”<sup>64</sup>. Все же языческий правитель Кербога сомневается в превосходстве христиан над мусульманами: “Разве Боэмунд и Танкред боги?... Не едят ли они по 2000 коров и 40000 свиней за завтрак?” – ехидно спрашивает он. “Сын дражайший, – отвечает мать, – Боэмунд и Танкред смертны, как и все прочие, но Бог их нежно любит и дарует им военное превосходство над всеми прочими”<sup>65</sup> и т.д.

В “Антиохийской песни” мать Кербоги появляется три раза. Первый раз в Олиферне (так в героическом эпосе крестового похода называется резиденция Кербоги), после битвы при Цивито, в которой были разбиты христиане, – чтобы повидать своего сына и рассказать ему о христианских пленниках – Ришаре де Шомоне, Бодуэне Бовэ и др., которым Кербога предложил обратиться в ислам и которые, по словам Калабры, как-нибудь окажут ему огромную услугу<sup>66</sup>.

Второй раз она приходит на собрание сарацин в Мекке. Поэт говорит, что ей 140 лет, и изображает ее сведущей в движении небесных тел. Благодаря своему пророческому дару она способна предсказать грядущую победу христиан, о чем собирается поведать сыну. Описания этой сцены в “Антиохийской песни” и хрониках (например, у Гвиберта Ножанского) поразительным образом совпадают (прил. 13).

Однако именно тот пассаж “Антиохийской песни”<sup>67</sup>, в котором она появляется в третий раз, наиболее близок латинским хроникам, особенно сочинению Роберта Монаха. Как и в хрониках, в песни Калабра (так труверы называют мать Кербоги) пытается отвлечь своего сына от сражения с христианами. “Безумно, – говорит она, – сражаться против Бога франков; разве не устыдил он фараона, освободив народ Израиля?”<sup>68</sup> Более того, древние пророчества, как и звезды, указывают на то, что франки одержат победу<sup>69</sup>, а Кербога, если вступит в сражение, через год умрет<sup>70</sup>. Но эмир не слушает увещевания матери и готовится к битве. Пассажи из хроник и песни в этом эпизоде совпадают почти буквально (см. прил. 14).

Примечательно, что рассматриваемый эпизод вошел и в другие песни Первого цикла крестового похода<sup>71</sup>. С. Дюпарк-Киок и другие историки утверждали, что этот общий для хроник и песни пассаж был заимствован у Роберта Монаха. Это вполне возможно, если учесть большое сходство между песней и хрониками. Но мы видим, что рассказ о пророчествах Калабры последовательно появляется и в других песнях так называемой “Заморской жести”. Уже С. Дюпарк-Киок говорила о влиянии песни “Пленники” (“Chétifs”) на “Антиохийскую песнь”<sup>72</sup>. И снова мы не можем сделать заключение о том, кто у кого переписал. Действительно, повлияла ли хроника Роберта Монаха на песнь или же, напротив, хронист вдохновлялся песней?..

\* \* \*

Проанализировав общие для хроник и песен пассажи, мы приходим к выводу, что вопрос о “плагиате” не вполне релевантен при анализе средневековых памятников. В самом деле, вспомним прежде всего о времени создания наших памятников. Если хроники Первого крестового похода были записаны приблизительно в начале XII в. (или же в 20-е годы XII в.), если “Антиохийская песнь” была написана чуть позже, а переделана и зафиксирована в письменном виде в конце XII в.<sup>73</sup>, то маловероятно, чтобы поэты (и даже хронисты) имели перед глазами эти тексты и копировали их буквально. Ведь рукописи в то время не воспроизводились и не распространялись с такой быстротой, как в эпоху книгопечатания. Мы уже отметили, что расхождения между “Антиохийской песней” и хрониками слишком велики и что никогда плагиат не был таким неточным. Сомнительно, чтобы труверы, исполнявшие свои песни для необразованной аудитории, черпали сведения в латинских хрониках. С другой стороны, вполне возможно, что хронисты принимали во внимание то, что сочиняли и пели труверы и жонглеры. Можно предположить, что каждое знаменательное событие (в частности, события, связанные с осадой Антиохии) достаточно рано порождало песни на народных языках<sup>74</sup>. Вероятно, первоначально то были своеобразные сводки о военных событиях, кантилены, которые жонглеры исполняли, а крестоносцы слушали. Полен Парис считал, что одиннадцать глав хроники Тудебода имеют характер настоящих боевых сводок. Возможно, что их посылали во Францию в виде писем и читали во славу церкви. В самом деле, не исключено, что в армии крестоносцев Петр Тудебод слышал сочиненные на народных языках песни о бедствиях Петра Отшельника, о похвальбе Кербоги, о пророчестве старой Калабры, его матери, и пр.<sup>75</sup> Впоследствии эти кантилены могли проникнуть в хроники или песни, в результате чего в произведениях двух жанров обнаруживаются черты сходства. Вероятно, именно

таким образом самые древние песни в изустной форме могли стать известными авторам хроник. Вполне возможно, что хронисты слушали “Антиохийскую песнь” и запоминали отрывки из нее, в том числе и интересующие нас фантастические пассажи, которые жонглер, видимо, неоднократно повторял<sup>76</sup>. Таков гипотетический процесс взаимодействия хроник и песен. Но есть ли в хрониках сведения, подтверждающие или хотя бы иллюстрирующие такое предположение?

Известно, что влияние устной традиции в средневековом обществе было весьма значительным. Но обнаружить прямые следы ее присутствия в хрониках чрезвычайно трудно, ибо в Средние века подлинной считалась лишь письменная традиция, и именно письменные тексты пользовались беспорным престижем. Даже если хронисты, собиравшие сведения о событиях крестового похода, слушали труверов и жонглеров, пишущий на латыни клирик никогда бы не признался в том, что почерпнул сведения из такого источника<sup>77</sup>. Напротив, труверы никогда не упускали случая упомянуть латинский источник, который мог быть им известен понаслышке, с тем чтобы познакомить с ним публику, – таким образом они ссылались на авторитетную традицию. Согласно этой традиции, сочинители песен должны были интерпретировать события в соответствии с тем, что они видели и что прочитали сами, а не с тем, что им рассказали.

В качестве примера процитирую рукопись *chanson de geste* Первого крестового похода, найденную в Бодлеанской библиотеке Оксфорда (Ms. Natton 77) еще в конце XIX в. крупным французским филологом П. Мейером<sup>78</sup> и известную ныне под названием “Поэма Бодри Дейльского о Первом крестовом походе”, или “История Антиохии” (“*Estoire d’Antioche*”). Неизвестный трувер, сочинивший эту песнь, представляет себя переписчиком, копирующим хронике Бодри Дейльского, первоначально написанную хронистом по-латыни, но затем якобы им же переведенную на народный язык. Как это часто случалось в Средние века, автор – трувер – не претендует на то, чтобы быть творцом своего произведения. Он довольствуется ролью писца, который поставил перед собой задачу воспроизвести текст крупного прелата в интересах необразованной аудитории<sup>79</sup>.

На самом деле, нет ничего неправдоподобного в том, что рафинированному латинисту, каким был Бодри, пришла в голову идея писать на романском языке. Существеннее отметить то, что даже анонимному труверу важно сослаться на письменную традицию, считавшуюся авторитетной. Таким образом, и поэты, которые, несомненно, использовали в своих сочинениях устную традицию, предпочитали не упоминать свои источники. Еще более справедливо это

наблюдение в отношении хронистов, в том числе хронистов крестовых походов.

В их сочинениях можно найти многочисленные ссылки на письменную традицию, которые придавали этим текстам значимость. Так, Эккехард упоминает маленькую книжицу<sup>80</sup>, из которой он почерпнул материал для своей хроники; Гвиберт Ножанский в своем сочинении признается в том, что многое заимствовал у Фульхерия Шартрского<sup>81</sup>. Также и Бодри Дейльский сообщает, что он заимствовал из анонимной хроники “Деяния франков” (“*Gesta Francorum*”), грубый стиль которой существенно поправил<sup>82</sup>. Неслучайно и Рауль Канский ссылается в своей хронике в первую очередь на письменную традицию: “Таким образом, мы должны стремиться с наибольшим тщанием к тому, чтобы прочесть, что написано, написать, что достойно быть прочитанным”<sup>83</sup>.

Помня об авторитетной роли в Средние века письменной традиции, тем более удивительно обнаружить, что хронисты Первого крестового похода часто использовали в своих произведениях устные свидетельства. Так, Эккехард собирал свидетельства из уст тех очевидцев, которые, как он считал, были хорошо информированы<sup>84</sup>. Гвиберт Ножанский не довольствовался тем, чтобы копировать свой источник (Фульхерия Шартрского), но добавил немалую долю дополнительной информации, которую он почерпнул в разговорах с прежними участниками крестовых походов<sup>85</sup>. Крестоносцы, возвращавшиеся на Запад, рассказывали о событиях или уточняли детали, таким образом позволяя хронистам завершить свои произведения. Так, Бодри Дейльский ссылается на сообщения очевидцев событий крестового похода<sup>86</sup>. Но больше всего таких ссылок мы найдем в хронике Альберта Аахенского. Как он сам говорит, он решил положиться на память людей и на то, что ему рассказали участвовавшие в событиях, а также на то, что он от них услышал<sup>87</sup>.

Хронист настаивает на том, что он почерпнул свою информацию “из уст очевидцев” (*ex ore illorum qui praesentes oculis spexerunt*)<sup>88</sup>. Его хроника пестрит выражениями вроде “как говорят” (*fertur*)<sup>89</sup>. Эти обороты так часто встречаются, что мы вправе считать, что среди источников Альберта Аахенского были и песни жонглеров. Можно предположить, хотя и невозможно точно доказать, что речь в данном случае идет о народных *chansons de geste*. В самом деле, крестоносцы могли слушать многократно исполнявшиеся жонглером литературные произведения, подобные “Антиохийской песни”, и таким образом запоминать и выучивать их<sup>90</sup>. Запоминание столь крупного произведения, как песня из эпоса крестового похода, не самый удивительный факт для Средневековья<sup>91</sup>. Заметим, что при этом, не ссылаясь прямо на рассказы жонглеров, хронист говорит лишь об

“очень правдивых рассказах” (*veridica relatione*) участников крестового похода.

Примечательно, что черты сходства обнаруживаются не только между хроникой Альберта Аахенского и “Антиохийской песнью”. Еще П. Парис заметил ряд совпадений между хроникой Альберта Аахенского и песнью Первого цикла крестового похода “Пленники”. Согласно исследователю, Альберт мог заимствовать у народного певца все, что он написал о походе Петра Отшельника и Готшалка<sup>92</sup>. Вполне возможно, что не только “Антиохийская песнь”, но и другие *chansons de geste* Первого цикла крестового похода могли повлиять на хронистов.

В связи с этим чрезвычайно важно обратить внимание на то, что, по сообщениям хронистов, крестоносцы часто пели военные песни. Вот что говорит Раймунд Ажильский о франкской армии, готовившейся к битве с атабеком Мосула Кербогой: “Стоит ли говорить об их храбрости? Слышно было, как все эти рыцари запевали военные песни, как если бы близившийся бой был бы для них увеселительной прогулкой”<sup>93</sup>. Этот пассаж из хроники побуждает вспомнить пример воина Тайефера, который перед битвой при Гастингсе в 1066 г. пел перед нормандскими войсками “Песнь о Роланде”<sup>94</sup>. Известно, что в армии крестоносцев сочиняли и сатирические песни – например, о клирике Арнольде, избранном патриархом после Первого крестового похода вопреки мнению воинов<sup>95</sup>. Видимо, каждое знаменательное событие вызывало к жизни песни на народных языках, которые крестоносцы слушали<sup>96</sup>.

Можно предположить, что кантилены, которые распевали в армии, служили некоей меткой для запоминания событий и что поэты сочиняли свои произведения по мере того, как разворачивались военные действия: “Антиохийская песнь” вряд ли была сочинена в один прием.

В самом деле, произведение средневекового эпоса не могло быть, подобно современному, индивидуальным творением, которое автор пишет в одиночку. В свое время историк Р. Кук выступил против тезисов С. Дюпарк-Киок, полагая, что Грэндор из Дуэ, упомянув “Ришара Паломника”, всего лишь использовал, следуя обычаю, стилистический оборот, а сам Ришар Паломник был всего лишь мифической фигурой. Но, как мы знаем, немало жонглеров сопровождало армию крестоносцев, и среди них были певцы, способные сочинять кантилены<sup>97</sup>. Известна, например, латинская поэма о крестовом походе, сочиненная Жилоном Парижским около 1100 г., а затем дополненная и законченная около 1118 г. анонимным поэтом из региона Шарлевиля<sup>98</sup>. Принято считать, что Жилон опирался на устные традиции Лотарингии. Издатели его сочинения показали, что между этой поэмой и “Антиохийской песнью” существует поразитель-

тельное сходство. Это обстоятельство заставляет нас предположить, что авторы обоих поэтических произведений имели доступ к эпическим песням, представлявшим собой наиболее древнюю версию “Антиохийской песни”. Можно привести и другой пример: фламандский хронист Ламберт Ардрский, сочинивший свою хронику в конце XII в., воспеваает фламандских крестоносцев и особенно восхваляет высокие деяния графа Арнуля, который, однако, не был упомянут в *chanson de geste*<sup>99</sup>. Чтобы объяснить молчание песни о подвигах графа, хронист заверяет, что о них, несомненно, было бы сказано немало слов, если бы граф только согласился подарить труверу пару алых башмаков, которые тот попросил у него в качестве платы за хвалебные кантилены о нем. Однако щепетильный Арнуль полагал, что его подвиги должны говорить сами за себя, и не захотел “покупать” славу, тем самым обрекая себя на безвестность. Кто же был этот жонглер, который отказался воспевать подвиги знатного фламандца? Не намекает ли Ламберт на Ришара Паломника<sup>100</sup>? Мы никогда не узнаем об этом. Но эта история, хотя и неправдоподобная, подтверждает наше предположение о том, что в армии было немало труверов и жонглеров, которые воспевали подвиги крестоносцев. Лимузенский хронист Жоффруа Вижуа рассказывает нам о поэте Грегуаре Бешада, рыцаре из Оверни, который будто бы по возвращении из крестового похода сочинил поэму о завоевании Иерусалима. Известная поэма “Grand Conquista de Ultramar” могла быть испанской версией этой песни крестового похода<sup>101</sup>. В общем все эти различные эпические поэмы могли послужить устным источником для наших хронистов. Приведенные примеры укрепляют нас в мысли о том, что Ришар Паломник был скорее всего не единственным среди жонглеров, кто решил прославить героев крестового похода, но что его песнь, в отличие от других поэтических произведений, завоевала популярность.

Можно утверждать, что устные традиции Первого крестового похода были весьма богаты, что труверы и хронисты черпали материалы в этих первоисточниках – разнообразных кантиленах, сочинявшихся на поле боя. Песни на народных языках, рассказывающие об осаде Антиохии и создававшиеся по мере разворачивания событий, видимо, существовали. Древняя оригинальная устная традиция, касавшаяся Первого крестового похода, несомненно, питалась рассказами крестоносцев о событиях. Но речь ни в коем случае не может идти о прямых заимствованиях.

Наконец, изустно могли быть переданы не только литературные произведения, но также целые фрагменты хроник. Чтобы доказать это, приведу несколько примеров.

Роберт Монах ясно говорит в прологе к своей хронике, что его произведение предназначено для чтения вслух: “Те, кто будут чи-

*тать или услышат это* (курсив мой. – С.Л.), пусть знают, что наш рассказ не содержит ничего пустого, ничего ложного, никаких бездельц, ничего кроме правды”<sup>102</sup>.

Вот как он представляет свое произведение аудитории: “Я прошу всех, кто будет читать эту историю или *будет слушать, как ее читают* (курсив мой. – С.Л.), и прочитав, поймут ее, простить мне, если они признают в этом сочинении грубый стиль, ведь я писал его из покорности”<sup>103</sup>.

Скорее всего, речь идет о коллективном чтении. Конечно, ссылок на подобную практику в источниках чрезвычайно мало, но по одной простой причине – чтение вслух было настолько естественным явлением, что его не считали нужным фиксировать.

Изучая источники по истории Первого крестового похода, можно действительно прийти к выводу о том, что средневековая публика больше слушала, а не читала. Соответствующие фрагменты из хроник, являвшиеся предметом подобного коллективного чтения, могли добавляться к устным рассказам, циркулировавшим в среде крестоносцев. Мы видим, что взаимоотношения между устной и письменной традициями были настолько сложными, что трудно отделить одну от другой.

Чтобы лучше понять механизмы перехода из письменной традиции в устную, а также связи между песнями и хрониками, стоит вернуться к стихотворному рассказу о Первом крестовом походе, автор которого говорит о своем произведении следующее: “Un clers provencel l’ad premiers latinée, / Et en fist un grant livre ou Baudri l’a trovée / L’arcevesque de Dol qui mult mielz l’a ditée / Et solunc le langage en romanz trastornée, / Por ce que miels l’entendent qui ne sunt letrée. / Et si ge di plus ne doi estre blasmée / Car mainte chose i ad li bons clers obliée / Que cil demainement ont pur veire chantée, / Qui l’orent ad lur ilez veüe et esgarder...” (“Провансальский клирик сначала перевел его на латынь / И сделал из него большую книгу, / В которой его обнаружил Бодри, / Бодри, архиепископ Дейльский, / Который еще лучше его продиктовал / И перевел на народный язык, / Чтобы необразованные люди могли его слушать. / А если я прибавлю что-то к его рассказу, / То не стоит меня винить, / Потому что добрый клирик позабыл немало, / Что пели взаправду те, / Кто видел ее собственными глазами”)<sup>104</sup>.

Этот небольшой текст буквально пронизан проблемами коммуникации. Из него мы узнаем, что существовал какой-то текст, который был переложен на латынь неким клириком и что именно на основе этого текста Бодри Дейльский написал текст на романском языке для необразованной аудитории<sup>105</sup>. Стоит отметить, что Бодри Дейльский продиктовал этот текст, а не написал – как известно, в Средние века глагол “scribere” (“писать”) действительно в первую



очередь означал “dictare” (“диктовать”), точно так же как глагол “legere” (“читать”) – “audire” (“слушать”)<sup>106</sup>. Далее, как говорит наш автор, постепенно начали забывать этот изначальный текст, написанный на латыни и переведенный на романский язык. Но автор этого пассажа еще помнил эту забытую часть, которую он добавил к своей стихотворной поэме о Первом крестовом походе. А это значит, несомненно, что он запомнил эту часть текста, что он выучил ее, слушая ее из уст тех, кто пел ее *vzanpravdu* (pur veïre). Таким образом, в отрывке речь идет о восприятии текста на слух и его запоминании<sup>107</sup>. Но в то же время мы узнаем, что речь идет об устной передаче письменного текста, так как те, кто пели забытый фрагмент, видели его (veüe et regardée). Итак, первоначальный текст, этот общий источник существовал также и в письменной форме, но в то же время передавался изустно, при этом воспроизводившие его не обращались непосредственно к письменному тексту и запомнили его благодаря устной передаче. Вот так осуществлялся, видимо, в это время переход от устной традиции к письменной, и наш небольшой текст – прекрасная иллюстрация к предыдущим наблюдениям о связях между песнями и хрониками. Не идет ли в этом отрывке речь о тексте Петра Тудебода, который, как известно, собрал в своей хронике все легенды, циркулировавшие в армии крестоносцев? Мы этого никогда не узнаем.

Но мы видим, что устная и письменная традиции в Средние века не были отделены одна от другой, но скорее питали друг друга. Похоже, что не существует ни чисто устной традиции, ни чисто письменной и что нам стоит пересмотреть слишком жесткую оппозицию устное/письменное. Эпоха книгопечатания достаточно резко обозначила границу между письменным и устным, эта оппозиция была закреплена в трудах новейших историков, но она отражает современное видение вещей, и было бы опрометчивым проецировать этот взгляд на Средневековье<sup>108</sup>.

Что касается проблемы “кто кого копировал”, то, как я надеюсь, в этой статье я показала, что это вопрос не вполне корректный. Невозможно объяснить переходы из хроник в песни и наоборот прямым влиянием одного жанра на другой. Речь вовсе не идет о плагиате. На самом деле, все эти традиции, будь то письменные или устные, были тесно переплетены. Мы видели, что граница между хрониками и *chansons de geste* в эту эпоху была весьма зыбкой.

Подытожим: странный плагиат в наших текстах мы смогли объяснить, предположив, что общие для песен и хроник пассажи передавались изустно и усваивались крестоносцами благодаря частому публичному чтению, многократной декламации – и таким образом запоминались, причем иногда в неточной форме.

Наконец, мы видели, что эти пассажи в высшей степени зрелищны. Так, в эпизоде о посольстве Шамс-ад-Даула обрисована весьма драматичная сцена почитания идола. Вовсе не случайно, что некоторые эпизоды из жизни крестоносцев были в скором времени инсценированы, как о том свидетельствуют сочинения Жана Арраского, например его драма “Игра св. Николая” (“*Jeu de Saint Nicolas*”), где персонажами являются два сакральных образа – христианская икона св. Николая и деревянный истукан Терваган, которому поклоняются сарацины<sup>109</sup>. Пассажи из наших хроник чрезвычайно сценичны, диалогичны, а диалог, как известно, – первое условие драмы<sup>110</sup>. Тенденция к визуализации сцен проявляется в описании мимики и жестов героев повествования, а введение диалогов, монологов и бесед становится поводом для олицетворения мусульманского мира в образах конкретных персонажей. Опять-таки можно предположить, что содержащиеся в хрониках фантастические эпизоды, описывающие незнакомый мусульманский мир, разыгрывались в армии крестоносцев, исполнялись ими с соответствующими изменениями жестов и интонации<sup>111</sup>. Но, к сожалению, нам ничего неизвестно об исполнительской технике того времени.

<sup>1</sup> “Les Turcs, que ces passages nous décrivent, sont entièrement conventionnels et légendaires: ils adorent les idoles, jurent par les noms de tous leurs dieux et reconnaissent le calife comme leur pape. Ces morceaux romanesques relèvent plus du folklore que de l’histoire; ils nous montrent l’idée que les chrétiens se faisaient des musulmans, et on peut les rapprocher de passages analogues de nos chansons de geste...” – *Histoire anonyme de la Première croisade* / Éd. E. Brehier. P., 1924. P. VII.

<sup>2</sup> В хрониках есть и другие пассажи, весьма напоминающие отрывки из эпических произведений, как то монолог сицилийского рыцаря Ги, который, узнав о смерти Боэмунда, оплакивает своего товарища, или пассаж, в котором воспроизводятся lamentации побежденного христианами эмира аль-Афдаля. См.: *Petri Tudebodi Historia de Hierosolymitano itinere* / Ed. J.H. Hill & L. Hill. P., 1977. P. 106–107, 146–147; *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum* / Ed. R. Hill. L., 1962. P. 96. В этой статье я сосредоточила внимание лишь на самых пространных и выразительных сценах, описывающих мусульманский мир.

<sup>3</sup> См. об этом: *Fleischmann S. Evaluation in Narrative: the Present Time in Medieval “Performed Stories”* // *Yale French Studies. Images of Power in Medieval History. Discourse. Literature*. New Haven, 1986. P. 202: “...the tense usage of dialogue must be taken as a faithful reflection of the spoken language”.

<sup>4</sup> О “признаках устности” см.: *Zumthor P. La lettre et la voix. De la littérature médiévale*. P., 1987.

<sup>5</sup> *Raimund de Aguilers. Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem* // *RHC. Hist. Occ.* P., 1866. Т. III; *Petri Tudebodi Historia de Hierosolymitano itinere*; *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*; *Radulphi Cadomensis Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana* // *RHC. Hist. Occ.* P., 1866. Т. III; *Ekkehardi Uraugiensis abbatis Hierosolymita seu libellus de oppressione, liberatione ac restauratione sanctae*

- Hierosolymitanae ecclesiae // RHC. Hist. Occ. P., 1895. T. V; *Baldrici episcopi Dolensis* Historia Hierosolymitana // RHC. Hist. Occ. P., 1879. T. IV; *Guiberti Novigenti* Gesta Dei per Francos / Ed. R.B.C. Huygens. Turnhout, 1996; *Alberti Aquensis* Historia Hierosolymitana // Ibid; *Roberti Monachi* Historia Hierosolymitana // RHC. Hist. Occ. P., 1866. T. III. О датировке этих исторических памятников см.: *Лучицкая С.И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. С. 26–39.
- <sup>6</sup> La Chanson d'Antioche / Ed. S. Duparc-Quioc. P., 1977–1978. T. 1–2; La Conquête de Jerusalem / Ed. by N.T. Thorp. L., 1992. (The Old French cycle; Vol. 6); Les Chétifs / Ed Geoffroy M. Neyers. Oxford, 1976. (The Old French Cycle; Vol. 5). См. также: *Михайлов А.Д.* Французский героический эпос. М., 1995; *Richard J.* L'arrière-plan historique de deux cycles de la croisade // Les épopées de la croisade (1<sup>er</sup> colloque international, Trèves, 6–11.08.1980) / Ed. K.-H. Bender et H. Kleber. Stuttgart, 1987. P. 6–16.
- <sup>7</sup> Эта дискуссия со всеми подробностями изложена в статье: *Лучицкая С.И.* Oriens horribilis в латинских хрониках и героическом эпосе Первого крестового похода: к истории одной дискуссии // Munuscula. К 80-летию Арона Яковлевича Гуревича. М., 2004. С. 45–66.
- <sup>8</sup> Именно на этот пассаж часто ссылались историки, пытавшиеся доказать, что “Chanson d'Antioche” скопирована с хроник. См.: *Pigeonneau H.* Le cycle de la Croisade et la famille de Bouillon. P., 1877.
- <sup>9</sup> *Paris P.* Nouvelle étude sur la Chanson d'Antioche (à l'occasion d'une Thèse présentée en 1876 à la Faculté des lettres de Paris) // Bulletin du bibliophile et du bibliothécaire. P., 1878. T. 45. P. 98–99.
- <sup>10</sup> Вообще передача chansons de geste в средневековой устной традиции не предполагала точного и буквального воспроизведения. См. об этом: *Faral E.* Les jongleurs en France au Moyen âge. P., 1987. P. 119. См. также: *Richter M.* The Oral Tradition in the Middle Ages. Turnhout, 1999. P. 59.
- <sup>11</sup> Тема обращения иноверцев занимает большое место в героических песнях Первого цикла крестового похода. См.: *Tolan J.* Le baptême du roi “païen” dans les épopées de la Croisade // Revue d'histoire de religions. P., 2000. N 4. P. 707–731.
- <sup>12</sup> Все имена мусульманских вождей, приводимые в хрониках, действительно заимствованы из старофранцузских текстов песен. См. об этом: *Kunitzch P.* Dodekin und andere türkisch-arabische Namen in den chansons de geste // Zeitschrift für romanische Philologie. 1972. Bd. 78. S. 43 etc.
- <sup>13</sup> См., например: *Pigeonneau H.* Op. cit. P. 37.
- <sup>14</sup> Этот тезис проиллюстрирован в моей статье: *Louchitskaya S.* L'idée de conversion dans les chroniques de la Première croisade // Cahiers de civilisation médiévale. Poitiers, 2002. Janvier–Mars. P. 44–45.
- <sup>15</sup> Сцены “Песни о Роланде”, в которых король Марсилий призывает на помощь короля Балигана, очень похожи на наш пассаж из хроник. См. об этом: *Ross G.A.* The Baligant episode in the “Chanson de Roland” and the “Historia” Petri Tudebodi // Olifant / A publ. of the Société Rencevals. 1988. Vol. 13, N 3–4. P. 177–180.
- <sup>16</sup> Chanson d'Antioche... V. 4109–4152; *Petri Tudebodi* Historia... P. 79.
- <sup>17</sup> Можно заметить, что эти сцены из хроники напоминают мартирологи. См. об этом: *Louchitskaya S.* Op. cit. P. 39–53.
- <sup>18</sup> В “Антиохийской песни” говорится, что это событие произошло на поле боя. См.: *Chanson d'Antioche... V. 4012:* “Rainalt Porcet ont pris Sarrasin et Esclé, / De grans maces le fierent li cuvert desfaé”.

- <sup>19</sup> Chanson d'Antioche... V. 4438–4443: “Segnor, se la fussiés, por voir vos puis conter, / Tres bien peüssié sans mençoenge conter / C'ainc ne veïstes gens si vassalment errer; / Don't oïssiés Rainalt et plaindre et regreter”.
- <sup>20</sup> Историки высказывали сомнения в правдивости этого эпизода. См.: *Sumberg L.* La Chanson d'Antioche. Etude historique et littéraire. P., 1969. P. 111.
- <sup>21</sup> Chanson d'Antioche... V. 3902: “Or m'entendés segnor, que Dex vos doinst honor! / Comment Rainalt Porcés fu destroys a dolor / Mais ançois qu'il fust pris lor ocist molt des lor / Sor le bretesque fu d'une maison al cor / Et Turc et Sarrasin l'asalent a dolor, / Et li ber se desfent com hom de grant valor”.
- <sup>22</sup> *Cerquiglini B.* La parole médiévale. Discours, syntaxe, texte. P., 1981. P. 71.
- <sup>23</sup> La Estoire de Jerusalem et d'Antioche // RHC. Hist. Occ. 1895. T. V. P. 634: “...puis pledoierent Sarrazin au François et diderent qu'ils prissent lor Crestien et il eussent lor Sarrazin...”. Бодри Дейльский – единственный из хронистов, кто рассказывает, что отрубленная голова рыцаря была катапультирована мусульманами в лагерь крестоносцев. См.: *Baldrici episcopi Dolensis Historia*... P. 342.
- <sup>24</sup> См.: *Anecdotes historiques, légendes et apologies tirés du récit inédit d'Etienne de Bourbon* / Publ. A. Lecoy de la Marche. P., 1877. P. 91: “In historia Antiochena dicitur...”. См. об exempla, почерпнутых из истории Первого крестового похода: *MacGregor J.B.* The First crusade in late medieval exempla // *The Historian*. 2004. Vol. 68 (1). P. 29–48.
- <sup>25</sup> *Paris P.* Nouvelle étude... P. 98.
- <sup>26</sup> Этот пассаж в общих чертах, без прямого сопоставления текстов песен и хроник, проанализирован в моей статье: *Лучицкая С.И.* Oriens horribilis... С. 54–58.
- <sup>27</sup> *Fulcher of Chartres.* Historia Hierosolymitana / Ed. Heinrich Hagenmeyer. Heidelberg, 1913. Lib. I, cap. XV. P. 220; *Alberti Aquensis Historia Hierosolymitana*. P. 390. Однако этот эпизод отсутствует в хронике Гийома Тирского, обильно заимствовавшего из хроники Альберта Аахенского. О соотношении обеих хроник см.: *Knoch P.* Studien zu Albert von Aachen. В., 1966.
- <sup>28</sup> Так в песни именуется исторический персонаж – Шамс-ад-Даул; Альберт Аахенский называет его Sensadolus.
- <sup>29</sup> Chanson d'Antioche... V. 4502–4507.
- <sup>30</sup> *Ibid.* V. 4993–5002: “Soudans a regardé sos l'olive, ens es prés / Et voit les Turs descendre desor destrier navrés. / XL. en i avoit, cascuns est sanglentés, / N'en i avoit un sol n'ait pié u poing colpés, / U n'ait un oel perdu u ambesdeus crevés... / Cascuns de lor cevals ert estans et lassés. / Cels avoit Solimans avoec lui amenés / De Nike u il estoit et vencus et matés”.
- <sup>31</sup> Возможно, это искаженное название города Самарра, находящегося в сотне километров от Багдада. В 836–883 гг. Самарра была резиденцией Аббасидских халифов.
- <sup>32</sup> Chanson d'Antioche... V. 4891: “Mahomes fu en l'air par l'aïmant vertus / Et paien l'aorerent et rendent lor salus, / Or et argent li offrent et pailles et bofus”. Далее следует монолог Шамс-ад-Даула – v. 4897: “Dites va, fole gent! molt vos voi eperdus, / Por coi aorés vos ceste piece de fus? / Saciés que Mahomes ne valt pas. II. festus. / Par se fause creance ai mes homes perdus, / Mais se jo sui creüs, tant ert d'un pel batus / Ke jamais por no deu ne sera jor tenus”. V. 4903: “Lors a hauciet le poing qu'avoit gros et corsus, / Si fiert Mahon el col qu'il caï estendus, / Sor le ventre li monte voiant mil de ses drus”. Вновь мы можем отметить черты сходства между “Антиохийской песнью” и традиционными *chanson de geste*: “Песнь о Роланде” также рассказывает нам о почитаемой мусульманами статуе пророка. Ср.: *Chanson de Roland*. V. 853–854.

- <sup>33</sup> *Alberti Aquensis Historia...* P. 390.
- <sup>34</sup> *Ibid.* P. 394; *Chanson d'Antioche...* V. 5205–5240.
- <sup>35</sup> Л. Самберг видел в этом эпизоде “странную смесь фикции и правды” (“un mélange curieux de fiction et de vérité”). См.: *Sumberg L.* *Op. cit.* P. 112. Н. Верле-Робур попыталась показать, что хронист Альберт Аахенский заимствовал этот эпизод из первоначальной версии “Антиохийской песни”. См.: *Verlet-Reaubourg N.* *Op. cit.* P. 153. С. Дюпарк-Киок также настаивала на тесных связях между песней и хроникой. Ее аргументы см. в кн.: *Duparc-Quioc S.* *La Chanson d'Antioche.* P., 1978. Т. 2. P. 108–109.
- <sup>36</sup> Этот пассаж также интерпретируется в моей статье: *Лучицкая С.И.* *Oriens horribilis...* С. 58–62.
- <sup>37</sup> *Petri Tudebodi Historia...* P. 91; *Gesta Francorum...* P. 51; *Baldrici episcopi Dolensis Historia...* P. 367; *Guiberti Novigenti Gesta Dei...* P. 211; *Guillaume de Tyr.* *Chronique / Ed. R.B.C. Huygens.* Turnhout, 1986. Т. 1. P. 56. (*Corpus Christianorum. Continuatio medievalis*; Т. 63).
- <sup>38</sup> *Petri Tudebodi Historia...* P. 91: “Ecce arma quae attulerunt Franci obviam nobis ad pugnam”. Tunc Curbaan, videns haec arma, coepit subridere in propatulo dicendo omnibus aui in illo aderant collegio: “Haec sunt arma bellica atque nitida quae attulerunt Christiani in Asia, orti in occidentali terra scilicet in Europa qui est mundi pars tertia, quibus putant ac confiduunt nos expellere et propulsare ultra Corosani confinia...”. Как и в предыдущих отрывках, мы отмечаем оживленные диалоги и монологи, присутствие которых в тексте почти всегда, как мы помним, связывают с влиянием устной традиции. См. также: *Gesta Francorum...* P. 51–52.
- <sup>39</sup> *Chanson d'Antioche...* V. 6786–6800.
- <sup>40</sup> Этот эпизод, будучи плодом воображения, вместе с тем иллюстрирует вполне реальный способ письменной коммуникации в средневековом обществе: акт писания был неразрывно связан с диктовкой, подобно тому как акт чтения – с процессом слушания. См. об этом подробнее в кн.: *Clanchy M.* *Op. cit.* P. 97.
- <sup>41</sup> *Gesta Francorum...* P. 52; *Petri Tudebodi Historia...* P. 92; *Baldrici episcopi Dolensis Historia...* P. 367; *Guiberti Novigenti Gesta Dei...* P. 211–212. Все пассажи почти идентичны.
- <sup>42</sup> *Petri Tudebodi Historia...* P. 92: “Satis namque sint leti et gavisii iocunda concordia et satisfaciunt ventribus, spernent et semocinent per universam regionem illam, et omnimodo dent se ad petulantiam luxuriam, iterum multos filios patrare congaudent, qui contra Christianos frtiter bellare valeant...”.
- <sup>43</sup> *Ibid.* “Ego namque habeo iam illos in mea manu; aut eos faciam capitalem subire sententiam, aut eos deducam in Corosanum in captivitate nimia...”. См. также: *Gesta Francorum...* P. 52.
- <sup>44</sup> *Chanson d'Antioche...* V. 6805–6840.
- <sup>45</sup> *Wolf K.B.* *Crusade and narrative. Boemund and the Gesta Francorum // Journal of Medieval history.* Amsterdam, 1991. Vol. 17, N 3. P. 207–217. Как отметил К.Б. Вольф, Кербога в этом пассаже предьявляет те же территориальные притязания, какие были у Боэмунда Антиохийского, но только в противоположном смысле.
- <sup>46</sup> *Chanson d'Antioche...* V. 7416, 8382 etc.
- <sup>47</sup> *Raimundi de Aguilers Historia...* P. 260.
- <sup>48</sup> *Fulcherii Carnotensis Historia Hierosolymitana / Ed. H. Hagenmeyer.* Heidelberg, 1913. P. 348.
- <sup>49</sup> *Radulphi Cadomensis Gesta Tancredi...* Т. III. P. 667.

- <sup>50</sup> Ibid.: “Inter haec dux Turcorum Corbaras, infra tentorium suum scaccis ludebat; et... appellavit quemdam Turcum... nomine Mirdalin, ... et dixit ei: “Quid hoc est? Nonne tu mihi dixeras quia Franci pauci erant, et nunquam mecum pugnarent?”.
- <sup>51</sup> Ibid.: «Mirdalin dixit ad Corbaran: “Occidi quidem isti possunt, sed verti in fugam nequeunt”».
- <sup>52</sup> Ibid.: «Et respondit Mirdalin: “Non quantum planta pedis habet, cedent, si omnis gens paganorum eis incurrat”». В этом эпизоде также можно отметить большое количество диалогов и монологов и даже некий драматизм повествования.
- <sup>53</sup> *Fulcherii Carnotensis Historia*... P. 348: «Corbagat dixit: “Mittam ad Francos, ut quod hesternae die mihi mandaverunt, hodie concedam”. Amirdalis dixit: “Tarde locutus es”. Attamen id mandavit, sed quod quaesivit, non impetravit...».
- <sup>54</sup> *Tiedau W.K. Geschichte der “Chanson d’Antioche des Richard le Pèlerin” und des “Graindor de Douay”*. Göttingen, 1912. S. 13.
- <sup>55</sup> *Radulphi Cadomensis Gesta Tancredi*... P. 667; *Raimundi de Aguilers Historia*... P. 260.
- <sup>56</sup> *Duparc-Quioc S. La Chanson d’Antioche*. P., 1978. T. 2. P. 234.
- <sup>57</sup> В *chansons de geste* гордыня и излишество мусульман проявляются в их угрозах, адресованных христианам. См., например: *Fierabras* / Ed. A. Kroeber et G. Servois. P., 1860. V. 363; *Chanson d’Aspremont* / Ed. L. Brandin. P., 1923. Vol. 1. V. 6201 etc. См. об этом: *Bancourt P. Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du Roi. Aix-en-Provence, 1982. T. 1. P. 196*.
- <sup>58</sup> Например, в “*Chanson d’Aspremont*” эмир Аголан обвиняет сарацин во лжи, когда узнает о гибели своей армии. См.: *La Chanson d’Aspremont* / Ed. M. Boni. Bologna, 1977. V. 3672; В той же песни посланец Балан сообщает эмиру о поражении, но тот продолжает угрожать франкам превращением аббатства Сен-Дени в мечеть (“mahomerie”): Ibid. V. 4327: “S’abat lor loi qu il ont establie; / Par tolte France corje ta signorie; / A Saint Denis soit Mahomerie”.
- <sup>59</sup> В этом пассаже из хроники содержится материал, который позже вошел в одну из ветвей героического эпоса крестового похода. См. об этом: *Mickel E.J. The Latin Visions of Calabria and Ida and the Origin of the Initial Branch of the Old French Crusade Cycle // Neophilologus. 2004. Vol. 88, N 2. P. 181–188*. О сходстве этого пассажа в хрониках и песнях см.: *Лучицкая С.И. Oriens horribilis... С. 62–64*.
- <sup>60</sup> *Roberti Monachi Historia*... P. 812; *Gesta Francorum*... P. 55; *Guiberti Novigenti Gesta Dei*... P. 211–212; *Petri Tudebodi Historia*... P. 93.
- <sup>61</sup> *Guiberti Novigenti Gesta Dei*... P. 211.
- <sup>62</sup> “Fili carrissime, ecce sunt plus quem centum annorum tempora de quibus inventus est in nostra pagina et in gentiliun voluminibus, quoniam gens christiana...nos ubique victura ac super paganos regnatura et nostra gens illis ibique erit subdita...” – *Gesta Francorum*... P. 55; *Guiberti Novigenti Gesta Dei*... P. 215.
- <sup>63</sup> *Roberti Monachi Historia*... P. 812: “Credimus quia hoc totum venturum est, sed nescimus si nunc vel in proximo est”.
- <sup>64</sup> Ibid.: “Sed in hoc scientia nostra fuscatur, quia nescimus utrum modo an in longa tempora compleatur”. См. также: *Guiberti Novigenti Gesta Dei*... P. 215. В диалогах Кербоги и его матери повествование достигает особого драматизма.
- <sup>65</sup> *Petri Tudebodi Historia*... P. 96: “Non sunt igitur Boamundus et Tancredus Francorum dii... Et quod ipsi manducant in unoquoque prandio duo milia vaccarum?”... “Boamundus et Tancred mortales sunt... Nam Deus illorum omnipotens est nomen eius, qui jecit caelum et terram, et fundavit mariaé... Audiens itaque mater eius quod nullomodo non adquiesceret consiliis eis, vehementer dolens recessit retorsum in Alpeh civitate”. См. также: *Gesta Francorum*... P. 55.

- <sup>66</sup> Chanson d'Antioche... V. 765: «Qu'a Olierne vint a une matinée, / Kalabre vint encontre, sa mere li senée, / De la loi paienie fu molt sage letree. / Contre le roi ala, lie, brace levee: / “Biaus fiux”, ce dist la vielle, “or oiez ma pensee: / Tu m'amaines tel gent, c'est verités provee, / Ki l'aronit grant mestier, ains que soie finee, / Mais ne sai quant çouiert ne a quel terminée”».
- <sup>67</sup> Ibid. V. 6838–6956.
- <sup>68</sup> Ibid. V. 6863–6866.
- <sup>69</sup> Ibid. V. 6930–6934: “Bels fils, ce dist la vielle, saciés a escent / Notre ancisçor le disent: des ans a plus de cent / Ke uns pules venroit de devers Occident / Qui conquerroit nos terres par lor fier hardement...”. Ср.: *Petri Tidebodi Historia...* P. 95: “Fili karissime, ecce plus quam centum annorum tempora quod inventum est in nostra pagina, et in omnium gentilium volumina, quoniam gens Christiana super nos foret venienda et nos ubique vincenda, et super paganos regnari, et nostra gens illi ubique erit subdita...”.
- <sup>70</sup> Chanson d'Antioche... V. 6945–6950.
- <sup>71</sup> В песни “Детство Годфруа” Калабра, изучив движение звезд, сообщает султану: во Франции, стране, некогда принадлежавшей Карлу Великому (“qui fu al roi Charlon”), родились три юноши – Годфруа Бульонский и его братья, которые победят мусульман. См.: *Enfances Godefroi* / Ed. E.J. Mickel. Alabama, 1991. V. 2231–2241.
- <sup>72</sup> *Duparc-Quioc S.* Op. cit. P. 105–106.
- <sup>73</sup> Ее сочинение относят ко времени после взятия Антиохии. Согласно общему мнению, она, видимо, появилась не позже 1121 или 1122 г.; с 1135 г. известна первая версия песни “Conquête de Jérusalem”, между 1140 и 1160 гг. появилась песнь “Les Chétifs”, однако обе они не дошли до нас в своем первоначальном виде; между 1180 и 1187 гг. анонимный автор, видимо, переделал эти песни и собрал их в единое целое. См.: *Sumberg L.* Op. cit. P. 11; *Duparc-Quioc S.* Le cycle de la croisade. P., 1955.
- <sup>74</sup> Известно, что воины сами сочиняли эпические песни. См.: *Faral E.* Les jongleurs en France au moyen âge. P., 1987. P. 4–5.
- <sup>75</sup> См.: *Paris P.* La Chanson d'Antioche, composée au commencement du 12<sup>e</sup> siècle par le pèlerin Richard renouvelé sous le règne de Philippe Auguste par Graindor de Douay. Genève, 1848 (répr. Genève, 1969). P. XXXIV.
- <sup>76</sup> В данном случае речь идет о так называемой первичной устности (термин Зюмтора), без контакта с письменной традицией. См.: *Zumthor P.* Introduction à la poésie orale. P., 1989. P. 361.
- <sup>77</sup> См. об этом: *Combes A., Bertin A.* Ecritures de Graal. P., 2001. P. 13–16.
- <sup>78</sup> *Meyer P.* Un récit en vers français de la Première croisade fondé sur Baudri de Bourgueil // Romania. Recueil trimestriel consacré à l'étude des langues et littératures romanes / Publ. par P. Meyer et G. Paris. P., 1876. T. 5. P. 1–63.
- <sup>79</sup> Ibid.: “Un clers provencel l'ad premiers latinée, / Et en fist un grant livre ou Baudri l'a trovée / L'arcevesque de Dol qui mult mielz l'a ditée / Et solunc le langage en romanz trastornée...”
- <sup>80</sup> См., например: *Ekkehardi Uraugiensis abbatis Hierosolymita...* P. 21: “Legimus Jherosolimae libellum”.
- <sup>81</sup> *Guiberti Novigenti Gesta Dei...* Lib. VII, cap. XXXII: “Praesentis historiae corpori, auctore mundi propitio, posituri calces, Fulcherium quemdam, Carnotensem presbyterum, qui Balduini apud Edessam ducis dudum capellanus extiterat, quaedam quae nos latuerant alia, diverse etiam a nobis aliqua, sed pauca, haecque fallaciter et scabro, ut caeteri, sermone, fudisse comperimus”.

- <sup>82</sup> *Baldrici episcopi Dolensis Historia*... P. 10: "...sed nescio quis compiliator, nomino suppresso, libellum super hac re nimis rusticorum ediderat; veritatem tamen texuerat, sed propter inurbanitatem codicis, nobilis materia viluerat; et simpliciores etiam inculta et incompleta lectio confestim a se avocabat".
- <sup>83</sup> "Debemus igitur summa ope niti et legere scripta et scribere legenda..." – *Radulphi Cadomensis Gesta Tancredi*... P. 623.
- <sup>84</sup> *Ekkehardi Uraugiensis abbatis Hierosolymita*... Cap. XXX. P. 35: "Referebat mihi venerabilis abbas Gerhardus". См. также: Cap. XX. P. 26–27; Cap. XXXIX. P. 32 etc.; Cap. XXII. P. 36: "Neque hoc silentio praetereundum, quod eodem anno ibidem cognovimus contigisse venerabili Herimanno presbytero, qui tunc in Monte Oliveti conversatur, in haec verba referente...".
- <sup>85</sup> *Guiberti Novigenti Gesta Dei*... P. 131: "...per eos tandem, qui in illa expeditione eum noverant eoque, usi sunt, attingimus eius notitiam"; P. 225: "...ab his qui interduere asseritur quod..."; P. 277: "Est etiam mihi non inferiore relatione compertum...".
- <sup>86</sup> *Baldrici episcopi Dolensis Historia Hierosolymitana*... P. 10: "...partim narrantium qui ibi affuerant relatione fretus quae audivi interseram...".
- <sup>87</sup> *Alberti Aquensis Historia*...P. 271: "...temerario ausu decrevi saltem ex his aliqua memoriae commendare quae auditu et relatione nota fierent ab his qui praesentes adfuissent".
- <sup>88</sup> См.: Ibid. P. 291: "Sicut hi pro vero affirmant qui praesentes vix evaserunt"; p. 334: "...ut aiunt pro vero qui affuerunt"; p. 339: "...ex veridica eorum relatione qui et participes fuerunt"; p. 572 etc.
- <sup>89</sup> См., например: Ibid. P. 382: "auditis verbis".
- <sup>90</sup> Именно так С. Эджингтон объясняет сходство между песней и хроникой: "We underestimate the aural memory of these generations who lived in an age where writing was uncommon; it seems unlikely that Albert could have memorized the quantity of information which is shared". См.: *Edgington S. Albert of Aachen and the Chanson de geste // The Crusades and their Sources. Essays Presented to B. Hamilton / Ed. J. France & W. Zajac. Adershot, 1998. P. 29–39, особенно p. 28.*
- <sup>91</sup> См. об этом: *Chaytor H. From Script to Print*... P. 10. См. также: *Flori J. Pierre l’Hermite et la Première croisade. P., 1999. P. 68.*
- <sup>92</sup> *Paris P. Nouvelle étude... bibliothécaire. P., 1878. P. 99.* См.: *Alberti Aquensis Historia*... Lib. I, cap. 1; *Les Chétifs / Ed. G.M. Meyers. Oxford, 1976. (The Old French cycle; Vol. 6).*
- <sup>93</sup> *Raimundi de Aguilers Historia*... P. 247: "De audacia eorum quid loquar? cum etiam cantus militares tam festive milites agerent, ut quasi pro ludo imminens bellum agerent".
- <sup>94</sup> Об этом замечательно эпизоде см.: *William Sayers. The jongleur Taillefer at Hastings: Antecedents and literary fate // Viator. Medieval and Renaissance Studies. 1989. Т. 14. P. 77–88.* П. Зюмтор говорит о военных песнях, существовавших во всех традиционных обществах и призванных возбуждать воинственный дух. См.: *Zumthor P. Introduction à la poésie orale*... P. 271.
- <sup>95</sup> Раймунд Ажилский говорит, что рыцари сочиняли песни о его скверном поведении: "Eo tempore Arnulfus, capellanus Normanniae comitis, a quibusdam in patriarcham eligitur, contradicentibus bonis, tum quia non erat subdiaconus. Maxime etiam, quia erat de genere sacerdotali, et in itinere nostro de incontinentia accusabatur, adeo ut *vulgares cantus de eo inhoneste composuissent* (курсив мой. – С.Л.)". См.: *Raimundi de Aguilers Historia*... P. 154.
- <sup>96</sup> Сохранившиеся рукописи "Антиохийской песни" могут пролить свет на то, каким образом воспринимались аудиторией песни, предназначенные для прославления подвигов крестоносцев. Вот, например, как начинается песня



(v. 1–5): “Сеньоры, не шумите и успокойтесь, если вы желаете услышать славную песнь...” – “Segnor, soies en pais, laisiés la noise ester, / Se volés cançon glorieuse escouter...”. Мы видим, что “Антиохийскую песнь” слушали, а не читали, и причем в совершенно естественной манере (v. 28): “Не шумите, бароны, и прислушайтесь ко мне, я спою вам песнь, которую стоит послушать. Если вы желаете все знать об Иерусалиме, приблизьтесь ко мне, прошу вас ради Бога. Я не стремлюсь получить от вас ни коня, ни шубы из беличьего меха, если только вы не подарите мне их во имя Бога – и Господь вам воздаст...” – “Baron or m’escoutés, si laisiés le noisier, / Je vos dirai chançon qui molt fait a proisier. / Ki de Iherusalem velt oir commencier, / Si se traie envers moi, por Deu l’en voel proier, / Jou ne li ruis del sien, palefroi ne destrier, / Pelicçon vair ne gris ne vaillant un denier. / S’il por Deu nel medore; qu’il l’en range loier”.

- <sup>97</sup> См. об этом: *Jacoby D.* La littérature française dans les états latins de la Méditerranée orientale à l’époque des croisades: diffusion et création // Essor et fortune de la chanson de geste dans l’Europe et l’Orient latin. Actes du IX<sup>e</sup> Congrès international de la Société Rencevals pour l’étude des épopées romanes (Padoue; Venise, 1982). Modena, 1984. P. 618–645.
- <sup>98</sup> См.: *The Historia Hierosolymitana* / Ed. G. Grocok, E. Siberry. Oxford, 1997.
- <sup>99</sup> *Lambert d’Ardres.* Chronicon Chisnense et Ardense // MGH SS. T. 24. P. 626–627.
- <sup>100</sup> Такие предположения делали в разное время П. Парис и Ж. Флори. См.: *Paris P.* Nouvelle étude.... P., 1877. P. 453–454; *Flori J.* Pierre l’Hermite... P. 56–58.
- <sup>101</sup> Первое издание поэмы см. в кн.: *Meyer P.* Fragment d’une Chanson d’Antioche en provençal // Archives de l’Orient latin. P., 1884. Vol. 2. P. 467–509. См. также: *Paris G.* La Chanson d’Antioche provençale et la Gran Conquista de Ultramar // Romania. P., 1888. T. XVII. P. 513–541; 1890. T. XIX. P. 562–591; 1893. T. XXII. P. 345–363. Кроме песен Первого цикла крестового похода были и другие литературные произведения, посвященные Первому крестовому походу. Вот что пишет один из издателей этого памятника: “...it can... be argued that there was a wider tradition of epic poetry about the crusade than just the texts known as Crusader cycle” (*Sweetenham C., Patterson L.M.* The Canso d’Antiocha. An Occitan Epic Chronicle of the First Crusade. Ashgate, 2004. N 76).
- <sup>102</sup> *Roberti Monachi* Historia... P. 721: “Sciant qui haec legerint vel audierunt qui nihil frivoli, nihil mendacii, nihil nugarum, nisi quod verum est enarrabimus”.
- <sup>103</sup> *Ibid.* P. 723: “Universos qui hanc historiam legerint, sive legerint audierint et auditam intellexerint, deprecor ut, quum in ea aliquid unurbanae compositum invenerint, concedant veniam, quia hanc scribere compulsus sum per obedientiam”. На самом деле непонятно, как происходило в действительности такое чтение: читали, держа в руках рукопись? Действительно ли читали по-латыни? Этот пассаж порождает много вопросов.
- <sup>104</sup> См. примеч. 93.
- <sup>105</sup> В связи с этим К. Свитенхам говорит о влиянии “Canso” на этот текст. Так, например, замечание о том, что Бодри Дейльский сочинил текст для нужд необразованной публики, почти буквально совпадает с пассажем Жофрруа Вижуа, рассказывающем о поэме Грегуара Бешада. См: *Swetenham C., Paterson L.M.* The Canso d’Antiocha. P. 74.
- <sup>106</sup> См. об этом: *Clanchy M.* From Memory to Written Record... P. 97, 218. Неслучайно в Средние века искусство составления писем называлось “ars dictaminis” (букв. “искусство красноречия”) и причислялось к жанрам риторики. См. об этом: *Camargo M.* Ars dictamina, ars dictandi. Turnhout, 1991. (Typologie des sources du Moyen Âge occidental; Vol. 60).

- <sup>107</sup> К сожалению, в наших текстах нет никаких сведений о мнемонических приемах, которые средневековые люди применяли для запоминания текстов.
- <sup>108</sup> Подробно о влиянии книгопечатания на формы восприятия и личность человека см. в кн.: Мак Люэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. Киев, 2004.
- <sup>109</sup> См.: *Jehan Bodel. Jeu de Saint Nicoals* (compos. 1198–1202). P., 1981 (1<sup>re</sup> éd. 1834). V. 139–143.
- <sup>110</sup> Об этом см.: *Chambers E.K. The Medieval Stage*. Oxford, 1925. P. 81–83. Известно, что исполнение произведений средневековой литературы часто сопровождалось жестами, музыкой и настоящими спектаклями. Об этих визуальных аспектах средневековой литературы см.: *Vitz E.B. Orality and Performance in Early French Romance*. Cambridge, 1999.
- <sup>111</sup> Есть соответствующие ссылки в *chanson de geste* “Детство Годфруа”. См.: *Enfances de Godefroi // Enfances de Godefroi. Le Retour de Cornumarant* / Éd. E.J. Mickel. Alabama, 1999 (The Old French Crusade Cycle; Vol. 3). V. 1234.

## Приложение 1

<i>Petri Tudebodi Historia...</i> P. 120	Chanson d’Antioche... V. 9015–9026
<p>LXX et V que reges constituerunt quorum nomina sunt haec: Mirgulangus, Ebramdons, Lamuirafres, Rademons, Helias, Calarfines, Brumandus, Margories, Faraon, Brumandus, Prelion, Laidus, Rudandus, Iudas Machabeus, Nubles, Samson, David hereticus, Salomon, Pilatus, Herodes, Helidius, Gafernus, Rudandus, Galderius, Morfirius, Fortis Eustras, Maraon, Argolas, Ordotius, Fortis Lamusteoc, Alapres amiralius, Morabilis, Orgidandum, Morlionus, Organus, Gorbandus impius de Sarmazana, Bracerandus, Morus rex, Pulcher Clarandus, Ariandon, Rex Thanas, Escomus, Duras, Dormandus, Rex Vision, Satanus, Tobus, Lintion, Malardus, Dairamornus, Mordandus, Drahonus, Brumories, Apparandus, Effermion, Noirandus, Fortis Bruas, Corganus, Udonus, Impius Telandus, Pelufres, Troandus, Candelos rex, Rambulandus, Gazani, Mirmon, Oringes, Brulion, Mardrolienus, Droliandus, Daribonus, Gazianus, Bromirius, Antiochus qui dux fuit aliorum, et abeo dicitur Antiochia.</p>	<p>Il i fu Brudalans, Rodamus et Grandons / Elyas et Cleremes, Brumans et Derions, / Li amirals Gramarmes, Braimans et Faraons, / Et Judas Macabeus, Tenebrois et Sansons, / Antiochus li rouges, Davis et Salemons, / v. 9020 Erodes et Pilates, Gaifiers et Lucions, / Claras de Sarmazane, Corbas et Lirions, / Dinemors et Mallars, Tiason, Firmions, / Arbulans, Lamusars, Aloris, Guenedons, / Madonies d’Oliandre et li rois Lorions; / v. 9025 Od els fu Sansadonies, Solimans et Noirons, / Li ber Amedelis et li Rouges Lions.</p>

## Приложение 2

<i>Tudebodi Historia...</i> P. 80	Chanson d'Antioche... V. 3972–3988
<p>Tunc Cassianus amiralius continuo iussit eum descendere de muro, et dixit ei per drogomanum: “Rainalde, vis honeste nobiscum vibere et gaudere?” Rainaldus respondit: “Quomodo vobiscum honeste vivere sine peccato potuero?” Dixitque amiralius: “Abnega Deum tuum, quem colis et credis, et crede Malphumet et nostris aliis diis. Quod si feceris, dabimus tibi omnia quae peteris, videlicet aurum et argentum, equos et mulas, et alia plurima ornamenta quae volueris, et uxores et hereditates, et maximo honore dabimus te”. Cui Ranaldus respondit: “Date michi spatium quo possim consiliare mecum”. Et amiralius libenti animo concessit. Tunc Rainaldus proiecit se in orationibus, iunctis manibus contra orientem, humiliter Deum rogans ut ei subveniat, suamque animam in sinu Abrahae dignanter suscipiat. Quod cum vidisset amiralius vocavit drogomanudum, et dixit ei: “Quid ait Rainaldus?” Drogomanus respondit: “Suum Deum nullomodo negabit. Omnia tua ornamenta et tuos deos abnegat”...</p>	<p>“Rainalt, dist Garsions, molt as le cuer vaillant, / Car fai ço que jo di par tel convenant / Que tu croies Mahon et no deu Tervagant, / v. 3975 Et jo t’envoierai a l’amiral Soudant, / Aumaçor te ferai, u roi, u amirant”. / – “Paiens, ce dist Rainals, vas me tu sermonant? / Ne vos, ne tos vos dex, ne pris jo un bezant. / Por Damedeu vengier, le pere raemant, / v. 3980 Ving jo en ceste terre sor la gent miscreant; / Puis en ai mors III. cens par le mien esciant, / Et ferai, se jo puis, u plus u autretant / Se jo prang ceste vile, Franc en ierent joiant, / Cest palais renderai Buiemont le Puillant. / v.3985 Fiux Robert Guicart, le hardi combatant; / Puis irons se Deu plaist, en Jursalem avant, / Si prandrns le Sepucure u Dex fu suscitant, / Puis conquerrons la terre desciqu’en Oriant”.</p>

## Приложение 3

<i>Petri Tudebodi Historia...</i> P. 79	Chanson d'Antioche... V. 4409–4420
<p>Alia die adduxerunt Turci supra murum civitatis quendam militem... Rainaldum Porchetum... dixeruntque ei ut loqueretur cum Christianis peregrinis quatinus eum redimerent maximo censu antequam capud amisisset. Qui, cum fuit supra murum, locutus est nostris senioribus dicens: “Seniores, tantum namque valet ac si mortuus essem; et ideo deprecor vos, sicuti meos fratres, quod pro me nullum munus offeratis. Sed estote securi, in fide Christi et Sancti Sepulchri, quod Deus vobiscum est et semper erit...”</p>	<p>A le porte li fist mener et cevalcier / Puis manda Buiemont qu’il viegne a lui plaider / Et s’aimant ses prisons, le sien ravra entier. / Buemons i ala et maint bom chevalier, / Et li duc et li conte et li rice princier. / Rainalt Porçes les voit, si commence a hucier: “Buiemont de Sesile! por Deu je vos requier, / Et a tos vos barons en rovel jo proier, / Ke por moi ne rendés le vaillant de denier, / Car j’ai les garés quis, jamais n’arai mestier. / Ci m’ont, sor cest ceval, fait li Turc atacier, / N’ai mais mestier de vivre, car ne me puis aider”.</p>

## Приложение 4

<i>Petri Tudebodi Historia...</i> P. 81	Chanson d'Antioche... V. 4372–4378
Et fecit sicca ligna et paleam et fenum circa eos ordinare, ac deinde sicuti inimicus Dei ignem iussit, mittere. Christiani igitur... valde stridabant et clamabant; quorum voces resonabant ad celum ad Deum procius amore eorum carnes et ossa cremabant; et sic martyrizati fuerunt omnes isti uno diem, portantes in caelum candidas stolas ante Dominum.	v. 4372 Rainalt Porcet ont pris li Sarrasin felon; / En crois l'on estendu sor le table a bandon, / Les bras li ont loiés et les piés environ, / v. 4375 Les garés li ont quis a fu et a carbon, / A fer caut et boullant et a soufre et a plon, / Et les vaines des bras, ausi cas-cun talon. / Rainals brait et si crie cle-remment a haut ton.

## Приложение 5

<i>Alberti Aquensis Historia...</i> P. 89	Chanson d'Antioche... V. 4605–4642
Aderat in conspectu ejusdem sceptrigeri Solimannus, de Nicaea urbe expulsus et Romaniae finibus, quem praefatus Darsianus compellans, nuncium suae legationis fieri obnixè petit, sciens eum virum facundum, et omnibus regnis Gentilium notissimum, dicens ad eum: “Tu generis mei proximus, cum duodecim legatis meis et filio meo Sansadonia, Corruzan, in terram et regnum nativitatis nostrae, profecturus es... Vocetur ergo scriptor et notarius meus ut litteras et sigillum meum vobiscum deferatis...”	Garsions a son fil Sansadonie ape-lé, / Puis li a le message et dit et devisé / Et fait un brief escrire, après l'a seelé: / “Bials fiux, tu t'en iras a Soudan l'amiré, / De moie part li dites salus et amisté, / v. 4610 K'il me veigne secorre od trestout son barné. / ... v. 4623: Et s'il çou ne velt croire que par vos ai mandé / Li costé de ma barbe li seront presenté”. CXCIII v. 4640 “Le costé de ma barbe avoec toi porteras, / Ce seront les enseignes que tu li mostreras. / Quant li roi li verront nil tenront mie a gas. / Après icele ensegne autre lor livre-ras...”

См. также: *Fulcherii Carnotensis Historia Hierosolymitana* / Hrsg. von H. Hagenmeyer. Heidelberg, 1913. Lib. I, cap. XV, 7. S. 220.

## Приложение 6

<i>Alberti Aquensis Historia...</i> P. 390	Chanson d'Antioche... V. 5005–5009
...Solimannus... salutato autem rege, antequam legationem aperiret, sicut mos est Turcorum, de infortunio et injuriis conquerentium, in conspectu ejusdem magni ac potentissimi regis, et praesentia suorum, pilleos a capite humi jacentes, barbas unguibus saevissime diserpunt, crines digitis	CCVI v. 5005 Si a tiré sa barbe, .C. pels en a ostés, / Molt par resam-bloit bien home qui fust irés. / Il est par grant dolor el pavellon entrés. / Desrompue a le presse, si est avant alés, / La u il voit Soudan, au pie li est clinés...

## Приложение 6 (окончание)

<i>Alberti Aquensis Historia...</i> P. 390	Chanson d'Antioche... V. 5005–5048
distrahunt et evellunt, et in magnis lamentationibus suspiria trahunt... Solimannus... omnem rem ex ordine retulit, quodque <i>viva voce</i> non poterat, <i>literarum assertione memorabat</i> : “Nicaeam, inquit... in manu forti et exercitu vehementi nobis abstulerunt: quam captam uxore et duobus filiis meis imperatori Constantinopolis tradiderunt...”	V. 5027 “Sire”, dist Solimans, “ne vos mentirai mie / Crestien ont n’onor et ma terre saisie / ...v. 5032 N’est hom qui les nombrast por a perdre la vie. / Quis veist devant Nique, me fort cite garnie. / Comment il l’asaloient et par quaele aatie, / v. 5045 Ne doutoient paiens une pume pourie. / La cité ont conquise et la Mahomerie. / Et mon palais saisi et me feme honie / Et mon fil ont, ço quit, le teste departie”.

## Приложение 7

<i>Alberti Aquensis Historia...</i> P. 391	Chanson d'Antioche... V. 5050–5056
In risu et deliramento verba et querimonia hujus rex de Corruzana accepit, leviter <i>in aures misit</i> ; minime has calumpnias ab ulla mundi plaga posse Turcis inferri se credere fatetur: virtutem Solimanni, hactenus nominatissimam, militiaeque illius audaciam pro parva reputans. Audiente suorum coetu... Corbahan... in haec verba spiritu superbire erupit: “Olim centum milia Christianorum stravi, amputatis capitibus, juxta Civitot, ubi montana terminantur, in auxilium Solimanni accitus contra imperatorem Graecorum, dissipato illius exercitu et fugato ab obsidione urbis Niceae...”	v. 5050 Corbarans d’Oliferne a premerains parlé, / Senescals ert Soudans de trestot son regné: / “Par Mahomet mon deu qui fait croistre le blé, / Mervel moi de tel gent don’t on a ci conté / Ki si ont Soliman toluë sa cité. / Al pui del Civetot, droit al mont devalé, / En ai jo .XXX. mil ocis paar verité. / v. 5055 Ainc n’en i ot un seul n’eüst le cief coupé / N’en quidai avoir gerre en trestot mon aé...”

## Приложение 8

<i>Alberti Aquensis Historia...</i> P. 392	Chanson d'Antioche... V. 5057–5067
Solimannus, qui erat vir mirae et magnae industriae, audita illius superbia et verborum jactantia, aequo animo haec illi responsa dedit: “O frater et amicus noster Corbahan, quare sic nos parvipendis et parum audentes astruis, nosque in tuo auxilio vicisse, et imperatorem Constantinopolis attrivisse et Petri heremitae inaudita milia?	“– Sire, dist Solimans, as tu le sens dervé? / Çou estoient tapins que aviés encontré, / Malvaise gent caitive, conqueltive et enflé, / v. 5060 Maigre, caitif et las et trestot descarné, / De le maisnie estoient dant Pieron le barbé. / Celui qui a le barbe dusc’al neu del baudré. / Or est li tans venus que nos

## Приложение 8 (окончание)

<i>Alberti Aquensis Historia...</i> P. 392	Chanson d'Antioche... V. 5057–5067
Imperatoris exercitus, gens Graecorum mollis et effeminata, bellorum exercitus raro vexata, in virtute robustorum facile potuit superari, superata decollari. Petri similiter heremitae agmina, pusillam manum et mendicam, pedites et iners vulgus feminarum, omnes longa via fatigatos, quingentos solummodo equites revera comprobavi: quos levi in cursu et caede consumere nobis non multum erat difficile...”	l'avons compré, / Car illuec est li flors de la crestienté, / v. 5065 Ja mellor chevalier n'ierent mais recovré. / Amirals de Persie, dit vos ai verité / Que de toutes proeces sont Franc plus alosé”.

## Приложение 9

<i>Alberti Aquensis Historia...</i> P. 391	Chanson d'Antioche... V. 4949–4959
Unde, quia nequiverat omnia <i>viva voce</i> explicare, litteras cum sigillo Darsiano aperit, in quibus nomina regnorum et nomina principum Christianorum Turcos expugnantium intitulata erant, et quanti eorum sint exercitus et vires. Rex vero et omnis primates Gentilium, qui secum aderant, agnitis litteris et rebus viribusque Gallorum, consternati sunt animo...	v. 4950 Met sa main a sa hueze, n'i est plus demorés, / Le barbe en a sacié don't li pels est mellés; / Le roi Soudan le done, voiant tos ses fievés. / L'amirals le desploie, sempres est acertés / Que Garsions l'avoit son menton rasés, / v. 4955 Molt en fu l'amirals dolans et abosmés. / Il escrie a ses homes: «Del secorre pensés, / “Vesci vraies enseignes, molt par est apriesés”, / Quant sa barbe a coupée, ço est grans pietés». / Tout se teurent paien, ains mot n'i fut sonés.

## Приложение 10

<i>Roberti Monachi Historia...</i> P. 810	Chanson d'Antioche... V. 6786–6801
..attulerunt ante eum Francingenam ense, valde despicabilem et obtusum et foeda rubigine tectum. Attulerunt et lanceam eadem deformitate consimilem... Tunc Corbanam subridens ait: “Liquet quia satis est gens illa insensate, et ratione parum utitur, quae talibus armis aestimat subjungere sibi regnum Persarum. Gens quippe est praesumptuosa, et alterius juris nimium	CCLXXVI Atant es vos un Turc qui molt fu ses amis, / Une lance a trovee gisant en un lairis, / Et une espee nue dont li brans fu malmis, / Tos estoit ruëlliés, maillentés et noircis, / v. 6790 Li fourials par defors estoit demis porris. / Corbarans les esgarde, si en a fait un ris: “...Amis, dist Corbarans, par foi le vos plevis, / Molt par

## Приложение 10 (окончание)

<i>Roberti Monachi</i> Historia... P. 810	Chanson d'Antioche... V. 6786–6801
ambitiosa; gens videlicet quae in sua confidit animositate; sed per Mathomum, male intravit fines Syriae murosque regiae civitatis Antiochiae”.	tieng cele gent a fols et a caitis / Ki quident par tels armes conquerre no païs. / v. 6800 Par Mahomet mon deu par qui jo sui norris, / Mat vinrent en Siurie, se longement sui vis!”

См. также: *Petri Tudebodi* Historia de Hierosolymitano itinere / Ed. J.H. Hill & L. Hill P., 1977. P. 91; *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum* / Ed. R. Hill. L., 1962. P. 51.

## Приложение 11

<i>Roberti Monachi</i> Historia... P. 811	Chanson d'Antioche... V. 6803–6836
Haec dixit, notariumque suum accersiri praecepit... «Sume plures scedulas et atramentum, et scribe religioso pape nostro Caliphae, regique Persarum Soldano super omnes glorioso, majoribusque regni Persarum proceribus, ut longaeвам obtineant vitam, pacem continuam, salutem corporum diuturnam... “Fortuna felix et jocunda bene nobis prosperatur... quoniam Francorum exercitum intra muros Antiochiae inclusum teneo... Faciei vestrae praesentiam non ante videbo quoadusque totam Syriam et Romaniam atque Bulgariam vestrae ditioni subjugo...”»	CCLXXVII Son capelin a fait Corbarans apeler, / Qui li soloit ses cartres et ses briés seeler; / v. 6805 “Frere, – dist Corbarans, pense del tost haster; / Prent enke et parcemin, si comence a ovrer, / Chaïfas l’apostoile voel par cartre mander, / Ki sire est de no loi, il fait molt a loer, / Et au boin roi Soudan qui nos a garder. / v. 6810 Salus et amistiés lor voel par brief mander; / Et si met en le cartre çou que te voel rovre: / Qu’en Anthioce sont li caitif d’outre mer, / La les avons enclos, n’en pueent eschaper; / ...v. 6832 Se jamais François vienent son resne conquerer, / K’il puiscent contre els garandir et tensor. / Jamais, tant com jo vive, ne m’en quit mais raler / v. 6835 Se toute Romenie ne li puis delivrer, / Ulgarie et Surie li vurai aquiter”.

См. также: *Petri Tudebodi* Historia... P. 91–92; *Gesta Francorum...* P. 51–52.

## Приложение 12

<p><i>Fulcherii Carnotensis Historia...</i> P. 348; <i>Raimundi d'Aguilers Historia...</i> P. 260</p>	<p>Chanson d'Antioche... V. 7416–7420, 8382–8388, 8400–8416</p>
<p><i>Fulcherii Carnotensis Historia...</i> P. 348: Tunc quidam Turcus, nomine Amirdalis, miles probissimus, quum vidisset gentem nostram contra eos signis levatis sic egregientem, miratus est valde... In Antiochia enim conversatus fuerat, in qua esse Francorum sic didicerat, qui confestim ab Corbagath properans, quod vicerat intimavit et dicens: “Quid scaccis ludis? En Franci veniunt”. – Cui respondit ille: “Veniuntne ad bellum?” – Respondit Amirdalis: “Adhuc ignoro, sed parumper expecta”. Quumque item propiceret vexilla principum nostrorum altrinsecus ordinare praeferri, et acies divisas decenter subsequi, mox regressus Corbagath dixit: “Ecce Franci” – “Quid putas?” – respondit. “Bellum reor, – inquit, – sed adhuc paulis per operire. Signa quae cerno quorum sunt non ignoro”... Corbagat dixit: “Mittam ad Francos, ut quod hesternam die mihi mandaverunt, hodie concedam”. Amirdalis dixit: “Tarde locutus es” Attamen id mandavit, sed quod quaesivit, non impetravit...</p> <p><i>Raimundi d'Aguilers Historia...</i> P. 260: Mandavit etiam Corbaras ad principes nostros, paratus erat facere modo quod nuper abnegavit, ut quinque vel decem Turci cum totidem Francis decertarent; et quorum milites vincerentur, pacifice aliis cederent. Responderunt ad haec nostri: “Noluistis, quum haec voluimus, nunc autem quia propravimus nos ad pugnam, decertent singuli pro suo jure”.</p>	<p>V. 7416 La nuit quant Corbarans fu levés du souper, / Uns rices amirals d'outre la Rouge mer / Et li Rouges Lions qui molt fait a douter / As eskés et as tables commencent a juer, / v. 7420 Por les ciés as barons qu'ils cuident decolper...</p> <p>V. 8382 Le Provençal apele, qui li ot oïté / K'il moroient de fain et de caïveté. / “Fils a putain, dist il, u as tu co trové? / v. 8385 Tu disoies qu'il ierent laiens si afamé / Ke lor cevals mangoeint a duel et a vilté. / Par toi sommes nos tot traï et vergondé, / Tu le comperras cïer, ja n'en iert trestorné!”</p> <p>V. 8400 Grans fu et fors de cors et fier ot le visage. / Quant il ot esgardé de France le barnage, / Amedelis apele, si dist en son langage: / “Va, si di as François, la pute gent salvage (Mahomé les maldie els et tot lor linage!” / v. 8405 C'or ferai le bataille s'il lor vient en corage, / U a .XX u a.X., ça fors en cest herbage, / U a un cors a cors, qui molt ait vasselage... / v. 8413 Amedelis respont: “Vos dites grant hontage!: / Quant il le vos manderent par Pieron lor mesaje, / Si respondites vos orguel et grant outrage, / – Vassal, dist Corbarans, n'ai soing de vo folage”.</p>

## Приложение 13

<p><i>Guiberti Novigenti Gesta Dei...</i> P. 212–213</p>	<p>Chanson d'Antioche... V. 5376–5392</p>
<p>At mater Curbaan ipsius, quae in Aleph civitate manebat, per idem tempus accessit ad ipsum eique mesta suggestit:</p>	<p>Corbarans d'Oliferne vait el ceval monter, / Isnelement ala a sa mere parler. / Quant li vielle le vit, sel prist a</p>



## Приложение 13 (окончание)

<i>Guiberti Novigenti Gesta Dei...</i> P. 212–213	Chanson d'Antioche... V. 5376–5392
<p>“Velum, – inquit, – nos se si constant, ut dicitur, quae de te celebravit opinio?” – Cui filius: “Qua?” – Illa: “Bellum, – ait, – Francis illaturum te estimant”. – “Nichil, – inquit, audeam ne eis pugnam interas, ne tuae detrimentum pugnam interas, ne tuae detrimentum laudis incurras, cum enim usque in ulteriorem superioris Indiae Oceanum armorum tuorum claritudi refulgeat tuisque preconis respondeat ultima Tule, quare pauperum hominum sanguinibus tuos obducere mucrones affectas, quos tibi cordi est lacessere advenas miseros?”</p>	<p>acoler; / “Bel fils, ço dist la mere, vels tu en l’ost aler? / v. 5380 – Oje, dist Corbarans, jo nel vos de celer, / Car Crestien nos voelent honir et vergonder; / Outre le brac Saint Jorge se vont ja osteler, / Ja sont a Anthioce por le cité gaster, / Mais tot sont mort et pris, se jes I puis trover, / v. 5385 Trois et trois les ferai tos vis encaaner, / Nostre terre deserte vaurai d’els restorer. / – Bels fils, ço dist la mere, tu vels le sens derver, / Se men conseil vels croire ceste ost ost lairas ester, / Si vien en Oliferne o moi por sejourner, / v. 5390 Car jo sai bien por voir, si le te voel montrer, / Que de tote cest ost, verras peu retourner, / Tot i seront ocis, n’en poront eschaper”.</p>

## Приложение 14

<i>Roberti Monachi Historia...</i> P. 812	Chanson d'Antioche... V. 6838–6941
<p>«Fili, solatium meae senectutis; et unicum pignus totius meae dilectionis, ad te festina venio, fatigata longinquitate itineris. Ergo eram in Aleph civitate magna, quum de te sermo gravis aures meas perculit, suoque impulsu maximum cordi meo dolorem impulit. Dictum est mihi quoniam tua agmina disponebas, et contra Christianos pugnare volebas. Propterea festina veni, a te ipso scire volens utrum si res ita habeat, an non. Ait ad matrem filius: “Mater, nihil unquam verius audisti”. Et mater ad filium: “Quis, inquit, inquis, fili, tale consilium tibi dedit? Nondum es expertus virtutem Dei Christianorum, et praecipue gentis Francorum? Si legisses scripta omnium prophetarum antiquiorumque sapientum, profecto non ignores quia ipse est Omnipotens et Deus Deorum omnium. Si pugnas contra Christianos, pugnabis contra ipsum et ipsius angelos... Formidolosum est contra hunc conflictum inire, qui gladium</p>	<p>“Bials fiux, – ce dist li mere, un petit m’entendés; / Vos estes mes confors, mes cuers et mes pensés, / En vos est tos mes joies et tote m’amistés. / Ja estoie en Halape, c’est ma maistre cités, / Illuec me vint uns més garnis et aprestés / Ki dist que vos barnages ert semons et mandés / Hastive sui venue savoir s’est verités. / – Dame, dist Corbarans, si est com vos veés, / Ensi le velt Soudans, vostre drois avoués. / v. 6850 – Bels fius, ce dist mere, mes cuers en est irés. / Ki puet ester cil hom ki est desfaés, / Par qui ester cil hom ki est desfaés, / Par qui vos fu, bels fius, si fais consaus donés? / Un tel deu ont François, ja mellor n’en verrés, / Li escriis le temoigne et si est verités. / ...v. 6860 Fius, vos ne saves mie quells est sa poestés, / Cil qui</p>

## Приложение 14 (окончание)

<i>Roberti Monachi Historia...</i> P. 812	Chanson d'Antioche... V. 6838–6941
<p>suum sic novit acuere, acutum inebriare, inebriato carnes macerare. Fili, Pharaonem, regem Aegypti, quis submersit in mari Rubro, cum omni exercitu suo? ... Stultum est enim, ...contra Omnipotentem sevire, et in gentem suam debacchare...»</p>	<p>velt faire mal ne puet ester slavés, / Molt ferés grant folie se vers lui estrivés. / Pharaon fu par lui honis et vergondés, / Li pules Israel fu par lui delivrés, / v. 6865 Le Rouge Mer passerent, ainc n'i ot pont ne gués... / v. 6930 – Bels fils, ce dist la vielle, saciés a escient / Notre ancisçor le dissent: des ans a plus de cent / Ke uns pules venroit de devers Occident / Qui conquerrit nos terres par lor fier hardement... / v. 6940 Bien a cent ans passés, dissent notre ancisçor, / Que uns pules venroit devers Terre Major, / Ki conuerroit no terre par force et par vigour...”</p>

См. также: *Petri Tudebodi Historia...* P. 93–96; *Gesta Francorum...* P. 55.

“УПОВАЮ НА НЕГО И НЕ БОЮСЬ...” (ИС. 12: 2).  
ПРЯМАЯ РЕЧЬ ЖАННЫ Д’АРК  
НА ПРОЦЕССЕ 1431 г.

Прежде чем начать, необходимо сказать несколько слов о терминах, которые будут использованы в данной статье. Речь в ней пойдет об *устных* высказываниях, включенных в письменный текст (точнее, в судебный документ) в виде *прямой речи* с сохранением ее формальных признаков, в частности первого лица единственного и множественного числа. Таким образом, мы будем говорить о речи, сама форма записи которой призвана подчеркнуть, что перед нами – *собственные* слова говорящего, оставленные при записи без каких бы то ни было изменений<sup>1</sup>.

Отношение к подобным “вставкам” в текст исторического источника, тем более судебного документа, в историографии западного Средневековья до конца не определилось. Сложность, на мой взгляд, заключается в том, что специалисты по истории права до сих пор во многом следуют теории “неполной дискурсивности” Мишеля Фуко, полагавшего, что любой судебный процесс возможно описать при помощи всего двух взаимосвязанных дискурсов – языка права и языка психиатрии. Что до языка обвиняемого (его устных показаний, зафиксированных в протоколе), то его изучение, с точки зрения французского философа, вовсе не обязательно, ибо этот язык *уничтожается* в ходе процесса, автоматически включаясь в дискурс обвинителя<sup>2</sup>.

Подход М. Фуко к изучению и оценке судебных документов разделяли, однако, не все исследователи. Его, в частности, критиковал Ролан Барт, писавший о “мифе о прозрачности и всеобщности языка”, якобы позволяющем “перенестись в мир обвиняемого” и таким образом подвести его под ту или иную категорию виновности: «Такой “общечеловеческий” язык безупречно сопрягается с психологией господ; она позволяет всякий раз рассматривать другого человека как объект, одновременно описывая его и осуждая»<sup>3</sup>.

Идею Барта о несводимости дискурса судей и дискурса обвиняемых к единому знаменателю поддерживал и Жорж Батай. Впрочем, в значительной большей степени его интересовала степень правдивости судебных протоколов (к какой бы исторической эпохе они ни относились), которые он рассматривал как *стенограмму* заседаний и призывал на этом основании полностью им доверять. Именно с таких позиций Батай оценивал опубликованные им материалы процесса, состоявшегося в 1440 г. над маршалом Франции Жилем де Ре<sup>4</sup>, во

многом следуя здесь выводам, за несколько десятилетий до него сформулированным Соломоном Рейнахом<sup>5</sup>.

Против теории М. Фуко выступал и Карло Гинзбург, также исходивший из признания разного характера дискурсов преступников и их судей: “Между вопросами обвинителей и ответами обвиняемых все время наблюдалась какая-то нестыковка... и именно через эту трещину открывался проход к глубинному слою ничем не потревоженных народных верований”<sup>6</sup>. Впрочем, итальянский историк был далек и от признания материалов средневековых процессов стенографической записью происходившего, подчеркивая прежде всего сложность восприятия для современного человека документов прошлого, многоэтапность их составления и особую роль судебных писцов<sup>7</sup>.

Проблема, однако, заключается в том, что ни один из упомянутых выше исследователей никогда специально не рассматривал вопрос о “вставках” прямой речи в материалах судебных дел. Ж. Батай и К. Гинзбург в своем заочном споре о степени достоверности дошедших до нас показаний средневековых обвиняемых никогда не разделяли их на записанные в форме прямой и косвенной речи.

Отчасти отсутствие не просто дискуссии по данному вопросу, но хотя бы постановки проблемы объясняется сравнительно редким присутствием “прямых” высказываний в текстах судебных документов. Они, безусловно, имелись в материалах ежедневных допросов, которые, однако, не носили официального характера и предназначались для внутреннего пользования. Что касается *официальных* судебных документов, способных стать достоянием относительно большого числа людей, то в них прямую речь участников найти практически невозможно.

И все же, если речь шла об *образцовых* делах – о документах, в которых излагался ход процесса и окончательный приговор, вынесенный в отношении какого-то “особенного” обвиняемого, – судьи довольно охотно использовали в своих записях прямые высказывания сторон. Цель, которую они при этом преследовали, была, очевидно, двоякой. Либо тщательный разбор какого-то конкретного преступления мог стать примером для последующего судопроизводства, как это случилось, в частности, с первыми сборниками уголовных дел, составленными в Париже в XIV в.<sup>8</sup> Либо личность обвиняемого заслуживала особого внимания, а потому решение суда имело “государственное” значение, как это было с такими известными людьми, как Робер д’Артуа<sup>9</sup>, Жиль де Ре<sup>10</sup>, Жак Кёр<sup>11</sup>, Жан и Рене д’Алансон<sup>12</sup>. К этой, второй категории уголовных дел относился, безусловно, и процесс Жанны д’Арк 1431 г. – “лидер” по количеству прямой речи, оставленной в протоколах допросов<sup>13</sup>. Именно он и будет находиться в центре моего внимания.

\* \* \*

Процесс Жанны д'Арк важен и интересен для нас прежде всего с источниковедческой точки зрения. Дело в том, что от него (и это действительно редкий случай в средневековой судебной практике) сохранился не только официальный текст, переведенный на латынь и предназначенный для рассылки всем заинтересованным лицам (герцогу Бедфорду, Генриху VI, герцогу Бургундскому и другим европейским правителям). От процесса Жанны сохранилась также “минута” – французский *черновик* допросов обвиняемой, составлявшийся ежедневно вечером писцами Гийомом Маншоном, Гийомом Колем и Николя Такелем в присутствии епископа Кошона и некоторых других судей<sup>14</sup>. Сравнение двух этих документов позволяет, во-первых, выяснить, что из материалов предварительных допросов вошло в окончательный текст (а что было удалено), а во-вторых, понять, какие именно из ответов Жанны д'Арк были записаны изначально в виде прямой речи, а какие нет. И, соответственно, поставить вопрос о том, с какой целью эти ответы были зафиксированы именно в такой форме и были ли это на самом деле собственные слова Жанны, сохраненные в тексте без изменения.

Эти вопросы представляются мне далеко не праздными. В специальной литературе еще со времен Режин Перну закрепились твердая уверенность в том, что сказанное Жанной д'Арк на суде отражало ее *собственные* взгляды на происходившие с ней события и на историю Франции в целом<sup>15</sup>. С точки зрения подавляющего большинства исследователей, в показаниях Жанны раскрывается прежде всего ее *личность*, ибо достоверность и значимость сказанного ею принимается ими практически безоговорочно. Ее ответы в суде оцениваются прежде всего с точки зрения ее манеры вести себя, противостоять давлению обвинителей, отстаивать собственные взгляды – и ее высказывания, оставленные в протоколе в форме прямой речи, по мнению исследователей, служат именно этой цели<sup>16</sup>. Однако содержанию этих “вставок” в литературе уделялось, на мой взгляд, недостаточно внимания.

Насколько мне известно, на сегодняшний день существует всего одна работа, в которой проблема использования прямой речи в материалах процесса 1431 г. поднималась специально. В своей статье, посвященной обращениям “ты” и “вы” в источниках по эпоху Жанны д'Арк, Франсуаза Мишо-Фрежавиль затрагивала этот сюжет, отмечая, что для современного исследователя не имеет большого значения, в какой форме – прямой или косвенной речи – были в данном случае записаны показания<sup>17</sup>. Сохранение в протоколах вставок прямой речи Жанны д'Арк, с точки зрения исследовательницы, являлось исключительно *техническим* вопросом, связанным с условиями

записи показаний: писцы успевали фиксировать дословно только первые слова обвиняемой (1–2 фразы), а затем передавали ее высказывания косвенно<sup>18</sup>. Главное, таким образом, заключалось не в форме записи, а в ее содержании, которое Ф. Мишо-Фрежавиль также считала отражением собственных мыслей обвиняемой<sup>19</sup>.

Это вполне логичное заключение лишается, однако, основания, если мы сравним процесс Жанны д’Арк с другими судебными делами того времени: уголовными процессами Парижского парламента и королевской тюрьмы Шатле; ведовскими процессами XV в. или, к примеру, с близким по типу политическим процессом Жилия де Ре. Даже их поверхностный анализ дает возможность понять, что процесс Жанны представляет собой исключение, поскольку такого количества вставок прямой речи нет ни в одном из известных мне дел. Так, в ведовских процессах, проходивших в XV в. во Франции и соседних с нею странах, в форме прямой речи в материалы дел включались лишь слова магических заговоров, предназначенных для вызова дьявола<sup>20</sup>, перемещения по воздуху на шабаш<sup>21</sup>, а также для наведения порчи и лечения различных болезней<sup>22</sup>. В процессе же Жилия де Ре подобным образом оказались записаны один диалог обвиняемого с судьей<sup>23</sup>, а также его речь, обращенная в момент казни к сообщнику и являющаяся в действительности парафразом пассажа из Евангелия от Луки<sup>24</sup>. Ф. Мишо-Фрежавиль никак не комментирует это любопытное несоответствие между двумя типологически близкими процессами и, соответственно, не пытается вскрыть причины совершенно особого, как представляется, интереса руанских судей и их писцов к прямой речи Жанны д’Арк.

Гипотеза французской исследовательницы оказывается уязвимой и по другой причине: вставки прямой речи в материалах процесса 1431 г. отнюдь не так однородны, как это может показаться на первый взгляд. Далеко не всегда они представляют собой первые одну–две фразы всего высказывания, большая часть которого записана косвенно. Это может быть также короткий пассаж, вставленный в середину или в конец одного ответа. Это может быть и ответ целиком, состоящий из нескольких более или менее развернутых фраз. Кроме того вставки прямой речи различаются между собой по содержанию, а потому мне представляется оправданным анализировать их по отдельности, разделив по возможности на некие смысловые группы, а не объединив в один массив текста.

\* \* \*

В латинском тексте материалов процесса Жанны д’Арк имеются 188 вставок прямой речи. Однако не все они совпадают с текстом французской “минуты”: 11 ответов обвиняемой из 188 записаны здесь в косвенной форме. Эти высказывания были, вне всякого сомнения,

подвергнуты редакции со стороны судей и писцов<sup>25</sup>, а потому не будут учитываться при дальнейшем анализе<sup>26</sup>.

Из 177 вставок, совпадающих в обоих текстах, сразу же выделяется первая смысловая группа высказываний. Это 97 ответов, переданных *полностью* в форме прямой речи, без каких бы то ни было добавлений в косвенной форме. Важное отличительное свойство этих высказываний заключается в том, что все они свидетельствовали о нежелании обвиняемой давать показания. Ее более или менее категоричные *отказы* поддерживать диалог с судьями были сформулированы по-разному, но их смысл от этого не менялся. Жанна могла ответить простым назывным предложением: “Я вам не скажу”, “Это не касается вашего процесса”, “Я ничего не знаю об этом”, “Я не помню”, “Я не знаю, что вам еще сказать”, “Переходите к следующему вопросу”<sup>27</sup>. Она могла попросить об отсрочке (чтобы затем никогда больше не возвращаться к тому или иному интересующему судей сюжету): “По этому вопросу [голоса] ничего мне не советовали. Дайте мне 15 дней, и я отвечу”, “Вы пока не получите моего ответа”, “Спросите меня через три месяца, тогда я отвечу”<sup>28</sup>. Она также могла ответить вопросом на вопрос: “Если голоса запрещают мне [отвечать], что вы можете с этим поделать?”, “А я должна вам ответить?”, “Вы будете довольны, если я нарушу клятву, [ответив на вопрос]?”<sup>29</sup>.

Вторая большая группа – 80 вставок – представляет собой собственно *повествовательные* ответы Жанны. Они также различаются по своей форме: это могут быть отдельные фразы с добавлением косвенной речи или же ответы целиком, более или менее развернутые. Их неоднородность особенно затрудняет анализ, поэтому сначала обратимся к отказам Жанны давать показания.

\* \* \*

Как я уже отмечала, в специальной литературе принято мнение, что прямая речь Жанны д’Арк, оставленная без изменений в тексте протокола, отражает самое значительное из всего, что она говорила в суде. Тем не менее ответить на вопрос, чем важны были для руанских судей фразы “Я не скажу”, “Это вас не касается”, “Это не имеет отношения к процессу”, исходя лишь из их содержания, не представляется возможным.

Речь, видимо, следует вести (и, соответственно, разделять по этому принципу все вставки прямой речи) о *содержании* высказывания и о его *форме*. Ибо отказ отвечать на вопросы, нежелание поддерживать диалог с судьями, ясно и четко проговоренное вслух, имело в средневековом суде важнейшее значение прежде всего как *поступок* обвиняемого, как элемент *процессуального* права. Отсутствие показаний подозреваемого означало здесь невозможность признания его виновным и, соответственно, невозможность вынесения

окончательного приговора<sup>30</sup>. С этой точки зрения руанские судьи в принципе не должны были упоминать в материалах дела о том, что Жанна д'Арк не отвечала им на многие вопросы, ведь их главной целью было осудить ее и во что бы то ни стало приговорить к смерти<sup>31</sup>. Однако именно потому, что данному процессу придавалось столь большое значение, он обязан был стать образцовым со всех мыслимых точек зрения. В том числе, образцовыми должны были быть документы, оставшиеся после него. Нормой же процессуального права являлась обязательная запись *всех* показаний обвиняемого, что бы он при этом ни говорил<sup>32</sup>.

Не менее важным оказывался и другой процессуальный момент – возможность применения пыток. При рассмотрении светских уголовных преступлений судьи официально получали такое право после третьего отказа обвиняемого давать показания<sup>33</sup>. Однако в церковном суде пытка применялась реже, поскольку на процессах по делам веры против обвиняемых могло свидетельствовать большее число человек, чем на “обычных” светских процессах (например, такие же, как они сами, “еретики”, дети, женщины, в уголовных делах считавшиеся неспособными)<sup>34</sup>. Но даже если пытка и назначалась, церковь не должна была ни при каких обстоятельствах “проливать кровь” обвиняемого, что было вполне обычным делом на пытках в светских судах<sup>35</sup>. В полном соответствии с этими нормами, решение о применении пыток в отношении Жанны д'Арк было вынесено на повестку дня практически в самом конце процесса – 12 мая, и отклонено большинством голосов<sup>36</sup>. Однако, для того чтобы этот вопрос в принципе мог быть поставлен, судьям и потребовалось не просто письменно зафиксировать все отказы обвиняемой давать показания, но сделать это, сохранив их в форме прямой речи, дабы лишний раз подчеркнуть свою верность букве закона.

Таким образом, гипотеза Ф. Мишо-Фрежавиль о “техническом” значении прямой речи, связанном лишь с обстоятельствами фиксации высказываний обвиняемой судебными писцами, в данном случае не срабатывает. Отказы от дачи показаний в деле Жанны д'Арк (как, впрочем, и во многих других средневековых процессах) имели, как мне представляется, более определенный смысл, указывая прежде всего на *образцовость* проведенного в отношении нее следствия с процессуальной точки зрения.

\* \* \*

К отказам отвечать на вопросы судей примыкает, как кажется, еще одна группа “ответов” Жанны. Это пословицы, поговорки и афоризмы, часто также оставленные в тексте протокола в форме прямой речи. Несмотря на то что эти клишированные выражения хорошо известны историкам и давно изучены ими на материале других сред-



невековых текстов, специалисты по *études johanniques* никогда, насколько можно судить, не обращали внимания на эти весьма специфические высказывания французской героини.

Так, анализируя рассказ Жанны о ее встрече с Робером Бодрикуром зимой 1429 г., Ф. Мишо-Фрежавиль обращает особое внимание на то обстоятельство, что капитан Вокулера обращался к девушке на “ты”. На основании фразы “Иди, иди, и будь что будет”<sup>37</sup>, переданной в протоколе в форме прямой речи, исследовательница делает вывод о том, что Бодрикур, не осознавая, с кем имеет дело, избрал для общения с Жанной покровительственный, уничижительный тон<sup>38</sup>. Однако то, что выражение “будь что будет” представляет собой *поговорку*, известную во Франции по крайней мере с 70-х годов XIV в.<sup>39</sup>, делает это заключение не слишком обоснованным именно потому, что отсылает к клишированному, т.е. неизменным формам, не содержащим никакого *личностного* начала.

То же самое можно сказать и о других “собственных” словах Жанны д’Арк, оставленных без изменений в тексте протокола. Например, на вопрос о том, когда она впервые услышала голос св. Михаила, она ответила: “Я говорю вам не о голосе св. Михаила, но о том утешении [которое он мне дает]”<sup>40</sup>. Безобидная на первый взгляд, эта фраза также является перефразированной поговоркой, упоминающейся, в частности, у Жоржа Шатлена: “Если они не знают, какому святому молиться, чтобы он мог их утешить”<sup>41</sup>.

На вопрос, в каком году французы победят в войне англичан, Жанна заявила: “Вы сейчас этого не узнаете. Но я хотела бы, чтобы это произошло до дня св. Иоанна”<sup>42</sup>. Данную фразу также можно счесть вполне обстоятельным ответом, если не знать, что выражение “должно произойти до дня св. Иоанна” являлось клишированным<sup>43</sup>. Это была поговорка, в последнюю очередь способная дать слушателям представление о точном времени какого-либо события.

Точно так же не давала ответа на вопрос, участвовала ли Жанна в сражениях без разрешения Свыше, поговорка “На Бога надейся, а сам не плошай”<sup>44</sup>. Или афористичное высказывание “Если вы хотите, чтобы я рассказала вам все, что я знаю, лучше перережьте мне горло” – в ответ на вопрос, видела ли обвиняемая лица святых, являвшихся к ней<sup>45</sup>. Или еще более образное, но от того не менее туманное заявление “Когда копья сломаны, делают новые” – в ответ на вопрос, часто ли обновлялось ее оружие во время военных действий<sup>46</sup>.

Как мне представляется, приведенные выше примеры, как и многие другие похожие высказывания Жанны, логичнее было бы классифицировать не как ответы на конкретные вопросы, но как более или менее завуалированные отказы давать показания в суде. Ведь на основании подобных высказываний невозможно было сделать вывод о том, что конкретно имела в виду обвиняемая: пословицы и поговор-

ки, использованные ею, предполагали *множество* интерпретаций в рамках некоторого заданного множества значений<sup>47</sup>. Иными словами, Жанна “пряталась” за клишированными выражениями, не раскрывая собственного мнения по тому или иному интересовавшему судей, но, возможно, казавшемуся ей самой опасным вопросу. Она апеллировала к авторитетному мнению, к некоей народной мудрости, которая помогала ей выйти из сложных ситуаций, ответить на поставленный вопрос, не говоря при этом ничего важного. И в некоторых случаях судьи понимали предпринятый ею обходной маневр – неслучайно кое-где в тексте остались их пометки: “как говорится...”, “согласно французской поговорке...”<sup>48</sup>. Это была своеобразная словесная игра, правила которой были хорошо известны ее участникам. А потому поговорки и афоризмы, использованные Жанной д’Арк, также остались в протоколе в виде прямой речи. Они были зафиксированы с той же целью, что и прямые отказы обвиняемой отвечать на вопросы – дать понять будущим читателям этих материалов, что Жанна вела себя на допросе *неподобающим* образом, что она не оказывала помощи следствию, а потому все процессуальные меры, принятые в отношении нее, были справедливыми и не нарушали закон.

\* \* \*

С анализом прочих повествовательных ответов Жанны д’Арк дело, однако, обстоит не так просто.

Некоторые из них, как мне кажется, можно также отнести к процессуальной стороне дела: они были оставлены для того, чтобы показать ход процесса, продемонстрировать *неправильное, неправовое* поведение обвиняемой. Мало того, что она регулярно отказывалась отвечать на вопросы (и судьи могли доказать это, предъявив как французскую “минуту”, так и латинский текст), она еще и *угрожала* суду, чего делать совсем уж не полагалось. Так, на просьбу отвечать правдиво на вопросы Жанна могла заявить: “Если бы вы больше обо мне знали, вы бы обязательно захотели освободить меня”<sup>49</sup>. А вместо ответа на ясно сформулированный вопрос, что сказал ей ее “голос” накануне, епископ Кошон слышал: “Вы говорите, что вы мой судья. Будьте осторожны в ваших поступках, так как я на самом деле послана Господом и вы сильно рискуете”<sup>50</sup>. Очевидно, к *неподобающему*, с точки зрения права, поведению в суде относились и *просьбы* Жанны, адресованные судьям: пожелание исповедоваться, причаститься и быть похороненной на кладбище в случае смерти в тюрьме<sup>51</sup>, требование предоставить ей письменный текст допросов<sup>52</sup> или гонца для отправки материалов ее дела в Рим, к папе<sup>53</sup>.

Что же касается *содержательных* ответов Жанны д’Арк, то и здесь, на мой взгляд, существовал некий общий принцип, по которому они были оставлены в протоколе в форме прямой речи.

Меньше всего руанских судей, как кажется, занимали подробности биографии их “подопечной”: из всех ответов о жизни, которую вела Жанна до встречи с дофином Карлом в Шиноне, только один – о вызове в суд города Туля в связи с отказом выходить замуж – оказался записан в форме прямой речи<sup>54</sup>. Значительно больше судей интересовали участие Жанны в военных кампаниях<sup>55</sup> и ее мужской костюм, который она категорически отказывалась снимать<sup>56</sup>. Самое же большое количество прямых ответов касалось предполагаемого общения обвиняемой со святыми (архангелом Михаилом, св. Екатериной и св. Маргаритой): их внешнего вида, частоты их визитов, их отношений с девушкой, “знака”, данного дофину Карлу Свыше о миссии Жанны, и т.д.<sup>57</sup> К ним примыкали и ответы об отношении к девушке окружающих людей, которые верили в ее избранность и, с ее точки зрения, в своей вере не ошибались<sup>58</sup>.

Нетрудно заметить, что практически все эти вставки прямой речи (за исключением, пожалуй, вопроса о несостоявшейся свадьбе) были посвящены одной и той же теме – действительно, крайне важной для судей – теме Божественной миссии Жанны д’Арк, ее непосредственной связи с Господом, ее избранности для спасения Франции. Оставленные в форме прямой речи высказывания обвиняемой должны были, таким образом, ответить на главный волновавший руанских судей вопрос – святая перед ними или еретичка, заслуживающая кары.

О том же, как представляется, свидетельствовали и ответы, содержание которых не так легко проанализировать, как рассказы о прыжке из окна замка Бореуар, мужской одежде или объятиях и поцелуях со святыми. Речь идет о группе довольно странных, на первый взгляд, высказываний, никогда, впрочем, не привлекавших особого внимания исследователей, для которых эти ответы Жанны всегда стояли в ряду прочих ее показаний и расценивались как отражение *реальных* фактов ее биографии.

Классическим примером такой истории являлось описание встречи Жанны д’Арк с ангелом, которое она дала в ответ на многочисленные вопросы о “знаке”, предъявленном ею дофину Карлу: “Я постоянно молилась, чтобы Господь послал королю знак, и была в своей комнате, в доме доброй женщины, недалеко от Шинонского замка, когда появился ангел. А затем мы вместе отправились к королю. Ангел же явился в сопровождении других ангелов, которых свидетели не все”<sup>59</sup>.

Представить, что подобная встреча состоялась в действительности, довольно затруднительно, а потому большинство исследователей предпочитают не учитывать этот рассказ, повествуя о пребывании Жанны д’Арк в Шиноне<sup>60</sup>. Проблема, однако, заключается в том, что данный ответ и не должен был отражать *истори-*

ческую действительность. Явление ангела королю как один из основных сюжетов французской политической теологии мог быть хорошо знаком Жанне, прежде всего по иконографическим свидетельствам. К этим последним относились и помазание Христа, и коронование Давида, и коронование Марии или св. Елизаветы, не считая собственно мотива принесения короны (а именно короной оказывался в результате “знак”, явленный ангелом дофину Карлу) французским королям<sup>61</sup>. Все эти сюжеты (или хотя бы некоторые из них) Жанна могла видеть либо в книгах (часословах или библиях), либо в церквах и соборах и, соответственно, обобщить имевшуюся у нее информацию для того, чтобы после многочисленных отказов все же поведать судьям о своем “знаке” и о том, что явление ангела стало главным доказательством легитимности прав Карла на французский престол<sup>62</sup>. Речь, таким образом, шла вовсе не о конкретном эпизоде из прошлого французской героини, а о *символической* реальности, оказывавшейся во многих случаях значительно важнее исторической.

Подобные ответы (как и соответствующие им вопросы) были, очевидно, нацелены вовсе не на выяснение подлинных обстоятельств жизни Жанны д’Арк, ее политической и военной карьеры. Судей, скорее, интересовали уровень ее культуры, ее христианского воспитания, особенности ее мировосприятия. Задавая свои весьма специфические вопросы, они хотели знать не о том, что *было*, а о том, насколько *правильными*, с точки зрения христианской экзегезы, будут высказывания обвиняемой. И многие из этих ответов на самом деле свидетельствовали о благочестии Жанны, о ее знакомстве с основными идеями и мифами христианского учения и средневековой политической теологии.

Так, например, ее ответ на вопрос, достигла ли она благодати, оказывался при ближайшем рассмотрении буквальным воспроизведением проповеди, известной, по крайней мере, по трем кодексам XV в.: “Мы молимся за тех, кто достиг благодати, дабы Господь поддержал их [в этом состоянии], а также за тех, кто пребывает во грехе, дабы Господь побыстрее избавил их от него”<sup>63</sup>. Жанна же выразила эту мысль так: “Если я не достигла благодати, Господь поможет мне ее достичь, а если уже [достигла], Господь поддержит меня”<sup>64</sup>.

Точно так же рассказ о ниспослании знамени, на котором были изображены Вседержатель и два его архангела, сопровождался уточнением, якобы данным Жанне св. Екатериной и св. Маргаритой: “Возьми знамя, [посланное] тебе Господом”<sup>65</sup>. Тема знамени Христа – знамени победителя – была одним из самых распространенных в Средние века иконографических сюжетов. Очевидно, именно его имел в виду Жан Жерсон, чей в высшей степени положительный от-

зв на свое появление, написанный сразу после победы французских войск под Орлеаном в мае 1429 г., Жанна вполне могла знать<sup>66</sup>.

Однако особый интерес среди содержательных ответов Жанны, с точки зрения ее знакомства с христианской экзегезой, представляет регулярно повторявшаяся на протяжении всех допросов фраза “Уповаю на Господа”<sup>67</sup>. Часто это было единственное, что обвиняемая говорила по тому или иному поводу – всего в форме прямой речи в протоколе сохранилось 20 таких высказываний. Все эти ответы были даны на вопросы, также касавшиеся отношений обвиняемой с Божественным. Судьи спрашивали Жанну и о том, как говорили с ней ее “голоса”, если у них не было тела<sup>68</sup>; и о том, может ли она совершить смертный грех<sup>69</sup>; и о том, являлись ли бы к ней святые, если бы она вышла замуж<sup>70</sup>; и о том, поступила ли она правильно, облачившись в мужской костюм<sup>71</sup>; и о том, что она думает о своих откровениях<sup>72</sup>.

На первый взгляд, фраза “Уповаю на Господа” являлась еще одним способом уйти от дачи показаний. И в какой-то степени, вероятно, это так и было: слишком сложные вопросы задавались Жанне, чтобы пытаться ответить на них самостоятельно – и она “пряталась” за удобной формулировкой, в который раз отсылая своих судей к более авторитетному мнению. И все же на этот раз речь шла не о народной мудрости, воплотившейся в пословицах и поговорках, но о прямом заимствовании из *библейского текста* – из Книги Исаии, достаточно хорошо известной в Средние века: “Вот, Бог – спасение мое: уповаю на Него, и не боюсь; ибо Господь – сила моя, и пение мое – Господь; и Он был мне во спасение”<sup>73</sup>. Думается, что Жанна могла часто слышать это высказывание – либо собственно в церкви, либо в качестве поговорки или присказки – во всяком случае, в виде готового клишированного выражения<sup>74</sup>. Однако при всей своей благонадежности и авторитетности именно это выражение, как мне кажется, сыграло с ней злую шутку в самый ответственный момент процесса.

Хорошо известно, что вторая часть допросов Жанны д’Арк (начиная с 10 марта 1431 г.) носила закрытый характер и велась в тюрьме, а не в зале заседаний. На этом этапе особое внимание было уделено вопросам ереси, и в частности отношению обвиняемой к церкви<sup>75</sup>. В рамках этой дискуссии фраза “Уповаю на Господа” обернулась против самой обвиняемой, ибо, согласно средневековой теологии, уповать она должна была не на Бога и его святых (т.е. на *торжествующую церковь*), но прежде всего на своих судей – т.е. на представителей *воинствующей* церкви, которой обязана была подчиняться в своих делах и помыслах. В самом конце процесса, уяснив себе, наконец, фундаментальную для христианской экзегезы разницу между этими двумя понятиями, Жанна, что весьма показательно,

попыталась исправить допущенную ею по незнанию ошибку, поменяв формулировку своего любимого высказывания на “Уповаю на Господа и папу”<sup>76</sup>. Но сделала она это слишком поздно: обвинение в неподчинении воинствующей церкви было уже сформулировано и стало в результате одним из основных в окончательном приговоре<sup>77</sup>. Причем, как мне представляется, оно возникло отнюдь не на пустом месте, как последняя надежда судей осудить их пленницу: фраза “Уповаю на Господа” сама по себе могла подвести их к соответствующим выводам и вопросам<sup>78</sup>.

Данное обстоятельство, на мой взгляд, лишний раз подтверждает, что допросы Жанны д’Арк в Руане строились не по *биографическому* принципу, но были направлены прежде всего на оценку ее мировоззрения, христианских верований, знаний догматов церкви. Явные или скрытые цитаты из библейских текстов и патристики в ответах обвиняемой указывают, что она хорошо это понимала, а в некоторых случаях оказывалась способна поддерживать разговор на заданную тему.

\* \* \*

Остается, однако, вопрос *авторства*, особенно актуальный в отношении рассмотренных выше цитат и заимствований из Библии и патристики. На вопрос, были ли слова, оставленные в протоколе в форме прямой речи, собственными словами Жанны д’Арк, я склонна ответить положительно.

Во-первых, все проанализированные выше высказывания, как я уже упоминала, имеются и в тексте французской “минуты”. И хотя она также представляет собой *вторичную* запись, а не стенограмму заседаний в современном смысле этого слова, подобное совпадение нельзя сбрасывать со счетов.

Во-вторых, ни о какой особой образованности французской героини, о ее возможном знакомстве с трудами Отцов Церкви или иными письменными источниками, что, безусловно, могло бы вызвать наши сомнения, эти “цитаты” не говорят<sup>79</sup>. Все заимствованные и истолкованные ею на свой манер пассажи были на слуху задолго до появления Жанны д’Арк на свет. Они также были и на виду – в качестве миниатюр в часословах и псалтирях, фресок и икон в церквях, барельефов на соборах. Таким образом, все “библейские” высказывания Жанны отсылали к хорошо знакомым людям Средневековья темам, которые она лишь воспроизводила – пусть даже с определенным изяществом и сноровкой.

Наконец, в-третьих, в тексте протокола легко заметить вставки, выдуманные самими судьями и не имеющие к Жанне и к ее словам никакого отношения. Так, в одну из статей предварительного обвинения прокурор трибунала д’Эстиве, действуя при этом в полном соответ-

вии со схемой эпического романа, вставил целый вымышленный диалог обвиняемой с Робером Бодрикуром о трех сыновьях, которые якобы родятся у Жанны: «Также Жанна, имея доверительные отношения с этим Робером, сказала ему, что... у нее будет трое сыновей, из которых один станет папой, второй – императором, а третий – королем. На что капитан ей ответил: “Я бы очень хотел сделать тебе одного из них, поскольку это будут люди, наделенные такой властью, что и мой авторитет вырастет”. Она же ему сказала: “Нет-нет, славный Робер, время еще не настало. Об этом позаботится Святой Дух”»<sup>80</sup>.

Когда статьи обвинения были зачитаны Жанне, она отказалась признать эти слова своими<sup>81</sup>. Тем не менее она ни разу не возразила, когда д’Эстиве повторял в своем списке то, что она действительно, надо полагать, говорила на предварительных допросах. Так, прокурор трибунала упомянул и об утешении, которое якобы приносит обвиняемой св. Михаил<sup>82</sup>; и о поговорке “Будь, что будет”, якобы использованной в разговоре Бодрикуром<sup>83</sup>; и о празднике св. Иоанна<sup>84</sup>; и о знамени Господа<sup>85</sup>; и некоторые другие высказывания Жанны д’Арк. Не забыл д’Эстиве и фразу “Уповаю на Господа” – он воспроизвел ее 5 раз<sup>86</sup>.

Думается все же, это были собственные слова Жанны д’Арк, отавленные в форме прямой речи в латинском тексте протокола, который после окончания процесса получили все заинтересованные люди. Этому официальному документу была уготована важная роль: он должен был свидетельствовать, что столь важный, с политической точки зрения, процесс прошел в соответствии со всеми нормами процессуального права и был абсолютно образцовым. Именно для этого в тексте были оставлены прямые и завуалированные отказы обвиняемой отвечать суду, ее угрозы и просьбы, не соответствующие нормам судопроизводства. Кроме того официальный текст допросов должен был подтверждать, что преступления, в которых обвинялась Жанна, прежде всего впадение в ересь и неподчинение воинствующей церкви, она совершила на самом деле. Для этого в тексте были оставлены и тщательно зафиксированы ответы, содержавшие информацию о ее знании христианских догм.

Что же касается самой Жанны д’Арк и ее поведения в зале суда, то здесь, как мне представляется, речь следует вести не об особой смелости, проявленной обвиняемой в суде, и не о вызове, якобы брошенном ею противникам. Ее ответы свидетельствовали, скорее, о весьма осторожной, максимально *отстраненной* манере высказывать суждения. Не чувствуя себя уверенно, Жанна попыталась скрыть собственное мнение по основным интересовавшим следствие сюжетам, уйти от прямого диалога с судьями, создав при этом впечатление, что она все же отвечает на их бесконечные вопросы...

- <sup>1</sup> Об оппозиции устной-письменной речи см. прежде всего: *Гаспаров Б.М.* Устная речь как семиотический объект // <http://www.ruthenia.ru/folklore/gasparov1.htm>.
- <sup>2</sup> Подробнее о теории “неполной дискурсивности” М. Фуко: *Подорога В.* Феноменология тела. М., 1995. С. 21–23.
- <sup>3</sup> *Барт Р.* Доминиси, или Торжество литературы // Барт Р. Мифологии. М., 1996. С. 96.
- <sup>4</sup> *Bataille G.* Procès de Gilles de Rais. P., 1972. P. 24.
- <sup>5</sup> *Reinach S.* Gilles de Rais // Reinach S. Cultes, mythes et religions. P., 1996 (1<sup>er</sup> éd.: P., 1912). P. 1026–1049.
- <sup>6</sup> *Гинзбург К.* Сыр и черви: Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М., 2000. С. 40.
- <sup>7</sup> “Но, к сожалению, историк не может вступить в непосредственный диалог с крестьянином, жившим в XVI веке... Поэтому он должен опираться прежде всего на письменные источники... которые не являются прямыми источниками сразу в двух смыслах: потому что они *письменные* и потому что их происхождение связано с деятельностью лиц, прямо или косвенно причастных к доминирующей культуре. Отсюда следует, что мысли, верования, чувства живших в далеком прошлом крестьян или городских ремесленников доходят до нас (если доходят) только через посредников – в их искаженном изложении” (Там же. С. 33).
- <sup>8</sup> Confessions et jugements de criminels au Parlement de Paris (1319–1350) / Ed. par M. Langlois et Y. Lanhers. P., 1971; Registre criminel du Châtelet de Paris du 6 septembre 1389 au 18 mai 1392 / Ed. par H. Duplès-Agier. P., 1861, 1864. Vol. 1–2. Подробнее о принципах и целях составления этих выборок см.: *Тогоева О.И.* “Истинная правда”. Языки средневекового правосудия. М., 2006. С. 5–9, 93–121.
- <sup>9</sup> Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. 3.1.18. Aug. fol – Procès criminel fait à Robert d’Artois, 1329–1335. T. 1; 3.1.19. Aug. fol – Procès criminel fait à Robert d’Artois, 1329–1335. T. 2.
- <sup>10</sup> Материалы церковного процесса опубликованы: *Bossard E., abbé.* Gilles de Rais, Maréchal de France, dit Barbe-Bleue, 1404–1440. Grenoble, 1992 (1 éd.: P., 1885). Французский перевод материалов церковного и светского процессов: *Bataille G.* Op. cit.
- <sup>11</sup> Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. 3.1.291. Aug. fol – Procès criminel fait à Jacques Cœur, 1451–1463.
- <sup>12</sup> Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. 3.1.273. Aug. fol – Procès criminel fait à Jean d’Alançon, 1456–1474; 3.1.183. Aug. fol – Procès criminel fait à René d’Alançon, 1482.
- <sup>13</sup> Procès de condamnation de Jeanne d’Arc / Ed. par P. Tisset, Y. Lanhers. P., 1960–1971. Vol. 1–3 (далее везде: РС, том, страница).
- <sup>14</sup> La Minute française des interrogatoires de Jeanne la Pucelle / Ed. par P. Doncoeur. Melun, 1952 (далее везде: MF, страница).
- <sup>15</sup> “Классическим” примером такого подхода к показаниям Жанны д’Арк в суде является: *Pernoud R.* Jeanne d’Arc par elle-même et par ses témoins. P., 1962.
- <sup>16</sup> См., к примеру: *Doncoeur P.* Introduction // Minute française. P. 24; *Michaud-Fréjaville F.* Introduction // Chronique de la Pucelle attribuée à Guillaume Cousinot, réimpression de l’édition de Vallet de Viriville. Caen, 1992. P. 14–15; *Hanawalt B.A., Noakes S.* Trial Transcript, Romance, Propaganda: Joan of Arc and the French Body Politic // Modern Language Quarterly. 1996. Vol. 57, N 4. P. 605–631, здесь P. 615–616. Мне известно единственное исследование, в котором очень осто-



- рожно, но все же высказываются сомнения в том, что показания Жанны в суде отражали ее собственные мысли: *Wood Ch.T. Joan of Arc and Richard III: Sex, Saints, and Government in the Middle Ages. N.Y., 1988. P. 149.*
- 17 *Michaud-Fréjaville F.* “Va, va fille de Dieu”. De l’usage du “tu” et du “vous” dans les sources concernant Jeanne d’Arc (1430–1456) // *Bulletin de l’Association des amis du Centre Jeanne d’Arc. 1995. N 19. P. 25–45.* Статья была переиздана без каких бы то ни было изменений в: *Cahiers de Recherches Médiévales. 2005. N 12 spécial: Une ville, une destinée: Recherches sur Orléans et Jeanne d’Arc. En l’honneur de Françoise Michaud-Fréjaville. P. 157–169* (сноски даются по этому изданию).
- 18 *Ibid. P. 160–162.*
- 19 *Ibid. P. 166.*
- 20 В “Уголовном регистре Шатле” в деле Марго де ла Барр за 1390 г. приводятся некоторые из них: “Ennemi, je te conjure, ou nom du Pere, du Fil et du Saint Esperit, que tu viengnes a moy usc”, “Ou nom du Pere, et du Fil, et du Saint-Esperit, deables, viens usc” (*Registre criminel du Châtelet de Paris. T. 1. P. 355, 356*).
- 21 На процессе 1484 г. в Женеве обвиняемый в колдовстве Антуан де Вернекс признался, в частности, что попадал на шабаш, произнося магическую формулу “Vaz, de part de diable, vaz” (*Maier E. Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477–1484). Lausanne, 1996. P. 89*).
- 22 *Paravy P.* Prière d’une sorcière du Grésivaudan pour conjurer la tempête (procès d’Avalon, 1459) // *Le monde alpin et rhodanien. 1982. T. 10. P. 67–71* (с публикацией текста молитвы-заговора, ставшего известным из показаний самой обвиняемой и свидетелей).
- 23 *Bataille G.* *Op. cit.* P. 239.
- 24 *Ibid. P. 240–241.* Анализ этого пассажа см.: *Тогоева О.И.* “Истинная правда”. С. 205–206.
- 25 Так, например, заявление Жанны о том, что она действительно хотела сбежать из тюрьмы и что таково законное право любого заключенного, во французской “минуте” записано косвенно: “A quoy ladicte Jhenne respondit qu’il estoit vray que autrefois elle avoit bien voullu eschapper de la prison, ainsy qu’il est licite a chascun prisonnier” (MF, 87). Однако в латинском тексте появляется прямая речь: “Ad quod respondit, dicens: Verum est quod alias volui et vellum, prout licitum est cuicumque incarcerato seu prisionario, evadere” (PC, I, 42). Таким образом, ответ не только меняет форму, но в его записи появляется аллитерация – стилистический прием, несвойственный устному высказыванию: “volui et vellum” – “хотела и хотела бы”; “incaerato seu prisionario” – “заключенный или пленник”.
- 26 Кроме того я не буду рассматривать случаи, когда прямая речь, зафиксированная в “минуте”, была передана в латинском тексте в косвенной форме, а также ответы Жанны, сохранившиеся в “минуте”, но по каким-то причинам не вошедшие в окончательный вариант протокола.
- 27 “Ego non dicam hoc vobis” (PC, I, 52, 59 = MF, 97), “Hoc non est de processu vestro” (PC, I, 70, 85, 92 = MF, 109, 126, 133), “Ego nihil scio de hoc” (PC, I, 84, 85, 87 = MF, 124, 131), “Ego non recordor” (PC, I, 93, 94 = MF, 135), “Ego nescirem vobis aliud quid dicere” (PC, I, 330 = MF, 235), “Transeatis ultra” (PC, I, 52, 53, 57 = MF, 97, 99).
- 28 “Ego non sum consulta de hoc. Detis michi dilacionem XV dierum et ego de hoc vobis respondebo” (PC, I, 60), “Vos non hoc habebitis adhuc” (PC, I, 62 = MF, 105), “Loquamini mecum infra tres menses; ego de hoc respondebo vobis” (PC, I, 86 = MF, 126).

- 29 “Si vox prohibuerit michi, quid inde vultis vos dicere?” (PC, I, 60), “Ego vobis habeo hoc dicere?” (PC, I, 61 = MF, 103), “Essetis vos contenti quod ego incurrerem parium?” (PC, I, 133 = MF, 163).
- 30 *Langbein J.H.* Torture and the Law of Proof. Chicago; L., 1977. P. 4, 15–16; *Carbasse J.-M.* Introduction historique au droit pénal. P., 1990. P. 137–143. То же условие существовало и для инквизиционных судов: *Schnapper B.* Les peines arbitraires du XIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. P., 1974. P. 40.
- 31 Подробнее об этом см.: *Тогоева О.И.* Ересь или колдовство? Демонология XV в. на процессе Жанны д’Арк // Средние века. М., 2008. Вып. 68.
- 32 Подробнее о связи, возникающей в средневековом суде между обязательным признанием обвиняемого и максимально полной записью его показаний, см.: *Тогоева О.И.* “Истинная правда”. С. 17–20.
- 33 Наиболее полно правила средневековой пытки изложены в: *Fiorelli P.* Tortura giudiziaria nel diritto comune. Milano, 1954. Т. 1. P. 122–209, 243–248, 276–326; Т. 2. P. 60–62, 117–124, 143–154; *Langbein J.H.* Op. cit. P. 112–116; На русском языке см.: *Тогоева О.И.* Правила “справедливой” пытки в уголовном суде Франции XIV в. // Вестник МГУ. Сер. 8: История. 1998. № 3. С. 104–117.
- 34 *Ullmann W.* Historical Introduction to H.C. Lea. The Inquisition of the Middle Ages // *Ullmann W.* Law and Jurisdiction in the Middle Ages. L., 1988. XVI. P. 32–33, 44–45.
- 35 О требовании использовать “мягкие” пытки в церковном и светском судах: *Carbasse J.-M.* Op. cit. P. 143; *Ullmann W.* Op. cit. P. 32, 45; *Gauvard C.* “De grace especial”. Crime, Etat et société en France à la fin du Moyen Age. P., 1991. P. 37–38, 158–159.
- 36 На заседании, специально посвященном вопросу о применении к Жанне пыток, “за” высказались 3 человека, “против” – 11 (PC, I, 350–352).
- 37 “Dixitque idem Robertus ipsi Iohanne: Vade, – dum recederet ab eo, – vade, et quod inde poterit venire, veniat” (PC, I, 50 = MF, 95).
- 38 *Michaud-Fréjaville F.* “Va, va fille de Dieu”. P. 166.
- 39 *Hassell J.W.Jr.* Middle French Proverbs, Sentences, and Proverbial Phrases. Toronto, 1982. A35: Advienne que pourra.
- 40 “Ego non nomino vobis vocem de sancto Michaele, sed loquor de magna confortacione” (PC, I, 73 = MF, 113).
- 41 *Hassell J.W.Jr.* Op. cit. S 13: Sy ne se savoient à quel saint vouer qui reconforter les pust.
- 42 “Vos non habebitis adhuc; bene tamen vellem quod hoc esset ante festum beati Iohannis” (PC, I, 83 = MF, 124).
- 43 *Hassell J.W.Jr.* Op. cit. S 92: A la saint Jehan nouveaux sifflets. См. также: “A la saint Jehan / Renouvelle l’an” (*Le Roux de Lincy.* Livre des proverbes français précédé de recherches historiques sur les proverbes français et leur emploi dans la littérature du Moyen Age et de la Renaissance. P., 1859. Т. 1. P. 123, поговорка XV в.).
- 44 “Pro sciendo si Deus esset contentus, allegans illud proverbium in gallico vulgatum: Aide toy, Dieu te aidera” (PC, I, 156 = MF, 181). *Hassell J.W.Jr.* Op. cit. A 46: Aidevous, Dieu vous aidera.
- 45 “Et de dicendo totum illud quod scio, ego prediligerem quod michi faceretis abscondi collum” (PC, I, 91 = MF, 133).
- 46 “Ego nescio. Quando lancee erant rupte, fiebant novi” (PC, I, 96 = MF, 137).
- 47 См. об этом, к примеру: *Пермяков Г.Л.* Кое-что о пословицах и поговорках, а также об этой книжке // 300 общеупотребительных пословиц и поговорок (для говорящих на немецком языке). М., 1985; *Он же.* Классификация пословичных изречений // *Пермяков Г.Л.* Основы структурной паремиологии. М.,

1988; Жигарина Е.Е. Функциональный характер и вариативность пословиц в современном бытовании // <http://www.ruthenia.ru/folklore/zhigarina1.htm> (со списком литературы).

<sup>48</sup> См. примеч. 44.

<sup>49</sup> “Si vos essetis bene informati de me, vos deberetis velle quod essem extra manus vestras” (PC, I, 46 = MF, 91).

<sup>50</sup> “Vos dicitis quod estis iudex meus; advertatis de hoc quod facitis, quia, in veritate, ego sum missa ex parte Dei, et ponitis vos ipsum in magno periculo” (PC, I, 59 = MF, 103).

<sup>51</sup> PC, I, 329 = MF, 235.

<sup>52</sup> PC, I, 147 = MF, 173.

<sup>53</sup> PC, I, 343 = MF, 241.

<sup>54</sup> PC, I, 123 = MF, 157.

<sup>55</sup> PC, I, 77, 93, 97, 127, 142, 151, 153, 166 = MF, 135, 137, 161, 171, 177, 179, 191.

<sup>56</sup> PC, I, 67, 93, 128, 153, 154, 156, 157, 168, 181, 344 = MF, 109, 135, 161, 179, 183, 193, 241.

<sup>57</sup> PC, I, 60, 61, 70, 74–76, 84, 117, 136, 160, 331 = MF, 103, 111, 114–116, 153, 155, 165, 185, 235.

<sup>58</sup> PC, I, 98, 99 = MF, 139, 141.

<sup>59</sup> “Ego eram quasi semper in oracione ut Deus micteret signum ipsius regis, et eram in hospicio meo, in domo unius bone mulieris prope castrum de Chinon, quando ipse angelus venit; et postea ipse et ego simul ivimus ad regem; eratque idem angelus bene associatus aliis angelis cum eo existentibus, quos non quilibet videbat” (PC, I, 137 = MF, 167).

<sup>60</sup> Краткий обзор существующих на сегодняшний день исследований, специально посвященных “свиданию в Шиноне”, см.: Райцес В.И. “Свидание в Шиноне”. Опыт реконструкции // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории / 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. Исключения представляют работы, авторы которых либо искренне верят в то, что ангел действительно являлся Жанне и Карлу (*Pinoteau H.* La symbolique royale française, Ve–XVIII<sup>e</sup> siècles. La Roche-Rigault, 2003. P. 282–287), либо полагают, что Жанна могла описывать как ангела себя саму (*Sullivan K.* The Interrogation of Joan of Arc. Minneapolis-London, 1999. P. 71–81).

<sup>61</sup> Подробнее об эпизоде с принесением короны см.: Тогоева О.И. Король и ангел. К вопросу о легитимации власти // Русская Антропологическая Школа. 2008. Вып. 5 (в печати).

<sup>62</sup> “Item dicit quod illud signum fuit quod angelus certificabat hoc regi suo, sibi apportando coronam et ei dicendo quod ipse haberet totum regnum Francie ex integro, mediante auxilio Dei et mediante labore ipsius Iohanne” (PC, I, 133–134).

<sup>63</sup> “Nous prierons pour ceulx qui sont en estat de grace, que Dieu les y tiegne jusques à la fin et ceulx qui sont en peché mortel que Dieu les en vueille gecter hastivement” (PC, II, 63, note 1). На это заимствование – единственный из всех исследователей – обратил внимание издатель материалов процесса Жанны д’Арк, Пьер Тиссе.

<sup>64</sup> “Si ego non sim, Deus ponat me; et si ego sim, Deus me teneat in illa” (PC, I, 62 = MF, 105).

<sup>65</sup> “Capias vexillum ex parte Regis celi” (PC, I, 173 = MF, 197).

<sup>66</sup> “Lex hujusmodi nec ut judicialis, nec in moralis, damnat usum vestris virilis et militaris in Puella nostra, virili et militari, quam ex certis signis elegit Rex celestis, tanquam vexilliferam ad conterendos hostes justitie et amicos sublevandos” (Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d’Arc / Ed. par P. Duparc. P., 1979. T. 2. P. 39).

- <sup>67</sup> Например: “Ego me refero ad Deum” (PC, I, 84 = MF, 124); “Ego me refero ad Deum et non ad alium” (PC, I, 146 = MF, 172); “Ego bene credo Ecclesiam exsistentem hic inferius; sed de meis factis et dictis, sicut alias ego dixi, ego me expecto et refero ad Dominum Deum” (PC, I, 342 = MF, 239).
- <sup>68</sup> “Interrogata qualiter loquebantur, cum non haberent menbra” (PC, I, 84 = MF, 124).
- <sup>69</sup> “Interrogata si, post istam revelacionem, ipsa credit quod ipsa non possit peccare mortaliter” (PC, I, 149 = MF, 175).
- <sup>70</sup> “Interrogata utrum credit quod, si ipsa esset coniugata, voces ille venirent ad eam” (PC, I, 175 = MF, 197).
- <sup>71</sup> “Interrogata an credat se bene facere, capiendo habitum virilem” (PC, I, 344 = MF, 241).
- <sup>72</sup> “Item circa ea que sibi dicebantur de revelacionibus, etc., iuxta tenorem quinti articuli memorialis antedicti” (PC, I, 345 = MF, 243).
- <sup>73</sup> Ис. 12: 2.
- <sup>74</sup> Ср. поговорку, которую в 1403 г. в одном из своих сочинений использовал Жан Жерсон: “Se tu t’atans a Dieu, Dieu gastera tout” – “Если ты положишься на Господа, Он все преодолет” (*Hassell J.W.Jr.* Op. cit. D 99).
- <sup>75</sup> Подробнее см.: Тогоева О.И. Ересь или колдовство?
- <sup>76</sup> “Quantum est de submissione Ecclesie, ego respondi eis de isto puncto: de omnibus operibus que ego dixi et feci, ipsa transmictantur ad Romam, penes dominum nostrum Summum Pontificem, ad quem et ad Deum primo ego me refero” (PC, I, 387); “Ego refero me Deo et domino nostro Pape” (Ibid.). Любопытно, что в “Посмертных сведениях”, составленных и распространенных епископом Кошоном уже после казни Жанны д’Арк, оказались процитированы якобы собственные слова обвиняемой, отрекшейся от всех своих предыдущих показаний и отныне уповающей исключительно на “мать свою, Церковь” и “на вас, людей Церкви”: “Je ne sçay; je m’en actens a ma mere l’Eglise, vel sic: ou a entre vous, qui estes gens d’Eglise” (PC, I, 420).
- <sup>77</sup> В списке из 12 статей обвинений, выдвинутых в конце концов против Жанны д’Арк, последним шло: “Neque de hiis se vult referre ad determinacionem Ecclesie militantis aut quemcumque hominem mundi, sed ad solum Deum Dominum nostrum, cuius precepta semper faciet, precipue quoad materiam revelacionum et eorum que dicit se fecisse per revelaciones” (PC, I, 296).
- <sup>78</sup> Противоположную точку зрения высказывал, к примеру, В.И. Райцес: *Райцес В.И.* Процесс Жанны д’Арк. М.; Л., 1964. Гл. 4: Суд церкви.
- <sup>79</sup> О неграмотности Жанны см., к примеру: *Delaruelle E.* La spiritualité de Jeanne d’Arc // *Delaruelle E.* La piété populaire au Moyen Age. Turin, 1975. P. 355–388, здесь P. 361–362; *Beaune C.* Prophétie et propagande: le sacre de Charles VII // *Idéologie et propagande en France: Colloque organisé par l’Institut d’histoire et civilisation françaises de l’Université de Haifa / Sous la dir. de M. Yardeni.* P., 1987. P. 63–73, здесь P. 64. Противоположную точку зрения см.: *Крылов П.В.* “Mulier illiterata”: Об уровне культуры средневековой женщины из народа // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. М., 2001. № 2. С. 81–103.
- <sup>80</sup> “Ten dicta Iohanna, habita familiaritate dicti Roberti, iactando se, eidem dixit quod... ipsa habitura erat tres filios quorum primus esset papa, secundus imperator et tercius rex. Qui quidem capitaneus hoc audiens dixit: Ergo ego vellem tibi facere unum, ex quo erunt viri tante auctoritatis ut ex inde melius valerem. Cui ipsa respondit: Gentil Robert, nennil, nennil, il n’est pas temps; le Saint Esperit y ouvrera” (PC, I, 204). Любопытно, что придуманные за Жанну слова в латинском тексте оказались записаны по-французски, как и в случае с подчинением воинствующей церкви

(см. примеч. 76). Возможно, сделано это было для придания им большего правдоподобия.

<sup>81</sup> “Ad hunc articulum, respondet Iohanna quod se refert ad ea que super hoc alias respondit. Et dixit quod de hoc, videlicet de tribus pueris habentis, de hoc non se iactavit” (PC, I, 204).

<sup>82</sup> PC, I, 203.

<sup>83</sup> PC, I, 206.

<sup>84</sup> PC, I, 231.

<sup>85</sup> PC, I, 270.

<sup>86</sup> PC, I, 234, 245, 248, 278, 280. Все эти статьи, как и вопросы на предварительном следствии, были посвящены проблеме избранности Жанны, ее общению с высшими силами.

## УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ В ХРОНИКАХ: ТЕКСТЫ И ИСТОРИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ

Устная история, родившись в Чикаго в конце 20-х годов XX в. как ответвление прикладной социологии и как особая область исторических исследований, поставила ряд методологических проблем, до сих пор не нашедших удовлетворительного разрешения<sup>1</sup>. Взаимоотношения между устными и письменными свидетельствами, между индивидуальной и коллективной памятью, между народной и интеллектуальной культурами, – если говорить о самых известных из связанных с устной историей спорных вопросах, – до сих пор вызывают острые дискуссии и стимулируют появление провокационных исследований<sup>2</sup>. Достаточно упомянуть, что под рубрикой “устная история” на сайте “Международная библиография по Средневековью” перечислены 354 публикации, появившиеся за последние 10 лет. Однако лишь незначительная часть этих работ посвящена изучению средневековых хроник как источника по устной истории, и только единичные исследования сосредоточены на эпохе классического и позднего Средневековья.

Факт сосуществования столь значительного интереса к средневековой устной традиции с почти полным отсутствием исследований устной культуры в нарративных памятниках может на первый взгляд показаться неожиданным. Так или иначе, хроники – один из важнейших источников по средневековой истории, отражающий все ее грани. Однако малочисленность исследований устной традиции в хрониках легче объяснить и даже оправдать, приняв во внимание те сложности, с которыми сталкиваются медиевисты, изучая устную традицию в целом и особенно хроники в качестве источников по истории устных коммуникаций. Упомянем лишь некоторые из этих проблем: устная история возникла и развивалась в XX в., в то время как большую часть исторических источников составляют всевозможные письменные документы. Далее, цели и методы устной истории формировались в тех культурно-исторических условиях, когда историки хорошо сознавали ненадежность устных свидетельств. В эпоху Средневековья, напротив, устные коммуникации находились в центре социо-культурной жизни<sup>3</sup>, в то время как письменное слово имело ограниченное распространение, будучи монополией узких элит<sup>4</sup>.

Эти несоответствия между тем положением, которое устные коммуникации занимали в Средние века, и их ролью в современном мире обуславливают лишь небольшую часть всех сложностей, возникающих в процессе изучения устной традиции. Средневековые коммуникации были в большей степени личностными и менее опосредованными в сравнении с современными, для которых, по сути,

характерно преобладание электронных средств связи, используемых в обществе взаимного отчуждения. Передача сведений из уст в уста была главным методом усвоения и распространения разнородной информации в средневековом обществе, что типично как для хронистов, так и их современников. Вездесущность устного слова в средневековом обществе может быть выявлена практически в каждой сфере средневековой повседневной жизни: всевозможные клятвы и сделки, как личные, так и публичные, а также феодальные споры и многие частные случаи феодального неповиновения формулировались и в конце концов разрешались с помощью средств устного общения. В целом можно утверждать, что к письменному слову обращались лишь в исключительных случаях. В результате устная культура функционировала на очень высоком лингвистическом уровне и, как правило, люди не нуждались в письменных формах взаимодействия, хотя технические предпосылки для их использования были достаточно укоренены<sup>5</sup>. Неудивительно, что хронисты в своем восприятии ориентировались главным образом на устные источники; хроника может быть рассмотрена как особый письменный текст, не утративший своей сущностной связи с устной культурой<sup>6</sup>. С другой стороны, устная и письменная традиции более не рассматриваются как взаимно исключающие – “речь и письмо не являются антонимами” – или относящиеся к разным социальным стратам<sup>7</sup>. Несколько лет тому назад П. Гири отметил существование сложных взаимоотношений между устной и письменной традициями, – ведь средневековые люди очень легко перемещались между двумя мирами, используя порожденные ими явления как инструмент взаимного правового обоснования или смысловой интерпретации<sup>8</sup>.

Следует также учитывать, что средневековая культура соединяла в себе германскую устную традицию и систему христианской и классической литературной образованности<sup>9</sup>, и это чрезвычайно затрудняет, если не делает вообще невозможным, выявление четких различий между ними. Ришар Фурниваль признавал двойственный характер средневековой культуры в своем “Бестиарии любви”. Прибегая к метафорическому языку, он выявил божественный источник человеческого восприятия и мышления: “И поскольку Бог так любит человека, что желает обеспечить его всем, в чем тот нуждается, он одарил его некоей душевной силой, известной под названием память. У памяти два вида врат – зрение и слух. И каждые из этих врат открывают пути, по которым можно совершить путешествие к памяти, – образ и слово. Образ служит глазам, а слово – ушам. По этой причине память должна вверять свое сокровище, приобретенное посредством упражнения, опеке чувств. И это приводит к тому, что предметы из прошлого, кажется, непосредственно присутствуют среди нас. И так происходит благодаря образу и слову. Ибо если кто-

то видит изображение истории Трои или чего-то подобного, то он созерцает подвиги славных людей прошлого, как если бы они здесь присутствовали. И то же самое происходит со словами. Ибо если кто-то слышит, как читают книгу на французском или немецком языке, то он постигает приключения славных людей прошлого, как если бы они здесь присутствовали”<sup>10</sup>.

Тесная и сложная связь между устной и письменной традициями (“двумя воротами”, о которых говорит Ришар Фурниваль) оправдывает контекстуализацию культурной среды хронистов как первую ступень к пониманию того обстоятельства, что в отдельных случаях хронисты возвращались к устной традиции. Был ли это первый шаг в направлении *Verschriftlichung*, а именно к понятийному преобразованию устного свидетельства<sup>11</sup>? В силу самой задачи хроники – сообщение о прошлом в хронологическом порядке – она обычно не передает диалог и устные высказывания, а сами хронисты не всегда делают различия между устными сообщениями и подлинными историческими событиями. К тому же, анализируя взаимоотношения между устной и текстуальной традициями, мы встаем перед важными методологическими проблемами. В процессе записи переданный изустно рассказ утрачивает формальную структуру устного сообщения, тем самым изменяется его контекст и социальное значение<sup>12</sup>. Кроме того, перевод с народного языка текста, по всей видимости, содержащего диалоги, на латынь (в случае с Матвеем Парижским) или на народный язык сочинения – итальянский (в случае с Джованни Виллани) создает много лингвистических проблем, с которыми сталкивается историк в поисках наиболее подходящих методологических инструментов. Далее следует отметить взаимные отличия разных языков и, видимо, осознанное противопоставление латыни и народных языков, характерное для средневековых интеллектуалов. Например, Иоанн Солсберийский утверждал, что “люди, которые не выучились прилично читать латинские тексты, остались неграмотными (*illitterati*), даже если они были посвящены в тайны письма”<sup>13</sup>.

Через призму методологических проблем и гипотез в этой статье рассматриваются отдельные фрагменты текстов, в которых хронисты цитировали диалоги или обращались к устной традиции. Понятно, что средневековые хронисты были лишены возможности записывать устную речь на магнитофон, что сегодня дает нам повод сомневаться в подлинности их сообщений. Но дело, конечно, не в технических возможностях людей той эпохи, а в подходе средневековых хронистов к записываемому материалу. В этом смысле уместно привести пример Гальберта из Брюгге. В бытность свою нотариусом он записывал на восковых табличках ключевые моменты и фразы, которые говорились на открытых заседаниях. Но хотя Гальберт лучше, чем боль-



шинство его современников, осознавал важность точности записи, он скорее пытался зафиксировать общий смысл беседы или диалога, чем воспроизвести его *in verbatim*<sup>14</sup>.

Таким образом, к технической ограниченности средневековых хронистов следует добавить и то обстоятельство, что у них было иное восприятие истории и методов ее написания. Правда, Исидор Севильский уже в VI в. рассматривал историю как рассказ о подлинных событиях (*nam historiae sunt res verae quae factae sunt*), достоверность которого могла быть засвидетельствована только очевидцем<sup>15</sup>. Однако средневековые хронисты все же недостаточно осознавали важность аутентичности сообщаемых ими сведений. Вместо этого они ссылаются на слухи, рассказы и просто сплетни в том виде, в котором они до них дошли, будь то из устной или письменной традиции. Э. Ван Хутс различает семь видов устной традиции, для части из которых имеются специальные латинские обозначения, используемые хронистами для отсылки к устным источникам информации:

1) хронист – сам очевидец событий, о которых он сообщает; такие рассказы предваряются следующими терминами – “*videre*” (“видеть”), “*colloqui*” (“говорить”), “*proprio visu*” (“видеть своими глазами”), а также “*accipere auribus*” (“выслушать”);

2) сообщение очевидца; на него ссылаются, используя такие термины, как “*vir fidei dignus*” (“достойный доверия человек”), “*relator fidelis*” (“надежный рассказчик”) или “*verus homo*” (“правдивый человек”);

3) информация, полученная через посредника;

4) ссылки на слухи и сплетни, которые хронист вводит такими выражениями, как “*fertur*” (“говорят”), “*referentur*” (“сообщается”), “*narrator*” (“рассказчик”), “*creditor*” (“верят”), “*vulgabatur*” (“рассказывали”), “*fama refert*” (“молва доносит”);

5) ссылки на слухи при помощи использования соответствующей терминологии, упомянутой выше; при этом хронист выражает сомнение по поводу надежности сообщаемой информации;

6) рассказы жонглеров, старые баллады и песни;

7) рассказы, обычно краткие, о людях, удаленных от хрониста во времени и пространстве<sup>16</sup>.

Э. Ван Хутс полагает, что, “используя устную информацию, средневековые историки соблюдали определенные правила жанра, и они отдавали себе отчет в существовании этих правил, уже вполне отчетливо сформулированных к XII в. По мере того как общество становится все более грамотным, историк уделяет устным свидетельствам все большее внимание”<sup>17</sup>. В настоящей статье будет про-

верена истинность подобных утверждений применительно к нарративным памятникам XIII–XIV вв. В самом деле, можно ли обнаружить у их авторов осознанное использование критериев дифференциации устной традиции, подобных тем, какие обнаруживает Э. Ван Хутс? Правомерно поставить и другой вопрос: когда хронисты ссылаются на свидетельства устной коммуникации, такие как диалог или разговор между тремя или более людьми, в какой степени они сами были очевидцами описываемой ими ситуации, или же они использовали информацию из вторых рук? Обращение к этим проблемам может продвинуть нас в понимании перспектив изучения позднесредневековых хроник как источника устной традиции и, возможно, прояснить некоторые методологически спорные вопросы.

Источником для этого исследования послужили “Большая хроника” Матвея Парижского и “Хроника”, или “История Флоренции”, Джованни Виллани. Обе хроники широко известны, и обе в свое время пользовались огромной популярностью; каждая из них служила для писавших позже авторов источником вдохновения и, зачастую, примером для подражания<sup>18</sup>. По своему кругозору это хроники всемирные, и их хронологические рамки очень широки; “Большая хроника” (*Chronica Major*) начинается с “Книги Бытия”, а “История Флоренции” – с рассказа о вавилонском столпотворении. Историческая ценность обоих источников возрастает по мере того, как каждый из них приближается к рассказу о жизни своего поколения. 1236 г. и 1300 г. соответственно представляют собой поворотную точку в повествовании в “Большой Хронике” и в “Истории Флоренции”: значение обеих дат обосновывается ниже в обзорах биографии авторов. В настоящей статье детально рассмотрены упомянутые в этих хрониках устные свидетельства, которые включены в следующие сюжеты:

- 1) иудео-монгольский заговор;
- 2) Мухаммед и мусульманские обряды и верования;
- 3) выборы папы Климента V;
- 4) события в Ананьи.

“Большая хроника” Матвея Парижского дает материал для первых двух сюжетов, а “История Флоренции” Виллани – для двух следующих. Некоторые сообщения хронистов никак не связаны с исторической реальностью, по крайней мере, это замечание справедливо относительно ряда фактов, которые они якобы правдиво представляют. Тем не менее одна из посылок этой статьи заключается в том, что рассматриваемые произведения все же могут служить историческим источником: если некоторые их сведения и нельзя назвать достоверной информацией, то они все же точно отражают общие настроения, страхи, стереотипы и эмоции современников или, по крайней мере,

тех групп, кто сохранял эти истории, будь то монахи Матвея Парижского или купцы Джованни Виллани. Хотя рассказы хронистов нельзя считать устными свидетельствами в точном смысле слова, с большими оговорками их можно рассматривать как источник по устной традиции, поскольку они включают диалоги, устойчивые выражения и поговорки. Отсылки к доступному нам просопографическому материалу имеют первостепенное значение для понимания исторического фона и способа восприятия хронистами исторических событий или, точнее, для объяснения свойственных им особенностей повествования<sup>19</sup>.

### ХРОНИКИ И ИСТОРИИ

Вплоть до переходного периода XIII–XIV вв. хроника была, говоря словами Б. Генэ, “бедной родственницей” истории, однако к XIV в. она стала ее богатой и единственной наследницей. Согласно Б. Генэ, главная цель составителей средневековых хроник заключалась в том, чтобы обстоятельно, грамотно и в хронологическом порядке изложить события, снабдив их точными датами. “Хроника, – заключает Б. Генэ, – стала настоящим шедевром средневековых историков, благодаря которому они могли продемонстрировать свою эрудицию, не утомляя при этом своих читателей”<sup>20</sup>.

Выдвинутые Б. Генэ предположения, а именно отождествление хроник XIV в. с историей, создают серьезные методологические проблемы как точной дефиниции истории, так и допустимости применения этого понятия к хроникам. “*Omnis definitio periculosa ist*”, – утверждали средневековые канонисты. Данная статья не ставит задачи углубляться в спорные вопросы определения истории и рассматривать ее методологическое многообразие. Тем не менее, исследуя значение нарративных памятников для изучения устной истории, оправданно вкратце рассмотреть хроники как специфический исторический жанр. Согласно Э. Ван Хутс, хроника есть “исторический нарратив, в хронологическом порядке рассказывающий о событиях, включающих жизнь более чем одного поколения”<sup>21</sup>. Д. Дамвилл по этому поводу заметил, что “ни одна хроника не могла избежать хронологии”<sup>22</sup>, хронография была самой ее сутью. Таким образом, как Э. Ван Хутс, так и Д. Дамвилл расценивают хронологический порядок как самую суть хроники. Но хронология отражает лишь один из признаков хроники, который Г. Спигел дополнила социологической характеристикой: “Преимущество подхода к средневековым хроникам в терминах социальной логики текста состоит в том, что он позволяет изучать их методами социальной истории, рассматривать их в локальном или региональном социальном контексте, сквозь призму

существующих в этом контексте человеческих отношений, систем коммуникаций и власти, которые способны порождать особые семантические модуляции хроники, – и таким образом, поможет воссоздать их истинный смысл, подобно тому как пытается постичь его история культуры. Понятые таким образом тексты одновременно и отражают социальную реальность, и порождают ее и создают социальные и лингвистические структуры, которые тексты – в каждом конкретном случае по-разному – могут поддерживать, оспаривать, стремиться преобразовать”<sup>23</sup>.

Таким образом, Г. Спигел рассматривает хроники и как зеркало исторической реальности, и как фактор влияния на окружающий социальный мир, осуществляемого в определенном пространственно-временном континууме. Д. Дамвилл обсуждает далее проблему этого влияния, делая акцент на тесной связи между хронистом и его аудиторией или общностью, к которой он принадлежит. Кроме того, он отмечает значение хроник для пропаганды определенных взглядов, а также то обстоятельство, что в позднее Средневековье политическая элита начинает осознавать эту утилитарную черту жанра хроник<sup>24</sup>. Б. Генэ, с одной стороны, и Г. Спигел – с другой, представляют два разных и, возможно, противоположных взгляда на хроники. Если Б. Генэ рассматривает позднесредневековые хроники как историческое сочинение, служащее любым целям, то Г. Спигел справедливо воздерживается от таких радикальных утверждений. Исследование позднесредневековых хроник с легкостью покажет, что обобщения Б. Генэ не выдерживают проверки на прочность. Наряду с исторической информацией, позднесредневековые хроники полны всякого рода анекдотов и историй, окрашенных различными предрассудками, фантазиями и стереотипами. Это обстоятельство ставит медиевиста перед методологической проблемой извлечь исторически достоверную информацию из источников, которые на первый взгляд содержат лишь баснословные сведения.

## ПРОСОПОГРАФИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ

### *Матвей Парижский*

О ранних годах Матвея Парижского мало что известно. Возможно, он родился в Английском королевстве около 1200 г. и служил в бенедиктинском Сент-Олбанском монастыре в 1217 г. За исключением нескольких встреч с королем Генрихом III и единственного путешествия в Норвегию, большую часть своей жизни хронист провел в этой монашеской обители. Самый значительный его труд “Большая хроника” стал продолжением сочинения Роже Вендовера “Цветы истории”. Матвей Парижский помогал своему предшественнику Роже

Вендоверу в скриптории вплоть до 1234 г., когда сменил его в должности писца<sup>25</sup>. Его перу принадлежат “Деяния аббатов”, биография покровителя монастыря “Житие св. Олбана” и житие архиепископа Кентерберийского Эдмунда Рича (1175–1231). Матвей Парижский также перевел биографию Эдуарда Исповедника с латыни на народный язык. Матвей хорошо сознавал ценность своего труда и жаловался на удел историков: “Ведь если они говорят правду, они раздражают людей, а если пишут неправду, то оскорбляют Бога”<sup>26</sup>. Столь острое историографическое самосознание Матвея Парижского побудило его к тому, что он воспользовался центральным положением Сент-Олбанского монастыря и собирал любые свидетельства, которые он мог записать со слов самых видных людей его поколения. Кроме выдающихся англичан в аббатстве время от времени появлялись заморские путешественники и обогащали рассказ Матвея Парижского сведениями из первых рук. И все они питали безграничное любопытство Матвея и позволили ему написать самую обширную историю своего времени. Однако Матвей Парижский не всегда соблюдал хронологическую точность, а его концептуализация исторического процесса не сделала его сочинение более искусным. Для описания периода до 1236 г. Матвей сокращал другие монастырские анналы и хроники или частично копировал их, таким образом создав для современных историков как концептуальные, так и методологические проблемы. Тем не менее в той части, которая охватывает период с 1236 по 1259 г., “Большая хроника” не зависит ни от каких литературных авторитетов<sup>27</sup>.

Хотя важность хроники Матвея Парижского как исторического труда широко признана, исследователи расходятся в оценке точности сообщаемых им сведений. Современные историки часто критиковали Матвея Парижского за отсутствие связности в рассказе, отмечали его недоброжелательное отношение к королю Англии Генриху III и папе Иннокентию IV и утверждали, что его произведение лишено оригинальности<sup>28</sup>. Хотя хорошо известно о близких связях Матвея с политической и церковной элитами и, следовательно, о доступности для него первоисточников информации, историки неохотно признают надежность свидетельств Матвея Парижского<sup>29</sup>. Некоторые ученые фактически приравнивали его к самым “желтым среди желтых” журналистов<sup>30</sup>. В. Брэндт обвиняет Матвея в том, что он пишет, не соблюдая “принципа последовательности действий – основополагающей связи между различными фактами”<sup>31</sup>. К тому же В. Брэндт утверждает, что цементирующее вещество хроники Матвея Парижского – это его эмоции: “недоброжелательное отношение к Генриху III и Иннокентию IV стало главной темой его сочинения, к которой хронист постоянно возвращается”. Однако хотя критики и приверженцы и расходятся в своих оценках труда Матвея

Парижского, они единодушны в признании его важности с точки зрения отображения важнейших идей своего времени. Автор самой детальной биографии Матвея Парижского Ричард Вагейн считал его “непрезойденным зеркалом своего времени”<sup>32</sup>.

### *Джованни Виллани*

Джованни Виллани (1276–1348) происходил из состоятельной семьи флорентийских купцов и банкиров. Он посвятил свою жизнь торговле и стал членом крупных компаний Перуцци и Барди. Он также проявлял активность в городской политике и служил приором при монетном дворе (*zessa*); работая там, он предложил провести важные монетные реформы. Политическая деятельность в итальянских городах той эпохи не была лишена риска, и в 1341 г. Виллани был послан в Феррару в качестве поручителя-заложника для возмещения убытков, которые принесло присоединение Луки к Флоренции. Тяжелая финансовая ситуация, затронувшая весь средневековый мир в 1346 г., привела Виллани к банкротству и временному заключению в тюрьму, а через два года он умер от чумы. Хроника была доведена до 1363 г. его младшим братом Маттео и затем до 1410 г. сыном Джованни Филиппом.

Как международный банкир и активный политик Дж. Виллани часто путешествовал за границей: достоверно засвидетельствованы, по крайней мере, три его путешествия во Фландрию. Около 1300 г. он начал сочинять всемирную историю на народном языке, разделив ее на 12 книг. Вплоть до середины XI в. его сочинение переполнено легендарными и романтическими рассказами, которые *inter alia* связывают Флоренцию с Троей – *alma mater* всех средневековых городов<sup>33</sup>. По мере того как Джованни Виллани приближается в своем сочинении к современным ему событиям, его рассказ становится все более совершенным по части подбора фактов и их анализа: в самом деле, Виллани одним из первых средневековых хронистов сопровождает свой рассказ статистическими материалами, используя для получения надежной информации свои международные связи. Черный гвельф, он был предан церкви, но не удержался от критики папской политики там и тогда, когда он находил это оправданным или необходимым.

Сочинение Джованни Виллани можно оценить как образец историографического ренессанса в средневековой Италии, ренессанса, который привел к процветанию исторической литературы как локального, так и всемирного охвата. А сам автор принадлежал к новому типу хронистов, чей кругозор более не ограничивался местным скрипторием, но распространялся на весь христианский мир. На самом деле, Виллани был частью сложной социальной среды процве-

тающего города с его политикой и торговыми связями и, что не менее важно, с его архивами. Все эти факторы отразились в новых для историографии тенденциях, в частности в большем обмирщении истории, присущем Треченто.

## ХРОНИКИ КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ

### *Матвей Парижский*

Под 1240 г. Матвей Парижский помещает следующий рассказ об иудео-монгольском заговоре: «В течение всего этого времени многие евреи из находящихся за морем пределов, и особенно те, кто живут в империи, полагая, что эти татары и куманы были народами из их племени, которые Господь Бог по просьбе Александра Великого запер в горах Каспия, собрались в потаенном месте по общемуговору. Один из них, который казался самым мудрым и влиятельным, обратился к ним с такими словами (*dicens*): “Братья мои, семя славного Авраама, виноградник Господа Саваофа, который по воле Господа нашего Адоная столь долго угнетался под владычеством христиан, ныне время пришло нам освободиться и в свою очередь нам по воле Бога их угнетать, дабы остаток Израиля был спасен. Ведь братья наши из колена Израилева, прежде заключенные в горах, выступили, чтобы покорить весь мир себе и нам. И чем более тяжкими и продолжительными были наши мучения, тем большая слава нас ждет. Потому давайте встретим их с ценными дарами и примем их с самыми высокими почестями – они нуждаются в зерне, оружии и вине”. Все собравшиеся с удовольствием выслушали *эту речь* (*verbum*) (здесь и далее выделено автором. – *С.Л.*) и тотчас же скупили все мечи, кинжалы и вооружение, какое только могли найти, а чтобы скрыть свое предательство, надежно упрятали все в бочки. Затем они *открыто рассказали* (*dixerunt*) христианским правителям, под чьим владычеством они находились, что эти народы, обычно называемые куманами, были иудеями, “и это они дали нам знать и со всей настойчивостью просили нас снабдить их вином, приготовленным нами, их братьями. Однако мы, желая устранить из нашей среды этих бесчеловечных всеобщих врагов и вас, христиан, освободить от их неминуемого самовластного разорения, приготовили около 30 бочек, полных смертельной отравы, чтобы их доставили к ним как можно скорее”. Потому христиане позволили этим порочным иудеям сделать этот губительный подарок гибельным врагам. Однако когда названные иудеи достигли отдаленных частей Германии и уже переходили со своими бочками через какой-то мост, владелец моста согласно обычаю по-

требовал уплаты пошлины за проход: однако, отказавшись удовлетворить его требования, иудеи *ответили дерзко* (*respondentes*), говоря, что они служили на пользу империи и всего христианства, будучи посланными к татарам с тайной целью отравить их вином. Однако владелец моста, сомневаясь в их словах, просверлил дырку в одной из бочек, но никакая жидкость оттуда не вылилась; и, удостоверившись в их коварстве, он сорвал обручи с бочки и открыл ее и обнаружил, что она была заполнена оружием. При виде его *он воскликнул* (*exclamans*): “О, неслыханное коварство, как позволяем мы таким людям жить среди нас!”»<sup>34</sup>

В своем пространном сообщении об иудео-монгольском заговоре Матвей Парижский приводит множество примеров устной коммуникации, специально ссылаясь на беседы различных персонажей, в частности:

– между самими иудеями (описав, как вождь иудеев обратился к собранию соплеменников, которые тайно сошлись в целях помочь монголам в их беспощадной атаке на христианский мир, Матвей Парижский утверждает, что “все собравшиеся *выслушали эту речь с удовольствием*” – “*quod verbum cum omnes gratanter acceperunt*”);

– между евреями и их христианскими соседями в целях получения их одобрения (“тогда они *открыто рассказали* христианским вождям” – “*dixeruntque palam principibus Christianis*”);

– между евреями и сборщиком пошлин (“иудеи, однако, *ответили дерзко*, отказываясь удовлетворить его требования, говоря...” – “*ipsi autem frontose respondentes, et postulate reddere renuentes, dixerunt...*”);

– сборщик пошлин, который разоблачил предательство иудеев и оплакивал само их присутствие в христианском мире (“он *воскликнул*” – “*Exclamans igitur ait...*”).

Очевидно, Матвей Парижский не был свидетелем каждого из эпизодов, не вызывает сомнений и то, что он не имел доступа к источникам из первых рук, будь то еврейским или германским. Более того, в этом рассказе он не упоминает об источнике информации, хотя во многих других местах хроники он позаботился о том, чтобы сделать подобные ссылки. И все же, каким бы баснословным он ни был, этот рассказ отражает надежды евреев, считавших монголов соплеменниками из десяти пропавших колен Израиля и, в качестве таковых, орудием Провидения, предназначенным для отмщения язычникам. Кроме того, рассказ отражает и страхи христиан XIII в., которые все больше поддавались чувству ненависти к иудеям и боялись их физического присутствия в своей среде<sup>35</sup>. Мы не можем быть уверены в том, что какой-то раввин в XIII в. обращался к своим при-



хожанам с речью, подобной той, которую Матвей Парижский приписал вождю иудеев. Обильное использование библейской терминологии, к которой Матвей был приучен в монастырской среде, и удивительно льстивое обращение к иудеям, вложенное в уста раввина, помимо прочего, преследовали цель придать сообщению бóльшую достоверность. В своей хронике монах Сент-Олбанского монастыря проявляет знание иудейских обычаев, таких как талмудический запрет на употребление вина, приготовленного язычниками или находившегося с ними в контакте<sup>36</sup>. Несмотря на фантастичность всех диалогов, включенных Матвеем в рассказ об иудео-монгольском заговоре, они отражают доминирующие представления христиан XIII в. относительно одной из самых важных проблем этого времени – проблемы отношения к меньшинствам, в первую очередь, к евреям, но также и к монголам, особенно перед лицом опасности их вторжения. Послание было достаточно ясным, и оно взывало к защите христианского мира от двойной угрозы.

Использование Матвеем Парижским устных свидетельств в контексте рассказа о монголах отражает, таким образом, способы взаимодействия между хронистом и средневековым обществом. Это взаимодействие обеспечивалось за счет преобладающих средств коммуникации этого времени – устной традиции. В самом деле, для сочинения Матвея Парижского характерно широкое использование диалогов, вводимых в повествование для иллюстрации:

- взаимоотношений между папами и христианскими правителями и/или другими представителями церкви<sup>37</sup>;
- взаимоотношений между Генрихом II и его подданными, мятежными баронами или жителями Лондона<sup>38</sup>;
- контактов представителей церковных кругов Англии в собственной среде и/или в контексте их проблематичных взаимоотношений с королем<sup>39</sup>.

Во всех этих случаях использование Матвеем Парижским форм устного общения кажется вполне естественным. Это подтверждают и его ссылки на источники информации. Однако диалоги были и риторическим приемом, главная цель которого – украсить повествование и привлечь внимание читателей.

Все же остается вопрос об особом контексте создания рассказа об иудео-монгольском заговоре. Отчасти прояснить его может выяснение отношения Матвея Парижского к мусульманам.

Вслед за доминиканцами, писавшими папе Григорию IX донесения из-за моря, Матвей информирует своих читателей о мусульманских обрядах и догматах ислама. Говоря о Мухаммеде как о “ядовитом драконе, звере, запятнанном кровью убиенных им людей, пытающемся выхлебать реку и все еще верящем, что Иордан впадет в его

уста”<sup>40</sup>, Матвей использует случай, чтобы нарисовать самый предосудительный образ пророка, чьи безудержные страсти повлияли на принятые им религиозные установления.

«У Мухаммеда был слуга по имени Заид, и была у него жена Зейнаб, очень красивая женщина, к которой Мухаммед воспылал любовью; обнаружив это и зная о присущей его хозяину чувственности, тот сказал своей жене: “Смотри, чтобы не увидел тебя мой хозяин, не то я разведусь с тобой”. Однако как-то раз, когда он отсутствовал, Мухаммед пришел к нему домой и позвал его, и поскольку он не ответил, Мухаммед продолжал стучать в дверь так долго, пока женщины это не надоело и она не сказала: “Заида нет дома”. Вернувшись спустя некоторое время, Заид застал свою жену разговаривающей с его хозяином, и когда тот ушел, он сказал жене: “Разве не говорил я тебе, что если хозяин мой тебя увидит и ты вступишь с ним в беседу, то я разведусь с тобой”, и тотчас же выдворил ее из дома. Тогда Мухаммед забрал ее к себе, но, опасаясь, как бы его не обвинили в нарушении супружеской верности, сделал вид, будто небесами ему было ниспослано письмо, в котором Господь повелел ему объявить в народе закон, по которому, если кто-то разведется со своей женой и другой возьмет ее к себе, то пусть она станет женой последнего. И по сей день есть такой у них закон, который произошел из выше-названного случая... Некий человек по имени Гали, сын Али ибн Абу Талиба осуждал Мухаммеда за его измены, особенно за то, что он возлюбил эту нарушившую супружескую верность женщину больше всех своих жен. “О пророк Бога, – сказал он, – из-за этой женщины, которую ты у себя держишь, ты подвергаешь себя позору и порицанию со стороны каждого”; однако тот, под влиянием своей страсти, не отсылал ее, но оправдывал свою измену ложными доводами. И было у этого Мухаммеда 15 жен...»<sup>41</sup>

Использование диалогов в этом контексте, будь то между Заидом и его женой или между Мухаммедом и Али ибн Абу Талибом, нацелено на то, чтобы ввести в рассказ достаточно подробностей, одновременно наделяя его всеми атрибутами достоверного свидетельства. Вместе с тем очевидно, что Матвей Парижский, составив свой рассказ таким образом, чтобы он казался аутентичным, преднамеренно искажил упомянутые в нем факты: на самом деле Заид не был слугой Мухаммеда, последний усыновил его, так как все законные сыновья пророка умерли в молодом возрасте и в живых оставались только дочери. Из-за введенного Мухаммедом запрета отцу и сыну брать в жены одну и ту же женщину, пророк не стал жениться на Зейнаб, хотя Заид был готов развестись со своей женой, которую возжелал его приемный отец. Коран изображает треугольник Мухаммед–Зейнаб–Заид как божественное оправдание запрета на усыновление – сыновьям не следует принимать имя усыновляющих

родителей или наследовать им (сура 33: 4–5, 37). Что касается полигамии и мусульманских обрядов, то Коран не разрешает иметь более четырех жен (сура 4: 2–3)<sup>42</sup>. Сам Мухаммед первый раз был женат на Хадидже, богатой купчихе старше него на 15 лет, и она первая в него уверовала. После ее смерти Мухаммед осмелился жениться на других женщинах – их общее число, по оценкам разных источников, от 10 до 15 – на многих он женился по политическим мотивам, т.е. связывая себя узами родства, дабы обеспечить путь к лидерству<sup>43</sup>. Вывод очевиден: хотя доминиканцы и снабжали Матвея достоверными источниками и совершенно надежной информацией, Матвей Парижский манипулировал образом Мухаммеда и его последователей при помощи диалогов – с целью подчеркнуть достоверность своего рассказа.

Таким образом, отношение Матвея Парижского к Мухаммеду и исламу в целом вписывается в систему его отношений к “другому”. Еще один пример может проиллюстрировать это: под 1238 г. Матвей рассказывает о прибытии миссии сарацин в королевский суд Англии с целью организовать совместный отпор монгольской угрозе. Матвей с нескрываемым одобрением говорит о реакции Питера де Роше, епископа Винчестерского, который прервал их речь и, перекрестив их, игриво ответил: “Пусть эти собаки сожрут друг друга, дабы все они были истреблены и погибли; и мы тогда выступим против оставшихся врагов Христа, уьем их и очистим лик земли, так что весь мир будет подчиняться Католической церкви и будут один пастырь и одна паства”<sup>44</sup>. Если слова, приписываемые прелату, и впрямь подлинны, – а может быть, так оно и было, – то у нас есть еще одно подтверждение тесной связи Матвея Парижского с обществом XIII в., символические представления которого так хорошо изображает “Большая хроника”.

### *Джованни Виллани*

Избрание Бертрана де Гота, архиепископа Бордо, папой 5 июня 1305 г., о котором повествует Джованни Виллани, – это пример того же рода измышления устных сообщений, что и рассказ Матвея об иудео-монгольском заговоре<sup>45</sup>. Избрание папы не-итальянца, который долгие годы откладывал свое путешествие в Рим, да так в конечном итоге и не посетил этот город, возбудило крайние страхи на Аппенинском полуострове<sup>46</sup>. Всеобщая подозрительность подкреплялась свежими воспоминаниями о надругательстве над папой Бонифацием в Ананьи: с тех пор едва прошло два года, а папский и королевский дворы еще не нашли путь к компромиссу.

Бертран де Го, третий сын Бери де Го, сеньора Вилландро, Грайна, Ливрана и Узеста, и Иды Бланшфлор, родился в Вилландро

(ныне департамент Жиронда) в середине XIII в.<sup>47</sup> Семья де Го была рыцарского происхождения и связана с родами Савиньяк и Прейсак<sup>48</sup>, причем все они имели прочные связи с церковной и политической элитой этого региона<sup>49</sup>. Поэтому избрание Бертрана де Го в папы едва ли можно рассматривать как исключительный случай; его род и высокий церковный ранг полностью оправдывают этот выбор. Архиепископ Бордо Бертран проявил замечательный дипломатический талант: несмотря на жесткое противоборство королевской власти (*regnum*) и папства (*sacerdotium*)<sup>50</sup>, он поддерживал хорошие отношения как с Филиппом Красивым, так и с Бонифацием VIII. Однако реальные факты или политические соображения не сыграли никакой роли в создании образа нового папы на Аппенинах, образа, представлявшего собой смесь предрассудков, ксенофобии, слухов и ложной информации. Джованни Виллани представил одну из самых “творческих” версий, изобразив выборы Климента V как осуществление так называемого “заговора французского короля”<sup>51</sup>. Его сообщение также содержит весьма выразительные диалоги, которые вели кардиналы, король Франции Филипп Красивый и его кандидат в папы Бертран де Го, архиепископ Бордо.

«Так как после смерти названного папы [Бенедикта XI] возникли разногласия и глубокий раскол среди кардиналов, составлявших коллегия, которая выбирала папу, и коллегия кардиналов – их было семеро – была поделена на две как бы неравные партии... (<...>) И они более чем девять месяцев заседали на конклаве, и перуджинцы вынуждали их назначить папу, а они не могли прийти к согласию, и в конце концов кардинал Прато, находясь с господином кардиналом Франческо де Гуатани в уединенном месте, *сказал* (*disse*): “Мы причиняем церкви большой вред и зло тем, что не назначаем папу”. А сеньор Франческо *сказал* (*disse*): “Сие от меня не зависит”. На что кардинал Прато *ответил* (*rispuose*): “А если бы я нашел верное средство, вы остались бы довольны?” Тот *ответил* (*rispuose*) утвердительно; и, так беседуя между собой, они пришли к согласию, благодаря ловкости и хитрости кардинала Никколо из Прато, – ведь начав переговоры с названным господином Франческо, он поставил условие, что одна из коллегий, дабы отвести все подозрения, выберет трех кандидатов из-за Альп, которые бы им подошли, а другая коллегия через сорок дней выберет одного из трех по своему разумению, и он-то и станет папой. Сеньору Франческо Гуатани выпало сделать выбор, и он, считая, что извлечет из этого выгоду, и выбрал трех архиепископов из-за Альп (<...>) среди этих трех архиепископ Бордо был первым и самым доверительным лицом. Разумный и предусмотрительный кардинал Прато счел, что лучше было бы откликнуться на их пожелания и выбрать господина Бертрана де Го, архиепископа Бордо (<...>) оттого, что тот был ставленником папы Бони-

фация и не был другом короля Франции, причинившим обиды его ближним в войне между Гасконью и сеньором Карлом Валуа; но, зная архиепископа как “человека, лишенного чести и благородства – ведь он был гасконец, а они хищны по своей природе”, полагал, что он легко мог бы примириться с королем Франции; и так они заключили тайную сделку (...) собрали свои и других кардиналов послания (...) королю Франции и вложили в письмо (...) предложения от другой части коллегии и отправили надежных курьеров (...) из Перуджи в Париж через 11 дней, предупреждая и прося короля Франции в своих письмах, что если он желает занять свое место в святой церкви и помочь своим друзьям Колоннези, и “превратить своего врага в друга”, т.е. господина Бертрана де Го, архиепископа Бордо, одного из трех избранных и наперсников другой стороны, пусть оговорит с ним благоприятные условия для себя и своих друзей, поэтому ему были поручены выборы одного из трех, – того, кто ему угоден. Король Франции, получив названные письма и поручения, повеселел и приступил к делу. Сначала он послал через посольных дружеские письма в Гасконь сеньору Бертранию де Го, архиепископу Бордо, который вышел ему навстречу и пожелал *поговорить* (parlare) с ним; и через шесть дней король самолично с небольшим тайным эскортом совещался с названным архиепископом из Бордо в лесу в окрестностях аббатства Сен-Жан д’Анжели; и выслушав мессу и поклявшись на алтаре, король вел с ним переговоры и прекрасными речами убеждал его примириться с Карлом, а потом *сказал* (disse) ему: “Пойми, архиепископ, в моей власти сделать тебя папой, если я того пожелаю, и все же я пришел к тебе: и потому, если ты обещаешь оказать мне шесть любезностей, о которых я тебя прошу, я окажу тебе эту честь; и чтобы ты поверил, вот что у меня есть”, и с этими словами вынул и показал ему грамоты и взаимные поручительства одной и другой коллегии кардиналов. Гасконец, страстно желавший сана папы, сразу же поняв, что король мог сделать его папой, ошеломленный радостью, бросился ему в ноги и *сказал* (disse): «Мой господин, теперь я знаю, что ты предпочитаешь меня кому бы то ни было и желаешь “ответить мне добром на зло”; ты будешь приказывать, а я буду повиноваться. И так будет всегда». Король поднял его и поцеловал в уста, а затем *сказал* (disse): “Шесть любезностей, которые я жду от тебя, таковы. Первая, чтобы ты совершенно примирил меня с церковью и чтобы мне простили проступок, связанный с пленением папы Бонифация. Вторая – возратить в лоно церкви меня и моих сторонников. Третья – чтобы ты предоставлял всю десятину, которую ты будешь собирать в течение пяти лет, чтобы помочь мне покрыть расходы на войну с Фландрией. Четвертая – ты должен мне обещать изгладить из людской памяти папу Бонифация. Пятая – чтобы ты оказал честь и возвел в сан кардиналов господина

Якопо и господина Пьетро де ла Колонна и сдружился с ними. Шестая любезность, сделать которую ты мне обещаешь, останется пока тайной, и право попросить об этой великой милости в подходящий момент и в подходящем месте я оставляю за собой”. Архиепископ *обещал* (promise) выполнить все, поклявшись на причастии, и сверх того отдал ему в заложники брата и двух своих племянников; и король *поклялся* (giurò) ему и обещал, что его выберут папой. (...) И затем названный кардинал Никколо из Прато благоразумно сослался на подходящий авторитет из Священного Писания, и так выбрали папой названного Бертрана де Го, архиепископа Бордо; и тогда с большой радостью обеих сторон это было принято и утверждено, и *пели во весь голос* (e cantato con grandi voci) “Te Deum laudamus” и т.д., и не знала другая сторона, представлявшая папу Бонифация, что имел место обман и коварство... (...) Эти выборы имели место 5 июня в год 1305 от Р.Х., и апостольский престол пустовал 10 месяцев и 28 дней»<sup>52</sup>.

Согласно Виллани, кандидатура архиепископа Бордо для избрания в папы была выдвинута кардиналом Никколо Альбертини из Прато, которому была хорошо известна такая слабая черта архиепископа, как “отсутствие чести и благородства, – ведь он был гасконец, а они хищны по своей природе”. В конечном итоге Никколо из Прато помог королю Франции заранее достигнуть соглашения со своим кандидатом. Предположительно это соглашение было достигнуто на встрече между королем и архиепископом в Сен-Жан д’Анжели<sup>53</sup>. Рабелезная позиция Бертрана де Го – “Мой господин... ты будешь приказывать, а я буду повиноваться. И так будет всегда” (tu hai a comandare e io a ubidire, e sempre sarò così disposto) – удовлетворила короля и обеспечила поддержку на выборах. Обстоятельства, которые, предположительно, обеспечили успех интригам французского короля, в том виде, как они изложены Виллани, однако, не поддаются какой бы то ни было верификации, что было продемонстрировано французским историком М. Рабани еще 100 лет тому назад<sup>54</sup>.

Несмотря на вымышленный характер, сообщение Виллани все же заслуживает обстоятельного обсуждения, так как оно отражает господствовавшие в Италии умонастроения, причем на их формирование повлияла, в первую очередь, политика, проводившаяся во времена понтификата Климента V, а именно тесный альянс папы с королем Франции и запрещение по его приказу ордена тамплиеров. Эти тенденции, которые изменили вектор политики конфронтации, заданный папой Бонифацием, могут быть объяснены в свете предварительно заключенного альянса, основанного на принципе *do ut des*, между могущественным и мстительным королем, отчаянно нуждавшимся в деньгах, и честолюбивым прелатом, упорно стремившимся к вершинам церковной власти.

Со временем щедрость Климента V по отношению к его многочисленной семье укрепила его репутацию гасконца, со всеми приписываемыми этому типу негативными чертами. Такие изречения, как “искатель чести и славы, подобный гасконцу”, “алчность гасконцев”, стали клише в источниках того времени<sup>55</sup>. Продолжая вымышленное описание событий, Виллани цитирует и другие поговорки и высказывания, хорошо известные современникам. Изречение “превратить своего врага в друга” на самом деле было заимствовано у греческого автора Диогена Лаэртского, чье сочинение “О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов”<sup>56</sup> в его латинской версии и переводах на народные языки пользовалось большой популярностью в средневековом христианском мире<sup>57</sup>. Что касается сентенции “ответить добром на зло”, то она также была распространена в христианской правоучительной литературе. В Библии не единожды осуждается противоположное по смыслу действие – отвечать злом на добро<sup>58</sup>. К тому же Новый Завет придавал особое значение идеалу доброты в духе Нагорной проповеди Иисуса, не требующей вознаграждения или мщениия (Мф. 5: 38–39)<sup>59</sup>. Самый факт, что Виллани вставляет в свое повествование пословицы и моральные сентенции, подтверждает значение хроник как источника для изучения устной традиции. Он также свидетельствует о существовании различных форм и видов средневековой устной коммуникации, осуществлявшейся в разных сферах человеческой деятельности и изменчивых во времени<sup>60</sup>.

Вымышленный характер большинства процитированных хронистом речей и диалогов может вызвать вопросы относительно значения хроник для исторического исследования в целом и для изучения устной традиции в частности. Хронисты просто придумывали речи или диалоги в соответствии со своими целями, и связь между процитированными речами и истинной реальностью может быть только случайной. Как Матвей Парижский, так и Джованни Виллани сознательно манипулировали речами, вложенными в уста “главных действующих лиц”, будь то евреи, сборщик пошлин, Мухаммед или кардиналы, король Франции и церковные прелаты. Мы видели, что в иудео-монгольском и французском заговорах проявляется их незаконная и даже криминальная сущность. Об этом свидетельствует стремление иудеев поддержать монголов, не менее очевидна такая угроза и в случае с Филиппом Красивым: “наихристианнейший король” реально противодействовал проведению свободных папских выборов в назначенное время и в соответствии с каноническим правом<sup>61</sup>. Сам факт использования хронистами во всех этих случаях диалогов, возможно, свидетельствует о том, что они считали сомнительную достоверность своих сообщений и стремились придать им правдоподобие, имитируя устные формы коммуникации.

Вместе с тем не все устные свидетельства, процитированные в нарративных источниках, – прямые фальсификации. Вот один пример, подтверждающий это: 7 сентября 1303 г. 500 вооруженных людей во главе с Шарлем де Колонном и Гильомом Ногаре, главным советником французского короля, напали на папу Бонифация VIII в его резиденции в Ананьи и попытались силой доставить его в Париж, где он должен был предстать перед судом по обвинению в ереси. Однако папа был освобожден из своего плена и вскоре после этого скончался в Риме. Упомянув “дело в Ананьи”<sup>62</sup>, Виллани описывает как перепалку между простонародьем и наместником Бога на земле, так и героическую предсмертную речь самого папы: «...Папа Бонифаций со своими кардиналами, со всем своим двором находился в Кампании в городе Ананьи, где он родился, и не думая и не слыша об этом сговоре, не выставляя стражу, и если какой-то слух его достиг, он по великодушью счел за лучшее не верить. В сентябре 1303 г. Шарль де Колонна со своими людьми, 300 всадниками и пехотинцами, нанятыми на деньги французского короля и подкрепленными войсками сеньоров Чеккано и Супино и другими баронами Кампании и сыновьями сеньора Мафффио д’Ананьи, прибыл на место с согласия одного из кардиналов, который присоединился к заговору; ранним утром [эти люди] вошли в Ананьи под знаменами и флагами французского короля, крича (*gridando*): “Смерть папе Бонифацию, и да здравствует король Франции!”, и опустошили землю, и неблагодарный народ Ананьи встал под знамена мятежников; доехав до папского дворца, они беспрепятственно вошли в него и взяли дворец, ведь их атака была неожиданной для папы и его свиты, и они даже не поставили стражу. Папа Бонифаций услышал шум и увидел, поскольку все кардиналы его покинули, сбежали и из страха перед скорбной участью спрятались, что покинут большинством своих придворных; увидев, что враги захватили землю и дворец, в котором он находился, папа застыл в неподвижной позе, но, будучи благородным и храбрым человеком, сказал (*disse*): “Пусть из-за предательства, как Иисуса Христа, меня схватят, и если мне надо будет умереть, то, по крайней мере, хочу умереть, как это подобает папе”; и с этого момента уподобился святому Петру и с короной Константина на голове и ключами и крестом в руках воссел на свой папский престол... В этом состоянии скорби, стыда и муки пребывал храбрый папа Бонифаций, захваченный своими врагами, в течение трех дней; но подобно тому как Христос воскрес на третий день, так было угодно, чтобы папа Бонифаций был освобожден если не силой молитвы и другой помощью, то не без божественного вмешательства; народ Ананьи, опомнившись и осознав свою ошибку и слепую неблагодарность, сразу же поднял вооруженное восстание, крича (*gridando*): “Да здравствует папа, смерть предателям!”; люди, разбежавшись по всем землям, выгнали Шарля де Ко-



лонну и его сторонников, многие из которых были взяты в плен и убиты, а папа и его придворные были освобождены...»<sup>63</sup>.

Тот факт, что Виллани был современником “дела в Ананьи”, вызывает доверие к его сообщению, которое подтверждается и другими аутентичными источниками<sup>64</sup>. Однако приверженность хрониста к изображению демонстративных актов и публичных манифестаций как повествовательному приему будит подозрения в точности его рассказа. Более того, сам факт, что Виллани не упоминает источники своих сведений, в отличие от Матвея Парижского, сознательно на протяжении всей своей хроники вставлявшего такие указания, позволяет рассматривать его ссылки на манифестации всеобщего недоброжелательства или одобрения как литературный топос, одно из многих риторических украшений, использованных с целью привлечь внимание публики. Тем не менее сами по себе эти примеры могут свидетельствовать о многообразии видов устной коммуникации и ее социальной значимости.

\* \* \*

Приведенные выше примеры из позднесредневековых источников не подтверждают классификацию Э. Ван Хутс, предложенную для раннесредневекового периода. Устные свидетельства и диалоги, процитированные как Матвеем Парижским, так и Джованни Виллани, часто оказываются всего лишь неким приемом, литературным инструментом, предназначение которого – привлечь внимание аудитории и придать большую достоверность сообщениям, которые по сути являются абсолютным вымыслом.

Подытожим: устные сообщения использовались главным образом для того, чтобы манипулировать эмоциями, будь то ненависть, страх, скрытый антагонизм или безусловное одобрение. В самом деле, воображение, средства риторики и эмоционального воздействия, словесные обороты и клише, весь спектр человеческих переживаний – все это находило выражение в устных сообщениях, включенных в средневековые хроники. Они демонстрируют тесную связь между устной и текстуальной традициями, которая требует дальнейшего исследования. Таким образом, устные свидетельства раскрывают существенные аспекты жизни средневекового общества и заслуживают нашего пристального внимания, поскольку они дают адекватное представление о господствовавших в обществе умонастроениях, прежде всего, присущих самим авторам, но также отражавших внутренний мир более широких слоев средневекового общества. Поэтому мы должны противостоять любой попытке “стерилизовать” хроники, т.е. собирать по крохам содержащиеся в них “исторические факты”, ибо в таком случае мы можем утратить ценный источник информации иного рода.

Приведенные в этой статье примеры, помимо прочего, можно рассматривать как модель взаимодействия устной и письменной культур, – процесса, составлявшего глубинную сущность средневековых социальных коммуникаций. Хотя на первый взгляд устная и текстуальная традиции взаимно исключают друг друга, в действительности средневековое общество колебалось между умолчанием о письменном слове и все более растущим сознанием его власти. Кроме того, рассмотренные фрагменты из сочинений Матвея Парижского и Джованни Виллани показывают, насколько важен последовательный анализ такого рода, распространенный на “Большую хронику” и “Историю Флоренции” в целом. Лишь занимаясь исследованиями такого рода, мы сможем полнее выявить структуру каждого из этих произведений в целом и определить своеобразие авторских установок.

<sup>1</sup> *Goy J. Histoire orale // La nouvelle histoire / Ed. J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel. P., 1978. P. 446–448.*

<sup>2</sup> Вопрос о том, послужила ли монография Альберта Лорда (*Lord A.B. The Singer of Tale. Harvard, 1960*) главным стимулом этой дискуссии, остается открытым. См.: *Richter M. A Paradigm of Oral Culture // Langages et peuples d'Europe: Cristallisation des identités romanes et germaniques (VII<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècle). Toulouse, 2002. P. 179.*

<sup>3</sup> *Menache S. The Vox Dei: Communication in the Middle Ages. N.Y., 1990. P. 18–19.*

<sup>4</sup> Следует принять во внимание различие подходов к этому вопросу у М. Рихтера и Р. МакКиттерик. Сосредотачиваясь на раннем Средневековье, М. Рихтер подчеркивает преобладание устной традиции и ее значение для внутренней солидарности и стабильности общества, в то время как МакКиттерик делает акцент на широко распространенной письменной традиции, особенно применительно к Каролингской эпохе и последующему времени. См.: *Richter M. The Oral Tradition in the Early Medieval West. Turnhout, 1994; Idem. A Paradigm of Oral Culture. P. 186. McKitterick R. The Carolingians and the Written Word. Cambridge, 1989. О росте грамотности в XI–XIII вв. см.: Clanchy M. From Memory to Written Record: England, 1066–1307. Oxford, 1993; Stock B. The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton, 1983.*

<sup>5</sup> *Richter M. Beyond Goody and Grundmann // Oral History of the Middle Ages: The Spoken Word in Context / Ed. M. Richter, G. Jaritz. Krems; Budapest, 2001. P. 18.*

<sup>6</sup> Согласно Я. Вансине, “устная культура может быть определена как передача знаменательных устных свидетельств, которые сами основаны на устных свидетельствах”. См.: *Vansina J. Oral Tradition in History. L., 1985. P. 3, 29.*

<sup>7</sup> *Richter M., Jaritz G. Preface // Oral History of the Middle Ages. P. 7.*

<sup>8</sup> *Geary P.J. Oblivion between Orality and Textuality in the Tenth Century // Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography / Ed. G. Althoff, J. Freid and P.J. Geary. Cambridge, 2000. P. 111.*

<sup>9</sup> *Vollrath H. Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaft // Historische Zeitschrift. 1981. Bd. 223. S. 587.*

- <sup>10</sup> Le Bestaire d'amour en vers par Richard Fournival / Publ. par A. Långfors. Helsingfors, 1925.
- <sup>11</sup> *Schaefer U.* Vokalität: Altenglische Dichtungen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Tübingen, 1992. S. 14 ff.
- <sup>12</sup> *Geary P.* Oblivion between Orality and Textuality... P. 115.
- <sup>13</sup> *John of Salisbury.* Policraticus or the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers / Ed. and transl. C.J. Nederman. Cambridge, 1990. Lib. VII. Cap. 9.
- <sup>14</sup> *Murray A.V.* Voices of Flanders: Orality and Constructed Orality in the Chronicle of Galbert of Bruges // *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent.* N.s. 48. 1994. P. 106–107.
- <sup>15</sup> *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiae* / Ed. W.M. Lindsay. Oxford, 1911. Lib. I. Cap. 41, 44.
- <sup>16</sup> *Van Houts E.M.C.* Genre Aspects of the Use of Oral Information in Medieval Historiography // *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit* / Ed. B. Frank, T. Haye and D. Tophinke. Tübingen, 1998. P. 297–303.
- <sup>17</sup> *Van Houts E.M.C.* Op. cit. P. 308.
- <sup>18</sup> О кардинальном значении традиции подражания в средневековой культуре и обществе см.: *Barlett A.C.* Male Authors, Female Readers: Representation and Subjectivity in Middle English Devotional Literature. Ithaca, 1995. P. 32.
- <sup>19</sup> *Bagliani A.P.* Pour une approche prosopographique de la cour pontificale du XII<sup>e</sup> siècle: Problèmes de méthode // *Medieval Lives and the Historian: Studies in Medieval Prosopography* / Ed. N. Bulst and J.-P. Genet. Kalamazoo, 1986. P. 113–121.
- <sup>20</sup> *Guenée B.* Histoire et chronique: Nouvelles réflexions sur les genres historiques au moyen âge // *La chronique et l'histoire au moyen âge* / Ed. D. Porion. P., 1982. P. 10–11.
- <sup>21</sup> *Van Houts E.M.C.* Local and Regional Chronicles. Turnhout, 1995. (Typologie des sources du moyen âge occidental; Vol. 74). P. 14.
- <sup>22</sup> *Dumville D.* What is a Chronicle? // *The Medieval Chronicle* / Ed. E. Kooper. Amsterdam, 2002. Vol. II. P. 4.
- <sup>23</sup> *Spiegel G.* Theory into Practice: Reading Medieval Chronicles // *The Medieval Chronicle* / Ed. E. Kooper. Amsterdam, 1999. P. 7.
- <sup>24</sup> *Dumville D.* What is a Chronicle? P. 22–23.
- <sup>25</sup> *Galbraith V.H.* Roger Wendover and Matthew Paris // *Galbraith V.H. Kings and Chroniclers.* L., 1982. P. 38–39.
- <sup>26</sup> *Matthaei Parisiensis Chronica Majora* / Ed. H. Luard. L., 1880. Vol. 5. P. 469–470.
- <sup>27</sup> *Menache S.* Rewriting the History of the Templars According to Matthew of Paris // *Cross Cultural Convergences in the Crusader Period: Essays Presented to Aryeh Graboi* / Ed. M. Goodich et al. N.Y., 1996. P. 183–213.
- <sup>28</sup> *Grandsen A.* Historical Writing in England, c. 550 to c. 1307. L., 1974. P. 356–379.
- <sup>29</sup> *Vaughan R.* Matthew Paris. Cambridge, 1958. P. 117, 125, 131, 150. См.: *Bagley J.J.* Historical Interpretation: Sources of English Medieval History, 1066–1540. Harmondsworth, 1965. P. 56; *Smalley B.* Historians in the Middle Ages. N.Y., 1974. P. 161.
- <sup>30</sup> *Beard R.N.* Grapes of the Cask: A Tryptich of Medieval English Monastic Historiography // *Studia Monastica.* 1982. T. 24. P. 96.
- <sup>31</sup> *Brandt W.J.* The Shape of Medieval History: Studies in Modes of Perception. New Haven, 1966. P. 51, 76.
- <sup>32</sup> *Vaughan R.* The Illustrated Chronicles of Matthew of Paris: Observations of Thirteenth-Century Life. Cambridge, 1993. P. X.

- <sup>33</sup> *Salvestrini F.* Giovanni Villani and the Aetiological Myth of Tuscan Cities // The Medieval Chronicle. Vol. II. P. 199–211.
- <sup>34</sup> *Matthaei Parisiensis Chronica Majora*. L., 1878. Vol. 4. P. 131–133.
- <sup>35</sup> *Menache S.* Tartars, Jews, Saracens and the Jewish-Mongol Plot of 1241 // History. 1996. T. 81. P. 334–338; *Chazan R.* The Deteriorating Image of the Jews: Twelfth and Thirteenth Centuries // Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution and Rebellion, 1000–1500 / Ed. S.L. Waugh and P.D. Diehl. Cambridge, 1996. P. 220–233; *Idem.* Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism. Berkley, 1997. P. 41–94.
- <sup>36</sup> *Katz J.* Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times. N.Y., 1973. P. 27, 34, 38–39, 102–105.
- <sup>37</sup> См., например: *Matthaei Parisiensis Chronica Majora*. L., 1876. Ad a. 1235: vol. 3, p. 333; ad a. 1236: vol. 3, p. 362; ad a. 1239: vol. 3, p. 538; ad a. 1239: p. 609; ad a. 1240: vol. 4, p. 5; ad a. 1254: vol. 5, p. 460; ad a. 1258: vol. 5, p. 662.
- <sup>38</sup> *Ibid.* Ad a. 1237: vol. 3, p. 380–381; ad a. 1238: vol. 3, p. 477–478; ad a. 1239: vol. 3, p. 523–524; ad a. 1239: vol. 3, p. 532; ad a. 1239: vol. 3, p. 567; ad a. 1239: vol. 3, p. 619; ad a. 1255: vol. 5, p. 485; ad a. 1255: vol. 5, p. 530; ad a. 1258: vol. 5, p. 676–677; ad a. 1258: vol. 5, p. 706; ad a. 1258: vol. 5, p. 727.
- <sup>39</sup> *Ibid.* Ad a. 1238: vol. 3, p. 494; ad a. 1239: vol. 3, p. 529; ad a. 1239: vol. 3, p. 541–542; ad a. 1239: vol. 3, p. 567; ad a. 1239: vol. 3, p. 616; ad a. 1247: vol. 4, p. 643–644; ad a. 1248: vol. 5, p. 43–44; ad a. 1250: vol. 5, p. 120; ad a. 1253: vol. 5, p. 405–406; ad a. 1255: vol. 5, p. 525; ad a. 1255: vol. 5, p. 526; ad a. 1257: vol. 5, p. 634; ad a. 1258: vol. 5, p. 683–687.
- <sup>40</sup> *Ibid.* Ad a. 1236: Vol. 3. P. 356.
- <sup>41</sup> *Ibid.* P. 348–349: «Quidam vir nomine Galy, filius Habytalip, Machomet de suis adulteriis arguebat, prae eo praecipue quod adulteram prae omnibus habebat carissimam. Dicebat enim, “O Propheta Dei, propter mulierem quam tenes, magnum occurris ab omnibus hominibus opprobrium...”»
- <sup>42</sup> О запрете Корана на формальное усыновление см.: *Gilad A.* Children // Encyclopaedia of the Qu’ran. Leiden, 2001. P. 301–313.
- <sup>43</sup> *Stowasser B.F.* Women in the Qu’ran. Traditionas and Interpretations. N.Y.; Oxford, 1994. P. 85–103.
- <sup>44</sup> *Matthaei Parisiensis Chronica Majora*. Ad a. 1238: Vol. 3. P. 489.
- <sup>45</sup> О папских выборах в более общей историографической перспективе см.: *Menache S.* Clement V. Cambridge, 1998. P. 6–34.
- <sup>46</sup> О господствовавших во Франции установках относительно прежних пап см.: *Menache S.* Réflexions sur quelques papes français du bas moyen âge: Un problème d’origine // Revue d’histoire ecclésiastique. 1986. T. 81. P. 117–130.
- <sup>47</sup> *Duffour J.* Le lieu de naissance de Clément V // Revue de Gascogne, n.s.s 1905. T. 5. P. 371.
- <sup>48</sup> *Ehrle F.* Der Nachlass Clemens’ V und der in Betreff desselben von Johann XXII (1318–1321) geführte Prozess // Archiv für Literatur und Kirchengeschichte. 1889. Bd. 5. S. 148–149; *Guillemain B.* La cour pontificale d’Avignon (1309–1376). Etude d’une société. P., 1962. Charte 3.
- <sup>49</sup> Rôles gascons. Collection des documents inédits sur l’histoire de France. P., 1885–1962. Vol. 2 / Ed. Ch. Bemont; *Kicklighter J.A.* La carrière de Beraud de Got // Annales du Midi. 1973. Vol. 85. P. 327–334; *Idem.* An Unknown Brother of Pope Clement V // Medieval Studies. 1976. Vol. 38. P. 492–495.
- <sup>50</sup> *Menache S.* Clement V... P. 6–13.
- <sup>51</sup> См. другие диалоги заговорщического характера, цитируемые в хронике Виллани: Cronaca di Giovanni Villani a miglior lezione ridotta / Ed. F.G. Dragomanni.

- Firenze, 1845. Vol. 1–4. Ad a. 1302: l. IX, c. LVI; ad. a. 1302: l. IX, c. LXI; ad a. 1307: l. IX, c. XCI; ad a. 1308: l. IX, c. CI.
- 52 Cronaca di Giovanni Villani a miglior lezione ridotta. Vol. 2. Lib. IX. Cap. LXXX. P. 275–277: “Ché dopo la morte del detto papa [Benedictus XI] nacque scisma, e fue grande discordia infra ’l collegio de’ cardinali d’eleggere papa, e per loro sette erano divisi in due parti quasi iguali...”.
- 53 Никколо из Прато играет главную роль в повествовании Виллани, который подчеркивает влияние кардинала на папу Климента V, при этом намекая на его мудрость и хорошее знание политики и церковных дел. См., например: Cronaca di Giovanni Villani a miglior lezione ridotta. Ad a. 1307: l. IX, c. XCI; ad a. 1308: l. IX, c. CI. См. также: *Fei R. Il Cardinale Niccolò da Prato (1250–1321) // Mémoire dominicaine. 1922. Vol. 39. P. 467–483.*
- 54 *Rabanis M. Clément V et Philippe le Bel: Lettre à M. Charles Daremberg sur l’entrevue de Philippe le Bel et de Bertrand de Got à Saint Jean d’Angély. P., 1858. P. 18 ff, 152–159; Andrat L. L’entrevue de Bertrand de Got et de Philippe le Bel // Bulletin de la société des archives historiques de la Saintonge et de l’Aunis. 1885. Vol. 5. P. 230–232; Hefèle C.J., Leclercq H., Dom. Histoire des conciles d’après les documents originaux. P., 1909–1917. Vol. 6. P. 487–498.*
- 55 *La chronique métrique attribuée à Geffroy de Paris / Ed. A. Diverrès. Strasbourg, 1956. P. 175. V. 444–448.*
- 56 *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. Кн. 1, 91.*
- 57 Я благодарна проф. М.-К. Вароль за то, что она обратила мое внимание на это изречение.
- 58 Быт. 44: 4; 1 Цар. 25: 21; Иер. 18: 20; Пс. 35: 12, 38: 21; 109: 5; Притч. 18: 13. Однако легендарные еврейские источники VIII в. (Мидраш Агада), которые упоминают максиму в духе Виллани, ссылаются на смутное упоминание в Мицах. 7: 3–4. См., например: Шемот Раба. 26: 4–5, 2.
- 59 См. также: Лк. 6: 27–38; Рим. 12: 16–21; 1 Петр. 3: 16–22.
- 60 О взглядах хронистов на устную традицию в зависимости от разных обстоятельств см.: *Murray A.V. Voices of Flanders. P. 103–119 и прилож. на с. 119.*
- 61 *Corpus Iuris Canonici / Ed. A. Friedberg. Leipzig, 1897. Tit. VI “De electione”. Cap. 3. VI; Documents of the Christian Church / Ed. H. Bettenson. Oxford, 1963. P. 140; Mirbt C. Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus. Tübingen, 1924. S. 171–172. О высоком религиозном статусе французского короля см.: *Strayer J. France: The Holy Land, the Chosen People, and the Most Christian King // Medieval Statecraft and the Perspectives of History. Princeton, 1978. P. 300–314.**
- 62 См. одно из самых обстоятельных исследований на эту тему: *Elm K. Das Attentat von Anagni. Der Überfall auf Papst Bonifaz VIII. am 7. September 1303. Köln, 1996.*
- 63 Cronaca di Giovanni Villani a miglior lezione ridotta. Lib. IX, cap. LXII. P. 261–263: “...che essendo papa Bonifazio co’ suoi cardinali e con tutta la corte ne la città d’Anagna in Campagna, ond’era nato e in casa sua, non pensando né sentendo questo trattato, né prendendosi guardia”.
- 64 *Ruiz T.R. Reaction to Anagni // The Catholic Historical Review. 1979. N 65. P. 385–401.*

*Мари-Кристин Вароль*

## ТРАДИЦИЯ ТЕКСТОВ ОБ АЛЕКСАНДРЕ ВЕЛИКОМ В СОВРЕМЕННЫХ ЕВРЕЙСКО-ИСПАНСКИХ ПОСЛОВИЦАХ\*

*Corlas*\*\* (“коплы”) и *exempla* (“примеры”) в средневековой Испании (во всяком случае, если говорить о еврейских общинах, в которых все представители в принципе являются и читателями, и писцами одновременно) занимают срединное положение между ученой письменной и народной устной традициями. Произведения этого морально-назидательного жанра, промежуточного между религиозным и светским, предназначенные для использования в проповеди, передаются как в письменной форме, так и изустно. Крупные исторические кризисы – для евреев это были их изгнание из Испании в 1492 г., религиозный кризис XVII в. и Холокост XX в. – всякий раз влекли за собой изменения в способах передачи этой литературы – то письменной, то устной. Появление глоссированных сборников пословиц в XX в., сама природа систематизируемых ими материалов (связь между самими пословицами и их общая связь с *exempla*) свидетельствуют об отсутствии разрыва преемственности в передаче древнего паремнологического\*\*\* наследия. С этой точки зрения мне показалось интересным изучить лингвистические единицы, которые, по всей вероятности, были освоены сохранившимся с древних времен способом и которые можно обнаружить в соседних традициях (еврейской, арабской и христианской). Желая ограничить корпус, я выбрала относящиеся к Александру Македонскому или связанные с его историей пословицы, распространенные в средневековой Испании, и изучила то, что осталось от них в современном глоссированном иудео-испанском сборнике пословиц. Для этого я, с одной стороны, просмотрела большое количество средневековых текстов об Александре, которые циркулировали в Испании и за ее пределами, и извлекла доступные об Александре Македонском сведения, содержащиеся в текстах на ладино, созданных после изгнания евреев из Испании в 1492 г. Наконец, я вычленила в этом сборнике пословиц соответствующие лингвистические единицы. На основании корпуса ссылок я тщательно восстановила связи (или отметила отсутствие этих связей) между высказываниями, на которые г-жа Флор Гуерон Йешуа указала в сво-

---

\* В работе над переводом большую помощь оказала канд. ист. наук Г.С. Зеленина, за что переводчик приносит ей искреннюю благодарность.

\*\* *Corla(s)* (в дальнейшем “копла”) – малая форма испанского песенного фольклора (*примеч. переводчика*).

\*\*\* Паремнология – раздел филологии, изучающий так называемые паремии – пословицы, поговорки, изречения (*примеч. переводчика*).

их глоссах, а также реконструировала связь с другими высказываниями из *exemplar* или поговорок; затем я проанализировала характер установленных связей и образуемых ими систем. Вернувшись после этого к первоначальным текстам, я посмотрела, как в соответствии с логикой, которая одни тексты признает фундаментальными или главными, а другие изымает, в сборнике пословиц возникают системы подразумеваемых смыслов, порождающих поговорки и их глоссы. В настоящей статье я детально проанализирую, как эти тексты, служащие источником ссылок, на неосознанном уровне организуют дискурс тех, кто, собственно, и употреблял поговорки, чтобы показать, что изучение “устного” неразрывно связано с изучением “письменного” и наоборот, – по крайней мере, так обстояло дело в еврейско-испанском обществе.

*Еврейско-испанские пословицы  
в устной и письменной традициях.*

*Глоссированные сборники поговорок и exemplar  
в корпусе “раввинской учености” средневековой Испании*

В недрах письменной традиции сакральных текстов и их комментариев евреи средневековой Испании<sup>1</sup> создали морально-назидательную литературу на народном языке, представляющую собой корпус поговорок, сентенций, максим, связанных с *exemplar*, баснями, сказками и рифмованной увещательной поэзией и связанных с ней *сорlas*, – все они образуют цельный ансамбль, названный Паолой Диас Мас “раввинской ученостью” (*la clegesía rabínica*)<sup>2</sup>. Средневековые паремиологические произведения, содержащие пассажи об Александре Македонском и Аристотеле, включают также многочисленные поговорки, перешедшие в сборник еврейско-испанских поговорок и дошедшие до наших дней. Наконец, евреям Испании также известны произведения, состоящие из глоссированных поговорок, в которых сентенциозные тексты увязываются с *exemplar*. Добавлю, что эта еврейская традиция *мусар* (морально-назидательная литература) связана с арабо-андалузской литературой *адаб* (из которой извлекали общественные и моральные нормы поведения). Руководствуясь тем же, что и литература *адаб*, стремлением наставлять, она смешивает самые “ученые” материалы с самыми “популярными”.

Мозес Гастер<sup>3</sup> показал, что эта деятельность по компилированию *exemplar* приобретает особый размах начиная с VIII в. и развивается в XI в. (центром ее является главным образом арабо-андалузская Испания), и далее после изгнания евреев из Испании она продолжается в сефардской диаспоре, из среды которой вышло определенное число печатных компиляций. Опираясь на свой исключительный

труд “Ехеmрlа раввинов”, А. Наварро и Л. Альба исследовали, какое влияние на средневековую испанскую литературу оказали сборники раввинских ехеmрlа, составленные между VIII и XI вв., такие, например, как “Мидраш\* 10 заповедей”, “Драгоценная книга Спасения” (“Хиббур Яффе мин га-Йешу’а”)<sup>4</sup> и “Алфавит Бен-Сиры”<sup>5</sup> или, если говорить о XIV в., “Книга историй” (“Сефер га ма’сиот”), – компиляция, составленная в Испании и насчитывающая 300 сказок вместе с дополнениями и заимствованиями из западных сказок<sup>6</sup>.

### Судьба “раввинской учености” в диаспоре

После изгнания из Испании в 1492 г. евреи, которые принесли с собой книгопечатание в Османскую империю, будут считать своим долгом печатать на иврите и еврейско-испанском языке (ладино) священные тексты, кодексы раввинского права и некоторые произведения морально-назидательной литературы, как-то “Пиркей Авот” (“Поучения отцов”) или трактаты Мишны, представляющие собой сборник афоризмов, комментариев и ехеmрlа. Постоянно переиздаваться будут и другие произведения – поздние тексты “Алфавит Бен-Сиры” и “Премудрость Иисуса, сына Сирахова”, а также сборники афоризмов и ехеmрlа. Появляются и компиляции талмудических преданий, такие как “Эйн Яков” на иврите и арамейском.

Но вся раввинская традиция, как кажется, прерывается с изгнанием евреев. Паралитургические и морально-назидательные коплы исчезают из письменной традиции. То же самое касается и глоссированных поговорок и неталмудических ехеmрlа. Кажется, что источник “раввинской учености” иссыкает и исчезает.

Однако мы замечаем, что после серьезного религиозного кризиса конца XVII в.<sup>7</sup> внезапно вновь появляются важные письменные морально-назидательные сочинения на ладино: раввинские коплы, которые будут печататься в течение всего XVIII в.,<sup>8</sup> как и раввинские комментарии к Библии, широко заимствующие материал из цитат, библейских притч и ехеmрlа, как талмудических, так и неталмудических. Коплы, представляющие собой письменные сочинения с авторскими подписями, печатаются, но также распространяются изустно: некоторые из них до сих пор, пусть и отчасти, исполняются в песенной форме. “Меам Лоез”, раввинский комментарий на Пятикнижие, который в 1730 г.<sup>9</sup> начинает составлять Яков Хули, включает библейские цитаты, поговорки, сентенции, сказки и ехеmрlа, и среди них есть тексты об Александре Македонском.

\* Мидраш (ивр.) – букв. толкование, экзегетические комментарии на библейские сюжеты или гомилетические ехеmрlа (примеч. переводчика).



За пределами этой письменной традиции изустно передаются сборники поговорок, сказок и огромный корпус исторических и лирических баллад на библейские сюжеты, исполняемых в песенной форме (романсы), – до тех пор, пока новый разрыв в преемственности этой традиции, а именно Холокост XX в., не приведет к письменной фиксации значительной части того наследия, которое до сих пор передавалось изустно. И этот процесс перехода в письменную традицию можно наблюдать. Тем не менее отметим, что еще во второй половине XX в. существует традиция изустной передачи в высшей степени кодифицированных корпусов, таких, как глоссированные сборники поговорок и *exempla*. Например, в Турции, где еврейская диаспора не была затронута Холокостом, любая ситуация повседневной жизни, если она служит наглядным примером, порождает либо уже существующую пословицу (и комментарий к ней и/или *exemplum*), либо она сама строго формализуется в соответствии с текстуальной формой, явно отличающейся от обычного разговорного жанра, с целью создания *exemplum*, который может по своей сути стать поговоркой<sup>10</sup>. Или же речистый собеседник (*ца*), исходя из новой ситуации, может создать “поговорку” (или, скорее, некую формулу поговорки)<sup>11</sup> в соответствии с существующей формой. Этот жанр, занимающий промежуточное положение между письменной и устной традициями (на самом деле, речь идет о чрезвычайно формализованной устной традиции), служит для того, чтобы в разных ситуациях, когда невозможно прямо выразить свое мнение, высказать свои намерения, а также для того, чтобы передать молодежи мудрость коллектива, обогащенную опытом родителей, или же облечь полезное для определенной группы людей новое знание в ту форму, в которой его можно передавать.

В еврейских общинах, затронутых Холокостом и крупными миграциями населения в XX в., воцарилась такая уверенность в конце мира и культуры, что евреи-изгнанники из Испании, как мы увидим, начали записывать и публиковать компиляции поговорок, глоссированных или неглоссированных, переведенных и непереваденных<sup>12</sup>. Среди этих сочинений появились, пусть даже редкие и неполные, глоссированные сборники поговорок, которые сопровождаются личными комментариями, другими поговорками и *exempla*<sup>13</sup>. Они предназначаются в первую очередь наследникам в высшей степени своеобразной культуры ладино, ныне находящейся на пути к исчезновению, затем в целом евреям и, наконец, Другим, они передают некий род ученой традиции, но они также призваны для того – и главным образом для того, – чтобы противостоять забвению и исчезновению культуры.

Первый вопрос, который будет интересовать меня в этой статье, это фиксация в письменной традиции, передаваемой изустно;

удивительным образом эта форма, почти без всякого разрыва линии преемственности и несмотря на то, что прошло много времени, оказывается связанной с формой средневековой письменной традиции.

*От “устного” к “письменному”:  
гlossированный сборник пословиц Флор Гуерон Йешуа<sup>14</sup>*

Госпожа Флор Гуерон Йешуа, образованная дама, принадлежавшая к иудео-испанской буржуазии, происходила из небольшого болгарского города (Татар Пазарджик, неподалеку от Пловдива), где она родилась в 1899 г. Она получила начальное образование в еврейской школе, затем в болгарском колледже и лицее и путешествовала по Европе, училась в Риме, Вене, Берлине и Женеве. У нее не было специального религиозного образования. Г-жа Флор должна была покинуть Болгарию в 1943 г. вместе со своим мужем и сыном и получила убежище в Палестине. В 80-е годы, после смерти мужа и по просьбе сына Сильвио она составила сборник, содержащий примерно 800 пословиц (и выражений), которые она либо сама употребляла в повседневной речи, либо слышала, и каждая поговорка сопровождается комментарием из 6–7 строк на ладино.

Итак, glossированный сборник поговорок г-жи Флор – редкое явление, поскольку здесь мы имеем дело с зафиксированной в письменном виде еврейско-испанской устной традицией, передаваемой в семье и обществе в лоне сефардской общины бывшей Османской империи, и к тому же мы располагаем glossами автора. В самом деле, благодаря авторской интерпретации собранных поговорок и выражений, благодаря отсылкам от одной поговорки к другой, повторениям одних и тех же формулировок в некоторых комментариях, выстраиваемым связям между ехемпла и анекдотами, г-жа Флор позволяет нам проникнуть в архитектуру средневековых поговорок как некоего ансамбля ученой традиции. Она позволяет нам выявить скрытую систему организации этих высказываний и дискретные взаимосвязи между ними, как это представляется одной из пользующихся этой ученой традицией.

В рамках проекта, изучающего взаимодействие устной и письменной традиций, я выявила элементы традиции об Александре Великом в сборнике пословиц г-жи Флор и задалась целью вскрыть выстраиваемые автором возможные связи между высказываниями (или отсутствием этих связей) и, если представится случай, изучить их природу. Выбор пал на Александра в силу того, что существует огромное количество исследований, посвященных хроникам, рассказам, романам, песням и легендам об этом герое и циркуляции этих жанров в эпоху Средневековья.

## ИСПАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ ОБ АЛЕКСАНДРЕ ВЕЛИКОМ

### *Еврейская традиция об Александре в средневековой Испании и иудео-испанской диаспоре*

В своем исследовании о наследии Александра в еврейско-испанском контексте я ограничилась определенным числом текстов, вошедших в мое досье. Что касается еврейско-испанской традиции, то я отобрала следующие источники:

- традиционные тексты об Александре, содержащиеся в Талмуде и *мидрашим*;
- тексты, которые были в обращении в арабо-андалузской средневековой Испании вплоть до изгнания евреев из Испании; при этом я особое внимание уделила тем текстам, которые в Средние века были переведены на иврит;
- пассажи об Александре в “Меам Лоез” на “Книгу Бытия”<sup>15</sup>;
- opus на ладино, опубликованный в Вене в конце XIX в. – “История Александра Македонского короля Македонии” (“Historia de Alexandros el Mogdon rey de Makedonia”), в который включены пассажи из предыдущих текстов<sup>16</sup>;
- пассажи, посвященные Александру в “Сефер Йосипон”<sup>17</sup>; “Ехемра раввинов”<sup>18</sup>.

Тексты, которые предлагаются вниманию читателя, имеют прямую или косвенную связь с современным еврейско-испанским сборником поговорок. Два эпизода из Талмуда, присутствующие в сборнике поговорок г-жи Флор – “Александр и мудрецы Юга” и “Александр у ворот Эдема”, – были включены в “Меам Лоез” в 1730 г., кроме того они фигурируют в венском опусе и также в записанной М.К. Сарано сказке, героем которой выступает Александр. Наконец, пассаж о пире Александра, устроенном Олимпиадой с целью утешить его при вести о его скорой смерти, используется как *ехемрпм* в иудео-испанском моральном трактате “Пеле йоэц” Элеазара Папо в конце XIX в.<sup>19</sup>

### *Тексты, распространенные в средневековой Испании*

Рассмотрим главным образом тексты Псевдо-Каллифена, которые были широко распространены в эпоху Средних веков.

Первая группа привлеченных к исследованию текстов – это переводы Псевдо-Каллифена<sup>20</sup> и латинского текста “De Proeliis”\*

\* Под названием “De Proeliis” (“О битвах”) в средневековой культурной традиции известно сочинение “О битвах Александра Великого”, принадлежащее перу Леона, архиепископа Неаполитанского (X в.) (*примеч. переводчика*).

(“О битвах”). Она включает западную версию Псевдо-Каллисфена на арабском языке, которая, видимо, происходит из сирийской версии, изданной и переведенной Э. Гариса Гомесом<sup>21</sup>, и мавританский текст на альхамии<sup>22</sup> легенды об Александре. Как мы увидим ниже, эти тексты оказались особенно интересными.

Далее идут переводы “De Proeliis” на иврит:

– перевод, приписываемый Ибн Тиббону (1150–1230), возможно, происходящий из предыдущей версии (он обнаруживает черты сходства с некоторыми частями) “Сефер Йосиппон” (X в.);

– текст другой еврейской версии, по мнению И. Леви, более фанатичной, а согласно М. Гастеру<sup>23</sup>, более близкой устным источникам и популярным легендам об Александре;

– “Сефер Толедот Александрос ха-Македон” (“Книга приключений Александра Македонского”), перевод Иммануила Бонфиля из Тараскона, сделанный в середине XIV в.<sup>24</sup>, – он прибавляет к “De Proeliis” пассажи, вышедшие из “Муссре га-Философим” (“Мораль философии”) и “Сод га-содот” (“Тайная тайных”).

Эпизод, рассказывающий о гимнософистах или о десяти вопросах мудрецам Индии, который в качестве самостоятельного произведения циркулировал в Средние века<sup>25</sup> и который присутствует в иудео-испанских текстах, затем смешался с большим числом западных и восточных версий Псевдо-Каллисфена и сблизился с версией Плутарха<sup>26</sup>.

Другая группа рассмотренных текстов непосредственно вышла из арабской традиции об Александре:

– сочинение Псевдо-Аристотеля “Сир аль-Асрар” (“Тайная тайных”)<sup>27</sup> на арабском языке и испанский перевод ее западной версии “Poridat de las poridades”. Еврейский перевод “Сод га-содот”, приписываемый аль-Харизи (XIII в.) и рассказывающий о трактате о правлении Индией, написанном Аристотелем по просьбе Александра.

– “Книга адаб философов” (“Китаб адаб аль-фаласифа”)<sup>28</sup>, компиляция сентенций, максим и ехемпла, переведенная с греческого языка сирийским переводчиком Хунейн-ибн-Исхаком (IX в.). Она породила два других труда на арабском, циркулировавших в Испании, – названный по его имени труд Мухаммеда аль-Ансари (XI в.) и “Путеводитель мудрости” (“Михтар аль-Хикам ва Махасим аль-Калим”, законченный в 1053 г. Аль-Мубаширом Ибн Фатиком Мухтаром<sup>29</sup>. Первый трактат, переведенный на испанский язык под названием “Книга добрых пословиц” (“Libro de los Buenos Proverbios”), в Испании, на языках Пиренейского полуострова, не получил широкого распространения, но был больше известен в еврейском мире благодаря его переводу на иврит под названием “Муссре га-Философим” (“Мораль философии”) Иегуди аль-Харизи<sup>30</sup>. Второй трактат не был переведен на иврит, но его перевод на испанский под названием

“Vocados de oro” (“Золотые слитки”) породил латинский перевод сочинения под названием “Vopium”, широко распространенный в Европе. Часть материалов, присутствующих в “Vocados de oro” и в “Libro de los Buenos Proverbios”<sup>31</sup>, имеет общее происхождение. Общий с ними фрагмент – изречения мудрецов, собиравшихся у золотой гробницы Александра<sup>32</sup>, – находим и в “Disciplina clericlaia” Педро Альфонси из Уэски (начало XII в.). Высказывания, извлеченные из этих обобщающих трудов, можно также обнаружить в таких текстах, как “Книга изречений и пословиц мудрецов и философов” (“Llibr de dits e proverbis de savis e filofs”) Иегуды Бонсеньора (ок. 1260)<sup>33</sup>, а также в книге афоризмов и ехемпра, приписываемой Ибн Габиролу, появившейся вначале на арабском, но от которой сохранилась лишь еврейская версия, переведенная под названием Мивхар га-Пниним (“Отборный жемчуг”)<sup>34</sup>.

Как уже было сказано, тексты этих разнообразных произведений часто пересекаются<sup>35</sup>, особенно это касается пассажей, повествующих о последних днях Александра Великого<sup>36</sup>.

## ПОСЛОВИЦЫ ОБ АЛЕКСАНДРЕ В ГЛОССИРОВАННОМ СБОРНИКЕ ПОСЛОВИЦ

### *Изученный корпус*

Что остается от традиции Александра в глоссированном сборнике пословиц г-жи Флор? Вычлнить элементы этой традиции не так уж просто. Имя Александра (вообще в сборнике он не фигурирует) не упоминается в глоссах г-жи Флор. Он может появиться под наименованием “этот король, некий король”, но доказать, что речь идет именно о нем, мы не можем. С другой стороны, два эпизода, содержащиеся в глоссах и нескольких пословичных изречениях, идентичны тем, которые появляются и в средневековых текстах или рассказах об Александре Македонском в составе многочисленных корпусов, в том числе еврейских (в Талмуде и раввинских комментариях к нему). Я выделила пять следующих изречений и одну пословицу (это шестое изречение по списку)<sup>37</sup>, близкую им по формулировке и происходящую из тех же корпусов, хотя и не совпадающих с ними буквально. Они не являются единственными пословицами об Александре; другие изречения, – например “*Никто не избежит своей судьбы*” (“Dinguno no fue de su destino”), хотя и фигурируют в корпусе об Александре (см. эпизод смерти Нектанеба), были слишком широко распространены в Средние века, чтобы рассматривать их как типичные для корпуса об Александре. Еврейско-испанский сборник пословиц включает и другие изречения, часто фигурирующие в корпусах

об Александре, такие, например, как “*Преврати своего врага в друга*” (“*El enemigo fartelo amigo*”). Они не рассматриваются в рамках нашего исследования, так как не фигурируют в сборнике пословиц г-жи Флор.

Si no vyene la ora del Dyo una oja no kaye del arvolé (S 45)

Ни один листик не упадет с дерева, пока не пробьет час Бога.

Kén es el rico? El ke se kontenta kon su parte (K 52)

Кто богат? Тот, кто довольствуется своей участью.

El ojo del bivio se arta solo kon tyera (E 47)

Глаз живущего насытится лишь землей.

Se arastó lo seko kon lo vedre (S 29)

Сухая ветка отломилась вместе с зеленой.

Las dadas son tomadas (L 50)

Что отдал, то и получил.

Dinguno no muere si el Dyo no lo kere (D 15)

Никто не умирает, пока этого не захочет Бог.

*Центральная метафора:  
ненасытный глаз человека*

Первые два изречения (они помещены в табл. 1–2 сверху справа) **3** *El ojo del bivio* (E 47) и **2** *Ken es el riko?* (K 52) рисуют тесную связь сентенциозных высказываний и многочисленных пословиц, связанных между собой главным образом комментариями к ним, помещенными в эллипсах (табл. 2).

Сначала они вращаются вокруг темы желания и человеческой неудовлетворенности, воплощенной в образе зияющего ока, которое насыщается лишь могильным прахом (т.е. насыщается лишь смертью). Центральная метафора иллюстрирует *exemplum*, подробно раскрытый в глоссе к пословице E 47<sup>38</sup>. Затем в этих изречениях упоминается о необходимости для человека довольствоваться своей участью, не посягая на большее (K 52). *Ken es el riko?* – “*Кто богат? – Тот, кто довольствуется своей участью/тем, что имеет*”.

Можно отметить, что в комментариях не одобряются те, кто ввергается в авантюры, и те, кто желают завладеть всем миром и его богатствами, – черты, которые обычно соотносят с Александром Македонским, который, как видим, часто порицается за суетность и властолюбие (упреки адресуют ему посланцы завоеванных им народов, например, гимнософисты, философы, собравшиеся у его могилы, и др.). Благодаря глоссам, с этой совокупностью изречений оказывается логически связанным учение о зависти, приводящей к истощению и смерти.

(E 76) “*Зависть и желание лишают человека жизни*” (“El selo i el dezero kitan a la persona del mundo”).

Метафора о зияющем оке также раскрывает связь между взглядом и желанием (V 4: “*ver i dezero*” – “видеть и желать”), поскольку она связана с пословицей (K 32) “*Ken mira a la djente no bive kontente*” – “*Тот, кто смотрит на (то, что имеют) люди, никогда не бывает доволен*” через посредство общего для обеих глосс изречения “*en mirando los byenes d’enfrente no ay repozo para dinguno*”, буквально означающего “*когда человек сосредоточен на созерцании чужих богатств, для него не наступает отдохновения*”.

Посредством своих наставлений г-жа Флор связывает с этой совокупностью три другие пословицы, хотя и отражающие другие идеи. Мы найдем их на правой стороне таблиц 1–2 (вверху справа). Вначале речь идет о сентенции “*Все из земли исходит и в землю вернется*” (T 31 – “*Todo vyene de la tyera i se va a la tyera*”) или “*Ты прах и в прах обратишься*”. Комментарий связывает тему человеческой неудовлетворенности (“*Редко так бывает, что кто-то довольствуется тем, что имеет*” – “*Son muy pokos ke se kontentan lo ke tyepen*”) с темой суетности мира, которая приводит лишь к смерти (могильному праху).

Вторая пословица (K 43), связанная с этой совокупностью изречений (в таблице помещена справа и немного ниже), иллюстрирует переход от абстрактного к конкретному, от метафоры пустого глаза к образу пустой глотки: “*У кого ненасытный глаз, у того глотка ненасытная*” (“*Ken tyene el ojo vazigo no tyene nunka el papo intchido*”). Наконец, морально-назидательный смысл третьей пословицы (K 32 внизу справа) “*Кто интересуется другими, никогда не бывает довольным*” (“*Ken mira a la djente no bive kontente*”), связанный с *exemplum* “*Мельник, сын его и осел*”, обычно сводится к тому, что “невозможно всем нравиться”<sup>39</sup>. Благодаря использованной лексике (“смотреть” и “довольствоваться”) здесь появляется совершенно другой смысл, – не желать того, что имеют другие: “*Если каждый будет смотреть на то, что имеют другие, никогда не успокоится*” (“*En mirando los byenes d’enfrente no ay repozo para dinguno*”).

Остальные изречения, соотносимые через посредство комментариев с еще двумя другими, логически и тематически близко связаны с двумя центральными пословицами: (K 12) “*Кому хорошо живется и кто выбирает себе лучшее пусть ни на кого не пеняет, если с ним случится несчастье*” (“*Ken byen está i mijor eskoje kuando lo vyene el mal ke no se apoje*”) и K 27 (на таблице сразу под K 12) “*Кто много имеет, тот желает иметь еще больше*” (“*Ke mas tyene mas kere*”). Эта последняя пословица повторяется в другой форме в глоссе “*чем больше они имеют, тем большего они желают*” (“*tyenen i tyenen i mas keres*”). Она косвенным образом связана с пословицей N 17

“*Не желай больше того, что ты можешь достичь*” (“No dezees lo ke alkanzar no puedes”) через посредство уже цитированного комментария “*Редко люди довольствуются тем, что имеют*”, – а с изречением К 40 “*Кто желает многого, теряет то малое, что имеет*” (“Ken kere lo mutcho pyedre i lo роко”) связана общим комментарием об искателях приключений, которые “*в поисках больших богатств пускаются в авантюру и теряют то небольшое, что имели...*” (dezean alkansar rikezas grandes, se etchan en aventuras i pyedren lo роко ke tyenen”). Пословица N 17 “*Не желай больше того...*” (No dezees...) сама по себе связана с комментарием, который ее переформулирует: “*Люди должны довольствоваться тем, чем могут получить*” (“Se deven kontentar kon lo ke pueden alkansar”).

Комментарий об авантюрах логически связан с комментарием о ненасытном желании “*человека, чье зияющее око не насыщается тем, что имеет*” (“Persona ke tyene el ojo vaziyо no se konsyente arto de lo ke tyene”). Он равным образом согласован с двумя другими комментариями, которые также отсылают к максиме о желании иметь большее (dezean alkansar): “*завистливые желают обладать всем миром, а другие довольствуются тем, что имеют*” (“Los selozos dezean alkansar el mundo entero, los otros se kontentan kon lo ke tyenen”), и “*Человек не может всегда обладать тем, что он в этой жизни желает*” // “*Не следует зриться на добро своего ближнего*” (“No syempre la persona puede alkanzar lo ke dezea en la vida”// “No prime enselado del byen ke tyene el d’enfrente”). Этот последний комментарий связан с пословицами К 52 “*Кто богат?..*” (“Ken es el riko?..”), “*Зависть и желание...*” (E 76) (“El selo i el dezero...”) и (V4) “*Видеть и желать*” (“Ver i dezear”).

Таким образом, мы располагаем системой очень тесно связанных между собой моральных комментариев. Будучи сентенциозными по существу, они выявляют морально-назидательный смысл пословиц о ненасытном желании людей, порождающем их недовольство тем, чем они обладают, или желание богатств ближнего и приводящем их к тому, что они теряют покой и погибают, снедаемые завистью; к тому, что они пытаются получить больше, чем могут достичь, устремляясь ради этого в авантюры и в конце концов утрачивая все, что имели.

Три изречения, по теме более далекие, оказываются связанными с этим стройным ансамблем: одно о неизбежной смерти, символизируемой могильной землей (Т 31), другое – более конкретное, которое связывает зависть (неудовлетворенность) с голодом (неутолимый) и пустой глоткой (К 43), и, наконец, пословица, которая обычно сводится к иному морально-назидательному смыслу – от “следовать мнению людей” до “вождесть богатства людей” (К 32). Это следует объяснить.



### *Прославление всемогущества Бога*

Вторая группа изречений об Александре, содержащая упоминание имени Бог или одного из его обозначений, составлена г-жой Флор в основном косвенным путем, благодаря отсылкам одной пословицы к другой. В данном случае речь идет о многочисленных благословлениях или религиозных формулах, говорящих о всемогуществе Бога и необходимости благодарить Его, какой бы удел ни был нам уготован. Эти пословицы располагаются вверху и слева в таблицах 1 и 3. Извлеченный из пословицы 1 (S 45) об Александре морально-назидательный смысл (“Si no vuene la ora del Duo...”), переданный в пословице 6 “*Никто не умирает, если Бог этого не пожелает*” (“Dingun po muere si el Duo no lo kere”), близок пословице (D 15). Таким образом, и пословица 1, и пословица 6 отсылают к пословице D 15 болгарского происхождения “*Счастливы верующие*” (“Orozos son los kreuyentes”), к формуле благословения (B 3) “*Да будет благословенно то, что ему угодно*” (“Beneditcho el ke le plaze”), к пожеланию E 67 “*Да не дай нам Бог!*” (“El Duo ke no dé!”) (имеется в виду “сие испытание” или “*Да сохранит нас Бог!*”); эти изречения употребляются в случае, когда речь идет о смерти. То же самое изречение (D 15) “*Никто не умирает...*” (“Dinguno po muere...”) равным образом напрямую связано с пословицей, которая говорит о необходимости смирения перед волей Божьей подобно тому, как земля приемлет бури неба, (K 51) “*Что из того, что посылает небо, не приемлет земля?*” (“Ké dan de los syelos no resive la tyera?”). Пословица D 15 “Orozos son los kreuyentes” (болгарского происхождения) в свою очередь связана (всегда через посредство сделанных г-жой Флор отсылок к эксплицитным цитатам от пословицы к пословице) с упомянутой пословицей (K 51) “Ké dan de los syelos” и с пословицей (E 22) “*Да не подвергнет нас Бог испытанию*” (“El Duo ke no mos apreve”), которая цитируется г-жой Флор под тем же номером (E 22) “*Бог посылает испытания праведникам*” (“A los Buenos apreva el Duo”). Как мы увидим ниже, г-жа Флор цитирует в скобках ссылку на Книгу Иова.

Пословицы, которые не связаны с другими пословицами, оказываются связанными друг с другом комментариями, в которых фигурируют многочисленные наименования Бога, говорящие о Его всемогуществе, против которого нет смысла восставать (E 67): “El Todo poderoso” (“Всемогущий”), “El Patron del mundo” (“Властелин мира”)<sup>40</sup>.

Они равным образом связаны комментариями об утешении, надежде и терпении, которые предлагает вера: “*Вера в Бога велика, и верующие утешатся*” (“La Kreensa en el Duo es muy grande, se konsolan los kreuyentes”). “Вера в Бога” (“Esperansa en el Duo”), “*Верующие воз-*

девают очи к небу” (“los kreyentes echan los ojos al syelo”), “Терпение и утешение” (“Pasensye e konsolosyón”) – все эти изречения предназначены для того, чтобы утешить скорбящих людей.

Наконец, они связаны комментариями, говорящими о непроницаемости и неумолимости законов судьбы: “предопределенный Богом” (“etchas del Duo”), “это предрешено на небесах” (“etchado de los syelos”). Библейский образ, с которым явно соотнесены эти изречения, это Иов, и эти изречения связаны, также через глоссы, с текстом молитвы об усопших “каддиш”\*, первая фраза которой цитируется на иврите.

Последняя группа комментариев (расположенная в рамке слева и в центре таблицы) непосредственно связана с другой сентенцией (Р 11) “Нет предела чудесам Бога” (“Paga maraviyas del Duo, no ay kavo”), которая по своему оптимистическому содержанию контрастирует с доминирующей тематикой этой части, а именно темой о необходимости покориться самой суровой воле Божьей и темой страха перед испытаниями и смертью. Это единственное изречение из этой совокупности вопреки всему выражает надежду. Оно воплощает веру в благожелательность щедрого Бога и кажется изолированным в этом пессимистическом окружении, с которым его связывают лишь провозглашение всемогущества Бога, всемогущества чудесного и не имеющего границ.

*Между пустым желанием и всемогуществом Бога:  
проблемы воздаяния*

Между группой изречений (табл. 1), помещенных справа и говорящих о пустом и ненасытном желании, изнуряющем человека и приводящем его к смерти, и группой изречений слева (о необходимости покориться воле сурового Бога) есть лишь одна непосредственная связь, очень хрупкая, образуемая глоссой “они должны довольствоваться тем, что могут получить” (“se deven kontentar kon lo ke pueden alkansar”). Эта глосса относится как к пословице (Р 24) “Воздадим Богу благодарность за то, что получили” (“Por lo k’estamos, bindigamos!”), так и к изречению (N 17) “Не желай недостижимого” (“No dizees lo ke alkansar no puedes”).

Зато можно констатировать, что как ансамбль справа, так и ансамбль слева тесно связаны посредством комментариев и отсылок с плотным ансамблем пословиц, достаточно удаленных по смыслу и форме от двух других групп, которые повествуют о неисповедимых путях Провидения и о проблемах воздаяния грешникам в этом мире:

---

\* Каддиш (по-арамейски “святой”) – молитва, прославление святости имени Бога и Его могущества. Каддиш составлен на арамейском языке, отдельные слова и заключительная фраза – на иврите (примеч. переводчика).

– это пословица (А 8) “У богатого даже петух несет яйца, а у бедного даже курица не несется” (Al rico i el gauro le mete guevo, al prove, ni la gaupa”), говорящая о несправедливости судьбы, которая жестока к бедным и благосклонна всегда к одним и тем же;

– изречение на иврите, за которым следует перевод на иудео-испанский “Праведнику достается злое, а грешнику хорошее” (“El bueno tuene lo negro I el negro tuene lo bueno”), – фигурирующее в виде имеющей тот же смысл пословицы (ср. ниже Е 25);

– пословица (Е 25) “Бог дает бороду тем, кто лишен челюстей” (“El dyo da barvas al ke no tuene kechadas”), которая известна как изречение “Бог дарует хлеб беззубым”. Она оплакивает равнодушие судьбы или ее злую иронию.

Необходимо будет объяснить эту связь, которая не проявляется непосредственным логическим путем и не связана конкретно с историей об Александре.

#### *Две частные сентенции (4 и 5) о случайностях Провидения*

Третья группа изречений – 4 (S 29) “Сухая ветка отломилась вместе с зеленой” (“Se arastó lo seko kon lo vedre”) и 5 (L 50) “Отданное возвращается” (“Las dadas son tomadas”) – объединяет пословицы об Александре, не связанные с другими. Это обстоятельство само по себе загадочное, так как в средневековых корпусах пословица (S 29) “Сухая ветка отломилась...” связана с пословицей (P 2) “Праведники расплачиваются за грехи грешников” (“Pagan dijustos por pekadores”), которая также интерпретирует проблему воздаяния<sup>41</sup>. Но эти изречения (S 29) и (L 50) у г-жи Флор входят в другие системы интерпретаций и пословиц. Пословица (P 2), фигурирующая в ее сборнике пословиц, в свою очередь не связана ни через непосредственную отсылку или цитату, ни через ее комментарий к P 2 с другими пословицами, фигурирующими в таблицах 1 и 3. В своем комментарии г-жа Флор дает конкретные примеры ситуаций из повседневной жизни, и при этом она не ссылается на пути Провидения или божественной справедливости.

Пословице (L 50) “Las dadas son tomadas” дается особая интерпретация, придающая ей смысл, отличный от ее интерпретации/перевода в корпусах об Александре: “что отдал, то и получил”. Однако такую интерпретацию изречения г-жа Флор связывает с другим пословичным изречением “с тобой поступят так же, как ты с другими” (“lo ke azes, akeyo aresives”), что означает “что посеешь, то и пожнешь”.

Пословица (S 29) получает таким образом объяснение – ее смысл сводится к тому, что “все возможности исчерпаны” или “то, что нужно было сказать, уже сказано”.

## СРАВНЕНИЕ СБОРНИКА ПОСЛОВИЦ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ ТЕКСТОВ ОБ АЛЕКСАНДРЕ

### *Перекрестная конфронтация текстов об Александре и корпуса пословиц*

Почему одни изречения связаны между собой, и именно таким образом, в то время как связь между другими прервана? Почему два связанных ансамбля оказываются объединены друг с другом за счет третьего, а *prigot* совершенно иного, отличающегося от них? Именно письменные тексты, в которых фигурируют наши изречения, позволяют нам понять это.

Во время работы над изданием сборника пословиц г-жи Флор я исследовала каждое изречение, каждую из собранных ею пословиц: для этого я сначала изучила все предшествующие еврейско-испанские списки, затем некоторые сборники пословиц на турецком и болгарском, потом объемистые современные сборники пословиц; далее я ознакомилась со сборниками средневековых испанских и каталонских пословиц, сборниками пословиц XVI и XVII вв., наконец, мною были просмотрены арабо-андалузские сборники пословиц Средневековья, в большом числе издававшиеся во второй половине XX в. арабистами в Испании; более широко были исследованы книги пословиц, максимы и сентенции, представляющие составленные классическими арабскими авторами компиляции, доступные в переводе.

Что касается традиции иудаизма, то я провела изыскания по наиболее сентенциозным частям Библии (“Притчи Соломона”, “Книга Экклезиаста” и “Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова”) и некоторым частям Талмуда – в тех случаях, когда г-жа Флор или критики ссылаются на них. Я также исследовала “Пиркей Авот” и “Алфавит Бен-Сиры” (о которых я говорила выше) и несколько трактатов раввинской экзегезы и произвела исследования ряда сборников избранных (таких, как Мивхар га-Пниним, приписываемый Ибн Габиролу).

Что касается традиции пословиц об Александре, то я снова провела поиск по текстам, представленным выше. Именно эти результаты формализованы в таблицах 3–4.

Рассматривая таблицу 3, мы сразу же замечаем черты сходства в системах связей между отдельными лингвистическими единицами, выявленными г-жой Флор, и теми системами связей, которые обнаруживаются в религиозных еврейских текстах.

Как и у г-жи Флор, изречения 2 “Ken es el riko?” (K 52) и 3 “El ojo del bivio” (E 47) в религиозных текстах оказываются связанными и ассоциируются с теми же *exempla*.

Exemplum, цитируемый г-жой Флор в комментарии к пословице (Е 47), – это часть легенды об Александре, в том виде, в каком она фигурирует в Талмуде (Тамид. 32): имеется в виду эпизод, известный под названием “Александр и ворота рая”, – он явно отсылает к притче (27: 20) “Преисподняя и Аваддон” – “ненасытимы; так ненасытимы и глаза человеческие”.

Изречение (К 52) “*Кто богат? – Тот, кто довольствуется своим уделом*” также составляет часть легенды об Александре, включенной в тот же самый талмудический трактат, в котором говорится о посещении Александром мудрецов Юга. И. Леви<sup>42</sup>, который сравнивал различные тексты об Александре, отметил, что в этом эпизоде вопросы Александра к брахманам или гимнофисистам (в Талмуде это мудрецы Юга) частично отличались от вопросов, которые Александр Великий задает им у Плутарха и Псевдо-Каллисфена. Три вопроса (“*Кто есть мудрец?*”; “*Кто всемогущ?*”; “*Кто богат?*”) включены в ученый трактат “Пиркей Авот” (IV, 1). Комментарии часто устанавливают связь между этими изречениями, сопоставляя их с другими пассажами “Пиркей Авот”, говорящими о зависти и возделении, разрушающих человека. Они основываются на изречении из Притч (14: 30) “Зависть – гниль для костей”.

Связь между глазом человека, тщетной алчностью и смертью также обнаруживается в Когелете\* (5: 9): “*Кто любит серебро, не насытится серебром*”, и “Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова” (14: 9): “*Глаза любостыжательного не насыщаются какой-либо частью, и неправда злого иссушает душу*”.

Отметим, что глава X “Мивхар га-Пниним”<sup>43</sup> связывает изречения о самом богатом человеке, довольствующимся своей участью (сентенции 157, 158), с одной стороны, и предписания презирать мирские блага, не желать того, чего не имеешь (изречения 160, 165), не смотреть на то, что имеют другие (изречение 159), довольствоваться главным (161, 17) и тем, что дал Творец (159, 162), – с другой.

Exemplum о суетности человеческих желаний, которым только смерть положит конец, метафорически представленный в образе земли, почти неизбежно влечет за собой строфы из книги Бытия (3: 19) и Когелета (3: 20) “прах ты и в прах обратишься”. Библия создает метафору, а библейская сентенция (Т 31) воспроизводит еврейско-испанское выражение “*Все произошло из земли и все в землю вернется*” (“*todo vyene de la tyera i se va a la tyera*”).

Переход метафоры о “пустом глазе” к метафоре “пустой глотки” может быть оправдан благодаря сходству пословицы (К 43) “*у кого*

\* Когелет (ивр.) – Книги Экклезиаста, или Проповедника (примеч. переводчика).

завистливые глаза, тот никогда не насытит свою глотку” с “Книгой Притч” (13: 2): “Праведник ест, а чрево беззаконных терпит лишение”, а также с Талмудом (Йома. 74 b). Однако, как мы увидим ниже, другие тексты тоже могли повлиять на эволюцию этой метафоры.

Что касается включения в тематику этого корпуса мотива “созерцать и желать” (V 4), то он коренится в библейском тексте: фраза “ты не поднимешь глаз на жену ближнего твоего” переводится как “не желай жены ближнего твоего” (Исх. 20: 17; 5: 21). В “Мидраш Десяти Заповедей” и “Драгоценной Книге Спасения”<sup>44</sup>, как и в “Меам Лоез”, “примеров”, подобных ехемрлм о человеке, искушаемом запретной женой, который отворачивает взор, закрывает глаза или даже выдирает их, – целый легион. Чаще всего в этих ехемрла речь идет об Иосифе и жене Потифара. Непосредственная связь между зрением и желанием тоже зафиксирована в Когелете (6: 9): “Лучше видеть глазами, чем бродить душою”. Содержательность этих текстов и действенность метафоры, несомненно, объясняют притягательную силу пословицы (К 32) “Тот, кто смотрит на других людей, никогда не бывает доволен”, значение которой претерпело эволюцию в интерпретации: у г-жи Флор ее смысл сводится к тому, что “не следует заботиться о мнении людей”, затем пословица приобрела смысл “не следует желать имущества других под страхом причинить зло самому себе” – но не повсеместно, например, в Испании последней интерпретации не существовало.

Библейские и религиозные тексты на иврите, связанные с изречениями, помещенными слева (табл. 1), как я уже отмечала, упоминаются г-жой Флор: это обозначения Бога, благословения в его адрес, первая фраза Каддиш, цитируемая на иврите, грозное благословение в форме извещения о кончине “Барух даян эмет” (“Да будет благословен праведный Судия”)<sup>45</sup>, пример Иова, который привносит идею явной несправедливости и воздаяния. В еврейско-испанском мире смерть и невезение интерпретируются как наказание за грехи. Такую связь выстраивает г-жа Флор, цитируя соответствующую еврейскую пословицу о несправедливости в этом мире (комментарий к Е 25): “Праведник получает злое, а грешник – доброе” (“El bueno tuene lo negro i el negro tuene el bueno”)<sup>46</sup>. Она прибавляет к этому эксплицитную глоссу, которая имеет значение изречения: “Добро и зло распределяются в этом мире не всегда в соответствии с заслугами и преступлениями каждого” (“El byen i el mal en el mundo no es suempre espartido sign los meritos I las culpas de kada uno”). Однако последнее изречение фигурирует в таком виде в одном комментарии к

Талмуду (Беракхот. 7 а), где говорится о трех вопросах Моисея о воздаянии: ссылаясь на различные библейские пассажи (Исх. 34: 7; Втор. 24: 16; Исх. 33: 19), Моисей (даже он!) приходит к выводу о невозможности понять божественное намерения.

Многочисленные ехеmрlа из раввинских трактатов и Талмуда посвящены этой теме. А. Альба и А. Наварро<sup>47</sup> рассказывают ехеmрlum о благочестивом человеке, которому устроили скромные похороны, в то время как на похороны мытаря собрались толпы – этот ехеmрlum фигурирует в цитированных выше собраниях, а также в Талмуде (Хагига. 2: 2). Кроме того, раввины рассказывают ехеmрlum о святом паралитике, который обрел способность ходить во время похорон праведника, – этот ехеmрlum также говорит об очевидной несправедливости воздаяния, и он фигурирует также в Сефер Шаашдим (“Книге развлечений”) Иосифа Бен Меира ибн Забарры (еврейского автора, жившего в Испании в XIII в.).

### *Античные тексты*

Если мы рассмотрим традицию об Александре в древних нееврейских текстах, циркулировавших в средневековую эпоху, то мы увидим, что эпизод об Александре Македонском и вратах Рая присутствует лишь в некоторых списках Псевдо-Каллисфена. Согласно критикам<sup>48</sup>, эти списки происходят из сирийской версии, которой, согласно предположению И. Леви, предшествовала версия арамейская. Этот список породил большинство арабских версий Псевдо-Каллисфена. Латинский опус “Хождение Александра в рай” (“*Alexandri magni iter ad Paradisum*”), который содержит ехеmрlum о глазе, считается произведением еврейского происхождения<sup>49</sup>. Что касается эпизода о посещении Александром брахманов (они же гимнософисты, они же мудрецы Юга), то он ни у Псевдо-Каллисфена, ни в сочинении “*De Proeliis*”, ни в “*Res Gestae*” Юлия Валерия, ни у Плутарха не включает вопроса “Кто богат?” (К 52). Этот вопрос взят из “Пиркей Авот”. Однако этот же вопрос в виде независимого изречения мы находим у Публия Сира<sup>50</sup>. У Диогена Лаэртского (VI – Антисфен 5) также есть метафора о железе, которое съедает ржавчина подобно тому, как человека съедает зависть (ср. Притч. 14: 30: желание, гниение – или червоточина костей). В данном случае речь идет об изолированных предложениях, не связанных непосредственно с Александром.

Текст Псевдо-Каллисфена<sup>51</sup> в полном виде воспроизводит ответ Александра Дандамию (Кн. III, 13), ответ, близкий пословицам **1** и **6** в сборнике г-жи Флор: “*Нет волн на море, если не подул ветер, нет шума деревьев, если ветер их не сотряс, нет деятельности людей без влияния небесного Провидения*”<sup>52</sup>. Обращенным к нему упрекам

мудрецов в ненасытной алчности и напоминаниям о неотвратимости смерти, раскрывающей суетность его амбиций, Александр противопоставляет божественную волю, которой он повинует. Система связей между изречениями отчасти перекраивает ту систему, которая выстраивается г-жой Флор, но в нашем случае эта система имеет непосредственный характер.

В древних арабских корпусах два хадиса Пророка гармонируют соответственно с изречением 3 (Е 47) и изречением (V 4) “видеть и желать”.

Фернандо де ла Гранха<sup>53</sup> в исследовании об арабском происхождении выражения “llenar el ojo” (“насытить глаз”) показал, что используемая аль-Майдани\* пословица “Быть может, ты считаешь возможным насытить глаз тем, что принадлежит другому” имеет отношение к хадису. Основываясь на связанном с одной забавной историей из жизни Пророка изречении, гласящем: “Бог не сотворил ни одного человека, который бы не насытил оба своих глаза прахом из этой пригоршни земли”, и имеющем в виду нечестивцев, этот хадис передавался в различных формах: “Лишь прах может насытить (закрыть) чрево (глаз, уста) человека”. Фернандо де ла Гранха<sup>54</sup> вполне уместно сближает это изречение с французским выражением “глаза завидущие” (“Avoir les yeux plus gros que le ventre” – букв. “иметь глаза больше, чем живот”) и с испанским “Se te ha llenado el raro antes que el ojo” (“твоя глотка насытилась раньше глаз”)<sup>55</sup>. Здесь мы наблюдаем некую эволюцию – от образа ненасытного глаза к образу ненасытного живота, а в еврейско-испанской пословице (К 43) мы встречаемся с метафорой “глотки”, связанной с метафорой “пустого глаза” (Е 47). Тот факт, что в современных испанском и французском единственная связанная с этим изречением сохранившаяся форма не содержит аллюзии на могильный прах, несомненно, объясняется связями как с арабским текстом, перешедшим в испанский, так и с притчей (Притч. 13: 25; ср. выше), из которой может быть извлечен ее моральный смысл (в отсутствие *exemplum* об Александре).

В противоположность еврейским текстам, античные тексты не объясняют интертекстуальных связей, создаваемых благодаря отсылкам от одной пословицы к другой и глоссам г-жи Флор. Зато они объясняют присутствие этих изречений в корпусе испанских пословиц, древнее происхождение некоторых фигурирующих в еврейских текстах изречений и эволюцию в Испании и Франции метафоры “открытый глаз” к метафоре “глотки” или “открытого живота”.

\* Аль-Майдани собрал и комментировал арабские пословицы в XIX в. (примеч. переводчика).



*Арабская традиция об Александре*

Существует ли некая линия, которая связывает и другие изречения об Александре, помимо созданной еврейскими религиозными текстами взаимной обусловленности высказываний и частичной связи, которую обеспечивает рассказ Псевдо-Каллисфена о визите Александра к мудрецам Индии и их главе Дандамию, и какова эта линия связи?

Морисские легенды на альхамии и арабские версии Псевдо-Каллисфена имеют более исчерпывающее содержание и ближе к системе связей, выявленных г-жой Флор – ведь они заимствуют не только эпизод о мудрецах, но также эпизод об источнике из Рая и *exemplum* о предмете, противовесом которого может быть только могильный прах.

Текст морисской легенды на альхамии об Александре (“*Leyenda aljamiada morisca sobre Alejandro el Grande*”), изданной Гульеном Роблесом на основе рукописи XIV в., хранящейся в Мадриде, является по сути версией Псевдо-Каллисфена и представляет в этом отношении большой интерес.

Этот текст содержит эпизод об Александре (Искендере Зулькарнаине)\* и камне, символе властолюбия, который был вручен ему у фонтана вечности. Загадочный смысл данного эпизода истолковывается Аль-Хадиром, спутником Александра, упоминаемым во многих арабских версиях: напомнив о неутолимом желании завоевать все новые и новые земли – “*Ты не пресытишься ничем*” (“*Y no te fartarias de nada*”), – аль-Хадир обращается к метафоре камня: “*Точно так же этот камень никогда не насыщается <...> ты не насытишься никогда и глаз твой ничем не насытится*” (“*Asi como no se farta aquesta peidra <...> asi nunca ta fartara tu ojo de ninguna cosa... llena tu ojo*”). Так выстраивается связь между этим предметом и глазом, который ненасытен. Это изречение сразу же предваряется предупреждением “*И все, что ты завоевал, над чем возвысился <...> что приобрел, ты это оставишь*” (“*Y todo loque has ganado y has enseñoriado <...> y has allegado lo dixerás*”). А сразу после изречения следует извещение о смерти: “*И вернешься ты в землю, и весь завоеванный тобою мир (после твоей смерти) будет не больше, чем эта пядь земли, на которой ты сегодня спишь, и не сможешь ты избежать возвращения в землю*” (“*Y tu tornamiento será a aquesta tierra <...> y no será tu parte del mundo (depués de muerto) mas de aquesta palmo de tierra aquel sobre que duermes en el dia de hoy y no podrás por menos de tornar a él y dormir de debaxo*”).

\* Искендер Зулькарнаин – прозвище Александра Македонского у арабских писателей. Зулькарнаин значит “Двурогий”, т.е. покоривший оба рога Вселенной – Восток и Запад (*примеч. переводчица*).

del...”<sup>56</sup>. Как и в сборнике пословиц г-жи Флор, в exemplum, присутствующем в арабской версии Псевдо-Каллисфена, нанизываются изречения о возвращении в могильную землю, о ненасытной алчности, о суетности завоеваний и желании владеть, которое рушится перед смертью, и используется метафора ненасытного глаза.

Еще более примечательно то, что в этом пассаже аль-Хадир, прежде чем истолковать метафору камня и глаза, воздает пространную хвалу божественному всемогуществу и божественным чудесам и при этом употребляет выражение, весьма близкое пословице (Р 11) “*Нет конца чудесам Бога*” (“*Para maravillas del Duо, no ay kavo*”), видимо, совершенно неуместной в еврейско-испанском контексте. На самом деле, фраза в морискском тексте на альхамии звучит так: “*Аллах являет чудеса своим тварям, и все сотворенное им чудесно*” (“*Allah da maravillas a sus criaturas y sus cosas formadas son todas maravillas*”).

Мы также находим в морискском тексте вопросы Александра к гимнософистам (или брахманам), однако вопрос “Кто богат?” в нем не фигурирует. Еще один стройный ансамбль изречений в этом тексте, происходящем из арабского источника, создается благодаря рассказу о визите к мудрецам и Дандамию: этот рассказ содержится в письме Александра Аристотелю о чудесах Индии и соответствует главе III у Псевдо-Каллисфена. В нем мы обнаруживаем осуждение мудрецами непрерывной погони Александра за благами мира и его стремления к власти. Их советы по своей форме близки изречениям из сборника г-жи Флор: “*Довольствуйся тем, что тебе позволяет жить день изо дня; и ты насытишься малым, если ты согласишься на то, чтобы довольствоваться этим; и пусть душа твоя не ищет приобретения богатства*” (“*bástete con lo que vives día emoués día; y te hartará lo poco, si te conformas con ello; y no desee tu persona allegar fortuna*”). Они советуют отказаться от мира и его богатств, довольствоваться тем, что дано Богом и благодарить Его за это: “*мы отказались от мира и его мирской алчности*” (“*hemos aborrecido el mundo y su cobdiçia*”), “*возблагодари Бога за то, что Он тебе дает*” (“*agradecea Allah lo que te da*”), “*мы довольствуемся той долей, которую из этого имеем*” (“*nos contentamos con lo que tenemos de esto*”), “*наши отцы были признательны за то, что им было дано*” (“*nuestros padres agradecian lo que les era dado*”).

Апология человеческой активности, содержащаяся в ответе Александра, в данном случае целиком строится на божественном всемогуществе. Александр повинуется Богу, и в основе его оправдания – точно те же мысли и те же примеры, что и в греческих текстах.

Мудрецы также используют в своих советах, даваемых Александру, метафорическое выражение “*Пена твоего глаза*” – “насыти свой глаз”<sup>57</sup>.

Текст, воспроизведенный в таблице 3, показывает, как связаны между собой изречения справа и слева, помещенные выше, – все они опи-

раются на небольшое количество очень содержательных примеров<sup>58</sup>. К связям между пословицами, выявленным благодаря греческой версии Псевдо-Каллисфена, легенда арабского происхождения прибавляет другие: метафору глаза завидущего, тему возвращения человека в сырую землю и особенно тему восторженного прославления всемогущества Бога, которое одаривает людей чудесами, своей справедливостью и благосклонностью. Идея воздаяния праведников и грешников здесь отсутствует, как отсутствует и идея неисповедимости воли Божьей и порождаемого ею страха перед божественным всемогуществом.

Все, что было сказано, однако, не дает нам ответа на вопрос, почему же в сборнике пословиц г-жи Флор два изречения слева (1 и 6) и два справа (3 и 2) оказываются теснейшим образом связанными, в то время как две последние пословицы об Александре (4 и 5) не связаны ни между собой, ни с другими пословицами.

Посмотрев на таблицу 3 (нижняя часть), мы можем отметить, что две изолированные друг от друга пословицы оказываются связанными в другом корпусе об Александре. Корпус, который фигурирует в “Книге о добрых пословицах” (“Libro de los Buenos proverbios”), произошел, как сказано выше, из арабской книги изречений и поучений философов (“Китаб адаб аль фаласифа”), переведенной на иврит в конце XII в. или начале XIII в. аль-Харизи под названием “Муссре га-Философим” (“Мораль философии”). Напомним, что эти изречения частично содержатся в других средневековых текстах, таких, как “Vocados de Oro” и “Disciplina Clericalis”. Два изречения – 4 (S 29) “Se arastó lo seko kon lo vedre” (“*Вместе с зеленью оторвалась сухая ветка*”) и 5 (L 50) “Las dadas son tomadas” (“*Что отдал, то и получила*”, ср. рус. “что посеешь, то и пожнешь”) – фигурируют в письме Александра, которое он написал в ответ на письмо Олимпиады, дабы утешить ее в связи со своей скорой смертью. Фраза повторяется почти в том же виде два раза и одновременно связывает два изречения в средневековом тексте: “*Неужели ты не видишь, как на красивых зеленых деревьях с густой листвой и многими плодами ломаются ветки и с них падают плоды (...)* *Мать, неужели ты не видишь, что зеленые травы утром поднимаются к солнцу, а к вечеру высыхают (...)* *Мать, замечала ли ты когда-нибудь, чтобы то, что дано, не было возвращено...*” (“Non vedes que los árboles verdes y hermosas que fazen muchas fojas i espesas I yevan mucho fruyto y a poco de tiempo quebrantansse sus ramas y cáense sus fojas y su fructo (...) Madre, non vedes las yerbas floridas que amanescen verdes y anochescen secas (...) Madre, vistes quien diesse i non toliesse...”); “*Ты сказала правду, что зеленые красивые ветки должны засохнуть и что листва должна упасть, и что то, что дано, то и взято, потому что все*

суета” (“Fue verdat dixietes que los ramos verdes y fermosas a secarse an, i las fojas a cers’an I el que dió, tomó, ca todo es vanidat”).

Метафора цветущей зелени и засохших веток здесь иллюстрирует необратимость судьбы, неумолимо ведущей человека к смерти, какой бы красотой, молодостью и всемогуществом он ни был наделен. Преждевременная смерть Александра иллюстрирует суетность мира. В сборнике г-жи Флор (пословица 4) метафора также означает неотвратимое и неизбежное разрушение, и, возможно, она связана с максимой из “Книги пророка Исаии” (40: 7: “Засыхает трава, увядает цвет, когда дунет на него дуновение Господа: так и народ – трава”). Однако эта метафора не позволяет г-же Флор связать это изречение ни с всемогуществом Бога (пословицы 1 и 6), ни с изречениями о явно несправедливо воздаянии<sup>59</sup>.

Изречение “что дано, то и возвращено” объясняет в “Книге добрых пословиц” всемогущество Творца, который дарует жизнь и ее же отбирает, как это сказано в “Книге Иова” (1: 21): “Господь дал, Господь и взял”. Несмотря на близость библейскому тексту, с точки зрения г-жи Флор, изречение 5 никак не связано с изречением 4 и с другими пословичными изречениями об Александре и сопутствующими максимами. Это изречение интерпретируется в совершенно ином морально-назидательном смысле: “что посеешь, то и пожнешь”. Оппозиция двух глаголов “dar” – “давать” и “tomar” – “брать”, “отнимать”, “принимать” приводит в данном случае к изменению смысла: “то, что отдал, то и получил”, “за все платишь своей монетой”, “все зло и добро, которое ты делаешь, возвращается тебе”. Переносный смысл и поучение, содержащееся в пословице, существенно изменились.

Совершенно очевидно, что текст “Buenos proverbios” не сыграл той же роли, что и арабская версия Псевдо-Каллифена или, тем более, талмудическая экзегеза. Этот текст не повлиял столь же существенно на структурирование опыта иудео-испанской мудрости. Возможно, потому, что трансляция текста в диаспоре оказалась прерванной: еврейский текст аль-Харизи, как кажется, не издавался в бывшей Османской империи. Возможно, также потому, что, в противоположность другим текстам об Александре, “Buenos proverbios” не опираются на талмудические тексты и от этого они не были впоследствии учтены в раввинских комментариях и традиционных ехе́мрла, которые могли бы сохранить связь между лингвистическими единицами, обеспечив их прочное соединение с еврейской ученой традицией. Изречения из “Libro de los Buenos proverbios” уцелели в еврейско-испанском сборнике, но, лишённые текстуальной опоры, которая создавала систему их значений, утратили связи, соединявшие их со Средними веками. Они примкнули к другим системам интерпретации и (во всяком случае в том, что касается случая 6) совершенно изменились по смыслу.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, сборник пословиц г-жи Флор, который а priori кажется случайной последовательностью изречений, на самом деле в существенной степени является системой предшествующих древних текстов, причем таким неявным образом, что сама автор даже не осознает этого. Благодаря случайным совпадениям между изречениями, игре сочетаний их прямого и переносного смыслов, различным комбинациям контекстов их употребления, извлеченным из них назиданиям, разнообразным связям, которые они сохраняют с корпусом *exemplar*, эти тексты образуют некую совокупность изречений, которая транслируется в культурной традиции. В случае с традицией об Александре Македонском структуру корпуса этих изречений определяют, главным образом, Библия, Талмуд и раввинская экзегеза, причем эта структура предстает в виде плотной системы отсылок и соответствий, которая создается из этой совокупности изречений, в полной гармонии с самими основами иудаизма, связанное целое. Эти изречения опираются на многослойную письменную традицию, различные слои которой – от самого древнего и незыблемого (воплощенного в библейском тексте) до наиболее неустойчивого и появившегося недавно (представленного пословицами) – обеспечивают прочность системы в целом. Талмудическая экзегеза, сборники раввинских *exemplar*, еврейско-испанские раввинские комментарии являются ее промежуточными стратами. Сборник пословиц и сборник рассказов, как и практика создания пословиц и *exemplar*, представляют устное измерение данной традиции. Г-жа Флор получила лишь очень поверхностное религиозное образование, у нее не было прямого доступа ни к Талмуду, ни к “*Меам Лоез*”, ни к “*Пиркей Авот*”, ни к сборникам раввинских *exemplar*, тем более она не читала Псевдо-Каллисфена или “*Морискскую легенду на альхамии*” (“*Leyenda aljamida morisca*”) или “*Книгу добрых пословиц*” (“*Libro de los Buenos proverbios*”), не говоря уже о сочинении “*Золотые слитки*” (“*Vocados de oro*”) и “*Муссре га-Философим*” (“*Мораль философии*”). В самом деле, эти произведения не были популярны и не составляли часть издаваемых доступных текстов и вследствие этого не входили в круг чтения еврейско-испанской буржуазии.

То, что осталось от этих текстов в сборнике г-жи Флор, – это то, что передавалось в устной традиции.

Однако ее комментарий к пословицам в полной мере следует логике раввинских комментаторов и достигает высот сложной экзегезы, которую она неосознанно выстраивает на основе Талмуда.

С другой стороны, оказывается, что еврейские и арабские версии Псевдо-Каллисфена и арабские тексты об Александре, которые в Средние века циркулировали в Испании, равным образом повлияли на структурирование этого ансамбля и объясняют включение

в систему интерпретаций г-жи Флор или исключение из нее некоторых изречений.

Таким образом, сборник пословиц г-жи Флор хранит скрытые следы перекрестного чтения средневековых текстов. Возможно, именно вариации мусульманских комментариев объясняют переход от метафоры “глаза” к метафоре “рта”, “живота” и “глотки” в рассказе о неутолимом желании человека, но это поучение также содержится в тексте “Книги Притчей” (13: 15). Отметим также важность метафор в сохранении смысла изречений и их запоминании.

Здесь не существует разрыва между “устным” и “письменным”, между словом и текстом, ученой и народной, профанной и церковной культурами. Пословица и *exemplum*, конечно же, относятся к наиболее формализованным видам устной традиции и наиболее близким письменной культуре, но практика их употребления зависит от повседневных ситуаций и от сферы сказанного слова. Дискурс пословицы не создается в сфере, не зависимой от письменной традиции, но, напротив, основывается на ней. И наоборот: “устное” актуализирует “письменное”, и придумывание пословиц и *exempla* в повседневной ситуации позволяет профанам получить доступ к ученой традиции, которая существенным образом структурирует идентичность группы и незаметно превращает цитирование подразумеваемых текстов в нечто совершенно естественное. Помимо комментариев к повседневным ситуациям, именно система организации текстов и интерпретаций структурирует память группы и создает “сетку” прочтения, которая передается вместе с пословицей. “Устное” и “письменное” оказываются здесь неразрывно связанными.

<sup>1</sup> Евреи, присутствовавшие на Пиренейском полуострове с римских времен, создали в арабо-андалузской Испании блестящую культуру, которая иногда обозначается как “золотой век еврейской литературы”. По мере того как происходила христианская Реконкиста, они сформировали в крупных городах полуострова общности читателей и переписчиков, ученых людей (в самом деле, если даже они не все ученые, все мужчины-евреи должны, по крайней мере, уметь читать и писать). Они были изгнаны из Испании в 1492 г. и создали новые общины в крупных городах средиземноморского региона, главным образом в бывшей Османской империи.

<sup>2</sup> *Díaz Mas P.* Un Género casi perdido de la poesía castellana medieval: la clerecía rabínica // *Separata del Boletín de la Real Academia Española*. Madrid, 1993. T. 73 (259).

<sup>3</sup> *Gaster M.* Judith Montefiore College Ramsgate. Report for the Year 1894–1895 and Report for the Year 1895–1896. Together with the Ancient Collections for Agadoth. The sefer ha-Maasiyoth and two Facsimilies. Ramsgate, 1896. *Idem.* The exempla of the Rabbis-being a collection of exempla apologues and tales. L., 1924.

<sup>4</sup> *Amparo A.C.* (ed.) “Midrás de los Diez Mandamientos” y “Libro Precioso de la Salvación”. Valencia, 1990 (Biblioteca Midrásica; T. 7. Institución San Jerónimo).

<sup>5</sup> *Romero E.* Andanzas y prodigios de Ben-Sirá. Madrid, 2001.

- <sup>6</sup> См. на эту тему: *Amparo A., Navarro A.* Del cuento rabínico al cuento medieval hispanico // *Miscelánea des Estudios Arabes y Hebreos*. 2004. Т. 53. P. 17–34.
- <sup>7</sup> Имеется в виду провозглашение в 1666 г. Шабтая Цви мессией, что впоследствии привело к обращению в ислам, под давлением султана, его учеников и к возникновению секты “дёнме” (“dönme” (тур.) – “обращенные”).
- <sup>8</sup> О “coplas” на иудео-испанском языке см.: *Romero E.* Bibliografía analítica de ediciones de coplas sefardíes. Madrid, 1992; *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid, 1992 (см. главу IV); *Idem.* Seis coplas sefardíes de castiguerio de Hayim Yom-Tob Magula. Madrid, 2003; *Romero E., Carracedo L.* Poesía judeoespañola admonitiva // *Sefarad*. 1977. Т. 37. P. 429–451; *Mas Diaz P.* Temas y tópicos en la poesía luctuosa sefardí. Madrid, 1982.
- <sup>9</sup> В 1730 г. в Константинополе появился первый том (комментарий к “Книге Бытия”); другие авторы продолжили эту работу и до конца XIX в. составили комментарий к другим книгам (ср. об этом: *Romero E.* La creación literaria... P. 81–103). Лишь четыре труда из этого собрания стали предметом критического издания. См.: *Recuero P.P., Maeso D.G.* Me’am Lo’ez. El gran comentario bíblico. Madrid, 1964–1974; *Asenjo R.* El Meam Loez de Cantar de los Cantares (Šir haširim) de Hayim Y. Šaki. Barcelona, 2003 (1-е изд.: 1899); *Moreno A.G.* Relatos del pueblo ladinán (Me’am Lo’ez de Exodo). Madrid, 2004.
- <sup>10</sup> Ср.: *Varol M.-C.* Les Judéo-Espagnols de Turquie et le discours indirect // *Hommage à Marthe Westphal* / Ed. R. Caplán et al. Nancy, 2001. P. 151–179.
- <sup>11</sup> По причинам, которые я объяснила в другом месте (См.: *Varol M.-C.* Raíces medievales de los proverbios judeo-españoles // *Actes des Journées judéo-espagnoles de Londres* / Ed. A. Benaim. L., 1999. P. 203–218), нет смысла проводить различие в средневековом еврейско-испанском сборнике пословиц между поговоркой, изречением, сентенцией, пословицей, максимой. Здесь термин “пословица” употребляется в самом широком смысле.
- <sup>12</sup> См., например: *Kolonomos D.* Poslovice, Izreke i Priče sefardskih jevreja makedonije // *Proverbs, Sayings and Tales of the Sephardi Jews of Macedonia*. Belgrade, 1978; *Moscona I.* Pnine Sefarad. Tel Aviv, 1981 (Болгария); *Perahya K. et al.* Erensyá Sefaradi. Istanbul, 1994 (Турция); *Saporta y Beja E.* Refranes de los judíos sefardíes. Barcelona, 1978 (Греция).
- <sup>13</sup> Помимо рукописного сборника пословиц г-жи Флор, который скоро будет напечатан, вышла в свет небольшая книга в Аргентине: *Leon L.* Refranes y expresiones sefardíes. De la tradición judeo-española de Esmirna. Buenos Aires, 2001.
- <sup>14</sup> Эта рукопись стала предметом критического издания; см.: *Bornes-Varol M.-C.* Le proverbiere glosé de Mme Flore Gueron Yeshua (judéo-espagnol – Bulgarie). (Paris IV – Sorbonne) и скоро будет напечатана.
- <sup>15</sup> *Recuero P., Maeso D.G.* Op. cit. P. 53–57.
- <sup>16</sup> *Historia de Alexandros el Grande rey de Makedonia – Lectura muy interesante y provechosa*. Viena, 1890.
- <sup>17</sup> См. издание на еврейско-испанском в Салониках (1863) и современное критическое издание Моше Лазаря: *Sefer Ben Gurion (Yosipon)* / First Ladino Translation by Abraham Asa (1753). Lancaster, 2000. “Сефер Иосипон” – знаменитый средневековый эпиграф X в., считавшийся оригиналом “Иудейской войны” Иосифа Флавия (*примеч. переводчика*).
- <sup>18</sup> *Gaster M.* Op. cit.
- <sup>19</sup> *Papo E.* Pele Yo’ets. Viena, 1870; 1872. Т. I–II.
- <sup>20</sup> *Pseudo-Callisthène.* Le roman d’Alexandre. La vie et le hauts faits d’Alexandre de Macedoine / Trad. et commenté par G. Bounoure et B. Serret. P., 1992; Le roman

- d'Alexandre / Trad. A.T. Bonvalot. P., 1994. Об истории текстов см.: Cary G. The medieval Alexander. Cambridge, 1956; Harf-Lancner L. et al. Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proches orientales // Actes du colloque de Paris, 27–29 Novembre 1997. P., 1999; Jouanno C. Naissances et métamorphoses du Roman d'Alexandre (Domaine grec). P., 2002.
- <sup>21</sup> Douficar-Aerts F.C.W. Les derniers jours d'Alexandre dans un roman populaire arabe: un miroir du roman syriaque du Pseudo-Callisthene // Harf Lancner L. et al. Alexandre le Grand... P. 61.
- <sup>22</sup> Robles G. Leyendas de Jose Hijo de Jacob y de Alejandro magno sacadas de dos manuscritos Moriscos de la biblioteca nacional de Madrid. Zaragoza, 1888; Gomez E.G. Un texto arabe occidental de la leyenda de Alejandro. Madrid, 1929. Аль-хамия – (исп. “aljamia”) – название, данное маврами кастильскому языку (примеч. переводчика).
- <sup>23</sup> Этот текст находится в трех рукописях (в Модене, в Оксфорде и Дамаске) и был издан и переведен Моше Гастером и включен в его сборник: Studies and Texts in folklore, magic, medieval romance, Hebrew apocrypha and Samaritan archaeology / Collected and reprinted by Moses Gaster. 3 vols. L., 1925–1928. Vol. II. P. 814.
- <sup>24</sup> The Book of the Gest of Alexander of Macedon. (Sefer Toledot Alexandros ha Makdoni) // A Medieval Hebrew Version of the Alexander Romance by Immanuel Ben Jacob Bonfils / Ed. J. Kazis. Cambridge (Mass.), 1881. Т. II. P. 299–300; О сравнительном изучении еврейских текстов см. статьи И. Леви: Levi I. La légende d'Alexandre dans le Talmud // Revue des Études Juives. 1881. Т. II. P. 293–300; Idem. Les traductions hébraïques de l'histoire légendaire d'Alexandre. 1881. Т. III. P. 238–265; Idem. La légende d'Alexandre dans le Talmud et de Midrasch. 1883. Т. VII. P. 78–93.
- <sup>25</sup> Ср.: Jouanno C. Op. cit. P. XX.
- <sup>26</sup> См.: Плутарх. Сравнительные жизнеописания / Изд. М.Е. Грабарь-Пассек и С.П. Маркиш. М., 1963. Т. 2. С. 395–450.
- <sup>27</sup> Pseudo-Aristóteles. Poridat de las poridades / Ed. L. Kasten. Madrid, 1957; Pseudo-Aristotle. The Secret of Secrets. Sources and Influences. L., 1982 (Warburg Institute Surveys; T. IX).
- <sup>28</sup> О критическом издании этого текста и его распространении см.: Gutas D. Greek Wisdom literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia // American Oriental Series. New Haven, 1975. Vol. 60. Ср. также: Alonso M.A. Hunayn traducido al latín por Ibn Dawud y Domingo Gundisalvo // Al-Andalus. 1951. Vol. 16. P. 37–48; Walsh J.K. Versiones peninsulares del Kitab adab al-Falasifia de Hunayn ibn Ishaq. Hacia una reconstrucción del Libro de los Buenos proverbios // Al-Andalus. 1976. Т. 41 (2). P. 355–384.
- <sup>29</sup> Об арабском тексте, его циркуляции и связи с “Китаб адаб аль-фаласифа” см.: Rosenthal F. Al-Mubashshir ibn Fâtik. Prolegomena to an abortive edition // Oriens. 1960–1961. Т. 13–14. P. 132–158.
- <sup>30</sup> Текст “De Proeliis”, переведенный Э. Бонфилом, содержит отрывки из “Мусре а-философим” и “Сод а-содот” (“Тайная тайных”).
- <sup>31</sup> Испанские версии обоих текстов были изданы Г. Кунстом. См.: Kunst H. Libro de los Buenos proverbios que dixieron los phi(losophos) // Mitteilungen aus dem Eskurial. Tübingen, 1879 (Bibliothek des literarischen Vereins; Bd. 141). Что касается текста “Книги о хороших пословицах”, то мы опирались на следующее издание: Sturm H. The “Libro de los buenos proverbios”. A Critical Edition. Kentucky (UP), 1971. Текст “Золотые слитки” был использован в следующем издании: Crombach M. “Vocados de Oro”. Bonn, 1971.



- <sup>32</sup> *Disciplina Clericalis*. Edición y traducción del texto latino / Ed. A.G. Palencia. Madrid, 1948.
- <sup>33</sup> *Bonsenyor J.* Libro de palabras y dichas de sabios y filosofos / Ed. et trad. de J.R. Magdalena Nom de Dieu. Barcelona, 1990.
- <sup>34</sup> *Shelomó ibn Gabriol*. Selección de perlas. Mibḥar ha-penininim / Ed. et trad. de D.G. Maeso. Barcelona, 1977. Об авторстве Ибн Габриоля см.: *Ratzhabi Y.* Les sources arabes du Mivḥar ha-p<sup>n</sup>ininim // *Sinai*. Jerusalem, 1988. N 102. P. 97–160.
- <sup>35</sup> См. на эту тему: *Cary G.* Op. cit.
- <sup>36</sup> См.: Alexander the Great in the Middle Ages: Ten Studies on the last day of Alexander / Eds. Aerts et al. Nimègue, 1978; *Doucifar-Aerts F.C.W.* Op. cit.
- <sup>37</sup> Буквы и цифры в скобках (E 47) отсылают к нумерации сборника пословиц г-жи Флор. Цифры, выделенные жирным шрифтом, помечают главные пословицы, фигурирующие в этих таблицах.
- <sup>38</sup> В переводе с ладино рассказ таков: “Вот сия история, в которой речь идет о работнике, нашедшем в яме косточку. Он отмыл ее, почистил и пожелал узнать, сколько она весит. Он положил ее на весы и начал ставить гирьки на другую чашу. Он все ставил новые грузы, а их все не хватало, чтобы измерить вес косточки. Тогда подошла к нему одна пожилая соседка, заметившая хлопоты молодого человека. Увидев кость, она тут же воскликнула: “Сними весь груз и вместо него насыпь немного земли”. Как только он это сделал, весы покачнулись, и чаша с землей опустилась. “Эта косточка, – сказала женщина, – происходит из глаза человеческого, и ничто, кроме земли, не может насытить ее”.
- <sup>39</sup> Ср.: *Haboucha R.* Types and Motifs of the Judeo-Spanish Folktales. N.Y.; Garland, 1992. P. 525 (AT 1215: The Miller, His Son and the Ass: Trying to please everyone; Ysopete J1 041.I); *Tubach F.* Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales. Helsinki, 1969. N 382; и относительно средневековых арабских и испанских источников: *Haboucha R.* Types and Motifs... P. 527; *Sarano M.K.* Kuentos del folklore de la famiya djudeo-panyola. Jerusalem, 1986. P. 93. В качестве заглавия exemplum фигурирует пословица “Ken mira la djente no bive kontente”. О распространенности этого exemplum в Средние века в испанских текстах ср.: *Devoto D.* Introducción al studio de Don Juan Manuel, y en particular de El Conde Lucanor. Una bibliografía. P., 1972. P. 364.
- <sup>40</sup> Примечательно, что эти обозначения, как и благословения и пожелания, которые фигурируют в этой таблице, составляют начальные строки глоссированного сборника пословиц г-жи Флор. Как и она сама, я их включаю под общим заголовком “пословицы”.
- <sup>41</sup> Ср.: *O’Kane E.* Refranes y frases proverbiales españolas de la Edad Media // *Anejos del Boletín de la Real Academia Española*. Madrid, 1959. T. II (N 211, 229); *Lopez de Mendoza (Marqués de Santillana) I.* Refrānes que dizen las viejas tras el fuego / Ed. H.O. Bizzari. Kassel, 1995; *Correas G.* Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627) / Ed. L. Combet. Rev. R. Jammes, M. Mir-Andreu (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica). Madrid, 2000 (A 2173); *Danon A.* Proverbes judéo-espagnols de Turquie // *Zeitschrift für Romanische Philologie*. 1903. Bd. XXVII. S. 72–96. А. Данон устанавливает связь между этой пословицей и Талмудом (Бава Кама. 92а): “вырвать капусту вместе с колючками” с комментарием “грешники платят вместе с праведниками”.
- <sup>42</sup> См. его статьи, цитируемые в примеч. 24.
- <sup>43</sup> Ср. издание *Maeso D.G.* Op. cit. P. 66–67. Изречения 155–172.
- <sup>44</sup> Ср.: *Amparo C.* (ed.) Op. cit. Комментар. к 7 заповеди “Не прелюбодействуй” (Исх. 20: 14) цитирует “пример” рабби Маттиа бен Хереса (Exemplum 136, по-

- черпнутый из Талмуда Иерусалимского, Шаббат 3), который “никогда не возводил очей на жену своего ближнего” (“nunca en su vida había levantado los ojos hacia la mujer de su prójimo”). Искушаемый дьяволом, он выкалывает себе глаза, и когда архангел Рафаил является, чтобы исцелить его, он отказывается от возможности вернуть себе зрение, дабы больше не подвергаться соблазну.
- <sup>45</sup> Это благословение на иврите включено в еврейско-испанскую традицию и часто употребляется. Ср.: *Bunis D.M.* A lexicon of the Hebrew and Aramic Elements in Modern Judezmo. Jerusalem, 1993. N 699.
- <sup>46</sup> Она сама дает перевод ивритской фразы, которую она также цитирует: Га-тов ве-ра’ло, га-ра’ ве-тов ло.
- <sup>47</sup> См.: *Amparo A., Navarro A.* Del cuento rabínico... Исследователи отсылают к *exemplar*, цитированным в главе IX “Мидраш Десяти заповедей” (De cuento rabinico... P. 95–96) и I, 14 “Драгоценной Книги Спасения” (Ibid. P. 119–121).
- <sup>48</sup> См., в частности: *Cary G.* Op. cit.; *Gaster M.* Studies and Texts... Vol. 2. P. 814; и статьи Израиля Леви, упомянутые выше (примеч. 24).
- <sup>49</sup> *Levi I.* La légende d’Alexandre dans le Talmud...
- <sup>50</sup> Ср.: *Publius Syrus.* Sentencias / Ed. J.H. Llorente (Suplementos de Estudios Clasicos). Madrid, 1963. P. 296. N 626: “Quis plurinum habet? Is qui omnium minimum cupit”. Но эта сентенция не связывается исследовательницей с Александром.
- <sup>51</sup> Ср. “recensio vetusta”, переведенная А.Т. Бонвалло (*Bonvallot A.T.* Op. cit.), и перевод протовизантийской греческой версии цитированного сочинения (*Pseudo-Callisthène.* Le roman d’Alexandre. La vie et les hauts faits d’Alexandre de Macédonie / Trad. et commenté par G. Bounoure et B. Serret. P., 1992. Livre III, 13), текст которого приведен здесь.
- <sup>52</sup> В “Сефер Йосипон”, в котором заимствованы пассажи из Псевдо-Каллисфена, формулирует его таким образом: “Y la mar y los arvoles no se menean sin viento, y así el ombre no se aqueda y non repoza sin licencia de el Alto” (“И море не волнуется, и деревья не шумят, если нет ветра, и человек не остается без движения и не отдыхает без соизволения на то Всевышнего” (Ср.: *Lazar M.* Sefer ben Guiron. Op. cit. P. 104); ср. также ниже мориский текст на альхамии.
- <sup>53</sup> *De la Granja F.* Llenar el ojo // Al-Andalus. 1976. Vol. 41 (2). P. 445–449.
- <sup>54</sup> Ibid.
- <sup>55</sup> Ibid. См. также примеч. 41.
- <sup>56</sup> *Robles G.* Op. cit. P. 175, 177–179.
- <sup>57</sup> Ibid. P. 233.
- <sup>58</sup> Изречения, как мы видели в предшествующих примечаниях, сосредотачиваются вокруг темы источника Рая (с. 171–179) и темы визита к мудрецам (с. 221–226). Три ссылки оказываются за пределами этой тематики: “насыти глаз свой” и “возблагодари Аллаха за то, что тебе дано” (с. 233) и “Наши отцы благодарили за то, что им было дано”, они соотносятся с первым визитом Александра к мудрецам (с. 157), а изречение “твой глаз ничем не насытится” соотносится с эпизодом о камне, врученном у источника Рая и повторенном в эпизоде о мудрецах (с. 227). Чтобы результаты этого исследования предстали в более ясной форме, изречения в табл. 4 были размещены в соответствии с тем принципом, по которому они подобраны в сборнике пословиц г-жи Флор (см. табл. 1.).
- <sup>59</sup> Как это, в частности, происходит в примере на испанском (см. выше примеч. 41).

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица 1

6	D15 Dinguno no muere si el Dyo no lo kere	B3 Beneditcho el ke le plaze	K12 Ken byen está i mejor eskoje kuando le vyene el mal ke no se anoje	T31 Todo vyene de la tyera i se va a la tyera
1	S45 Si no vyene la ora del Dyo una oja no kaye del arvole	(D15) Orozos son los kreyentes (prov. bulgare)	K27 Ken mas tyene mas kere	E47 El ojo del bivio se arta solo kon tyera
	E67 El Dyo ke no dé!	P24 Por lo k'estamos, bindigamos!	K40 Ken kere lo mucho pyedre i lo poko	K43 Ken tyene el ojo vasyo no tyene nunka el papo entchido
	E22 El Dyo ke no mos apreve!	P11 Para etchas/maraviyas del Dyo, no ay kavo	N17 No dezees lo ke alkansar no puedes	K52 Ken es el riko? El ke se kontenta kon su parte
	E22 A los Buenos apreva el Dyo	B9 Binditcho El, Binditcho Su Nombre	E76 El selo i el dezeeo kitan a la persona del mundo	

K51 Ké dan de los syelos  
no resive la tyera?

V4 Ver i dezear

A8 Al riko i el gayo le mete guevo,  
al prove, ni la gayna

K32 Ken mira  
a la djente no  
bive kontente

(E25) El bueno tyene lo negro  
i el negro tyene lo bueno (prov. Hébreu)

4 S29 Se arastó lo seko kon lo vedre

E25 El Dyo da barvas al ke no tyene kechadas

5 L50 Las dadas son tomadas

[P2 Pagan djustos por pekadores]

Таблица 4

<p>I no saves que las ondas de la mar no se mecen sino con l'aire que manda Allah sobe ellas [...] y <b>los ramos de los arboles no se mecen sino con l'aire este</b> y las yentes no hacen ninguna cosa sino por el mandamiento del Criador</p>	<p><b>У tu tornamiento será a aquesta tierra</b> y no podras por menos de tomar a aquel [palmo de tierra]</p>
<p><b>Встреча с Дандамием</b> Agradece a Allah lo que te da</p>	<p><b>Источник Рая</b> Asi como no se farta aquesta piedra (...) asi nunca te fartara tu ojo de ninguna cosa... Y llena tu ojo</p>
<p>Nuestros padres agradecian lo ke les era dado  Nos contentamos kon lo ke tenemos de esto</p>	<p><b>Александр в гимнасофисты</b> Bástete con lo que vives dia empués dia; y te hartará lo poco si te conformas con ello; y no desee tu persona allegar fortuna</p>
<p><b>Allah da maravillas a sus criaturas y sus cosas formadas son todas maravillas</b></p>	<p>I no desee tu persona allegar fortuna</p>

Hemos aborrecido  
el mundo y  
su cobdicia

Non vedes que los arboles verdes y fermosos que  
fazen muchas fojas i espessas i lyevan mucho fruyto y a  
poco de tiempo quebrantanse sus ramas y caense sus fojas y  
su fructo [...] **Madre, non vedes las yerbas floridas... que  
amanescen verdes y anoschescen secas**

**Письмо Александра Олимпиаде по поводу  
своей близкой смерти**

Madre, vistes quien diesse i non toliesse...

**Ответ Олимпиады Александру**

Fue verdat dixietes que **los rramos verdes  
y fermosos secarse an**, i las fojas a caers'an i  
**el que dio, tomo** ca todo es vanidat

*А.А. Котомина*

## “ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ПРЯХ”: ОПЫТ ЗАПИСИ ПОВЕРИЙ В УСЛОВИЯХ ОСВОЕНИЯ НОВОЙ ТЕХНОЛОГИИ

“Евангелия от Прях”<sup>1</sup> – интересный образец развлекательной художественной прозы на французском языке, возникший в третьей четверти XV в. Это было довольно специфическое время в истории культуры, когда традиции трансляции и консервации текстов претерпевали существенные изменения в связи с освоением технологии книгопечатания. В сфере культуры и в повседневной жизни устная передача текстов постепенно уступала место индивидуальному чтению вслух, которое дополнялось и вытеснялось чтением про себя. В процессе замены книгопечатанием ручного способа воспроизводства книг сами тексты подвергались упорядочиванию и унификации. Вместе с техническими и формальными усовершенствованиями менялись и литература, и характер интереса к ней.

Задача данной статьи – показать, как процессы, происходившие в последней четверти XV в. в культуре, повлияли на особенности одного конкретного сочинения. Нас будут интересовать в равной мере как специфика содержания “Евангелий от Прях”, так и нюансы “рождения”, бытования и становления произведения.

\* \* \*

Содержательную основу произведения составляют поверья и связанные с ними практики, бытовавшие в изучаемое время в Северной Фландрии и Пикардии. Современные ученые впервые проявили интерес к “Евангелиям от Прях” в контексте изучения специфики фольклора отдельных регионов Франции и сопредельных территорий. Это случилось во второй половине XIX в.

Поль Себийо, автор четырехтомного труда “Фольклор Франции”, обратил внимание на то, что в “Евангелиях” “без купюр и с дошностью” изображены “многие практики и поверья”<sup>2</sup>. С 60-х годов XIX в. по конец 80-х годов XX в. изучением этой проблемы занимались многие ученые, в том числе А. Ван Геннеп, М. Жей, А. Поппер-Буше<sup>3</sup>, констатировавшие особенности содержательной основы произведения<sup>4</sup>. Составленные в ходе исследований индексы позволили выявить более чем 200 разнообразных верований, так или иначе отображенных в произведении. Многие из этих поверий и практик, по мнению П. Себийо, совпадали “с бытующими сейчас (в середине XIX в. – А.К.) практиками и поверьями”<sup>5</sup>.

Поверья, составляющие содержательную основу произведения, передавались и сохранялись преимущественно среди людей, для которых они имели значение “практического знания”<sup>6</sup>. Этот тип зна-

ния можно определить как знание инвариантов поведения, адекватного той или иной ситуации. “Практические знания” предназначались для применения, поэтому существовали в основном в устной форме и сохранялись в памяти. “Неписаная” форма бытования “практического знания” ускоряла процесс актуализации необходимых сведений в случае, когда их надо было применить<sup>7</sup>.

О людях, среди которых бытовали поверья, отображенные в “Евангелиях от Прях”, трудно сказать что-либо определенное, так как судить о них можно лишь по бытовым деталям, встречающимся непосредственно в произведении. Анализу последних и попытке восстановить на их основании образ среды, в которой циркулировали поверья, “изображенные” в изучаемом произведении, посвящена монография А. Поппер-Буше<sup>8</sup>.

\* \* \*

Корпус из 200 или более верований – это еще не совсем “Евангелия от Прях”, это своего рода “авантекст”<sup>9</sup> произведения, реконструированный специалистами по фольклору. О сущности различий между корпусом поверий, составляющим “авантекст”, и смысловым целым произведения речь пойдет в дальнейшем.

Зародившись в одной культурной среде, поверья, составившие содержательную основу “Евангелий от Прях”, были в последней четверти XV в. “заимствованы” людьми, принадлежавшими к несколько иному социальному кругу и составлявшими другую культурную среду. В процессе “заимствования” поверья и практики были переведены на язык системы представлений, тесно связанной с книгой как формой организации и сохранения знания.

В последней четверти XV в. на протяжении сравнительно небольшого промежутка времени в одной местности появились одна за другой сразу три книги, содержавшие произведение, именуемое “Евангелия от Прях”. Первая по времени изготовления книга появилась во второй половине 70-х годов XV в.<sup>10</sup> По нарядному, в меру роскошному, но достаточно заурядному оформлению сборника мы можем различить в нем типичный образец “массовой продукции” книжных мастерских, ориентирующихся на бургундский стиль оформления рукописных книг. Открывали книгу 152 фрагмента, большая часть которых пересказывала “поверья и практики”, заинтересовавшие в XIX в. специалистов по фольклору Северной Фландрии и Пикардии.

До конца 1470-х годов изготовили еще одну книгу<sup>11</sup>, тоже рукописную, но оформленную несколько скромнее. Если первый сборник объединял под одной обложкой разные произведения, то во втором содержались только фрагменты, именуемые “Евангелия от Прях”. При этом они оказались дополнены развернутыми вступле-



ниями и заключениями, несколько меняющими общий смысл произведения. Таким образом, перед нами вторая редакция “Евангелий”, появившаяся всего через несколько лет после первой.

Вскоре, между 1479 и 1482 гг., под руководством Колара Мансьона была изготовлена печатным способом еще одна книга, содержащая “Евангелия от Прях”<sup>12</sup>. Внешнее оформление этой книги отличается простотой. Текст не имеет никаких украшений, кроме рубрик, разделяющих большие и маленькие разделы произведения. Скромная по объему книга небольшого формата напечатана на бумаге. Готический шрифт, использованный для набора, был уже слегка истерт от употребления.

Инкунабула “Евангелий от Прях” почти без изменений воспроизводит вторую редакцию произведения. Она стала основой для целой серии его переизданий. С конца 80–90-х годов XV в. и на протяжении XVI в. циркулировало уже нескольких десятков книг, содержавших “Евангелия от Прях”. Это были печатные книги, подготовленные главным образом в Лионе и Париже<sup>13</sup>. Рукописных копий произведения после конца 1470-х годов больше не изготовляли. Своей относительной многочисленностью издания после 1482 г. указывают на то, что после появления первого печатного издания произведение было прочно усвоено той культурной средой, которая предпочитала знания, сохраненные в книгах, а не в памяти. Поверья и практики, бытовавшие в устной форме, к этому моменту превратились в литературное произведение, распространившееся в форме печатной книги за пределы местности, в которой оно было создано.

Все три первые книги с текстом произведения были изготовлены на протяжении 10–15 лет в одном из фламандских городов, принадлежавших короне бургундского герцога, скорее всего, в Брюгге<sup>14</sup>. В изучаемые годы объемы производства книг были не сравнимы с современными. Количество грамотных людей было также невелико. Появление друг за другом трех непохожих одна на другую книг указывает на процесс усвоения книжно-письменной культурой поверий и практик, бытовавших в устной форме. Различия в форме и содержании этих книг могут раскрыть некоторые нюансы этого процесса.

\* \* \*

Напомню, что первая из трех книг, самая дорогая, была сборником. В нем были собраны задачи, сценарии групповых игр, ребусы, отрывок с заголовком “Привычки и особенности собак”, “Любовные загадки”. Судя по содержанию, книга была предназначена для коллективного чтения вслух в ходе соседских или домашних вечеринок<sup>15</sup>. Внушительный размер<sup>16</sup>, нарядные украшения и цветные иллюстрации косвенно указывают на то, что книга могла быть предназначена

для публичного использования в большей степени, чем для индивидуального чтения в уединении.

В частности, городские хроники Брюгге, одного из городов региона, откуда происходят отображенные в произведении поверья, действительно упоминают о существовании в XV в. по меньшей мере трех городских сообществ, именованных “палаты красноречия”. Их участники, миряне и клирики, занимались организацией процессий, постановкой живых картин, сочиняли мистерии и другие спектакли, создавали и читали вслух поэмы на злобу дня на французском языке<sup>17</sup>. “Палаты красноречия” объединяли людей не совсем равных по уровню образования и социальному происхождению, но живших в одном городе, “сограждан”.

Возможно также, что, помимо “палат красноречия”, в этом и других городах региона существовали на менее регулярной основе и более мелкие соседские объединения, не заслужившие из-за своего частного характера упоминания “в анналах”. Но именно через такие, случайно возникшие на временной основе местные культурные сообщества и прокладывали себе дорогу новые тенденции в культуре. В “палатах красноречия” или на соседских вечеринках происходило взаимопроникновение и взаимообогащение книжной и устной традиций бытования текстов.

Г. Перуз считает, что жанр “краткого повествования”, к которому отчасти можно отнести и “Евангелия от Прях”, был обязан своим рождением искусству ведения “изящной беседы”, которое процветало во Франции со второй половины XV в.<sup>18</sup> Немаловажной частью этого искусства было умение развлечь слушателя новой, удивительной историей. На соседских вечеринках, в местных культурных микросообществах истории, почерпнутые из книг, обрастали в процессе пересказа новыми подробностями. Грамотные участники соседских посиделок могли записывать некоторые особенно популярные устные рассказы или фабулы импровизированных спектаклей<sup>19</sup>. Возможно, “Евангелия от Прях” как произведение “родились” и первое время “жили” внутри одного из таких культурных микросообществ, принадлежа отчасти устной, отчасти письменной сфере самореализации культуры. На это, в частности, указывает специфическая литературная форма первой редакции произведения.

\* \* \*

Напомню, что в первой редакции произведения поверья были изложены в форме 152 коротких фрагментов, небольших глав, именуемых “евангелиями”. Главы следовали одна за другой без определенного порядка и образовывали три больших части (“вечера”) неравных размеров. Первая часть объединяла 30 фрагментов, вторая – 82, третья – 40. В сюжетном или тематическом отношении отдельные

“евангелия” прямо не были связаны между собой. Сюжеты или детали отдельных глав могли повторяться.

Перечисленные свойства текста иногда заставляли исследователей думать, что первая рукопись представляла собой простой список, индекс поверий. По этой причине в истории становления произведения этой рукописи обычно отводится роль своеобразного “черновика”, подготовившего появление второй редакции, “более совершенной в художественном отношении”<sup>20</sup>. Однако роскошное издание сборника и место произведения в нем не позволяют считать первую редакцию “просто черновиком”. Скорее, это своего рода “мнемоническая шпаргалка” для рассказчика, который в ходе соседской или домашней вечеринки захотел бы развлечь публику занимательными рассказами.

Большие части (“вечера”) не столько композиционно объединяли, сколько формально разделяли свод единообразных глав (“евангелий”). В первой редакции произведения введение и заключение к главам были так формальны, что умещались в одном–двух предложениях. Предполагаемый создатель данного “опуса” не предпринял ни малейшей попытки суммировать или резюмировать содержание многочисленных глав. Каждый из фрагментов первой редакции “Евангелий от Прях” предназначался для изолированного восприятия, что облегчало их включение в устную коммуникацию, происходившую на вечеринке. Чтец мог легче запомнить разрозненные части, перейти от конкретного фрагмента к собственным знаниям, воспоминаниям, либо фантазиям на ту же тему. Он мог безболезненно заменить историю из книги на другую, пришедшую ему на ум по ходу чтения.

Напрасно современный читатель стал бы искать индекс или алфавитный список, которые облегчили бы человеку, желавшему воспользоваться “произведением-шпаргалкой”, ориентирование в тексте. Идея книжного “вспомогательного аппарата” появилась более чем через сто лет после изучаемого момента. Эта “шпаргалка” служила не для наведения справок, но для вдохновения рассказчика. Некоторые фрагменты первой редакции “сжимались” до одного предложения, но все равно, благодаря особенностям повествовательной формы, они содержали в скрытом виде возможность “развернуть” историю. Многие фрагменты имели сходную грамматическую структуру и начинались с одинаковых слов, что придавало им сходство с ритмизированной прозой и облегчало их запоминание.

Первую редакцию “Евангелий от Прях”, а также некоторые другие тексты сборника можно считать принадлежащими к письменной культуре лишь “наполовину”. Текст читался вслух, вызывая ответные истории, дополнения и, возможно, критические суждения. Он становился основой для беседы. Предположение о “полуписьменном”

статусе текста подтверждается иллюстрациями к сборнику, изображающими общающихся людей: на первой миниатюре мирно беседуют три пряхи, на второй – влюбленные обмениваются вопросами<sup>21</sup>.

Особенности бытования первой редакции произведения, отразившиеся в форме и в содержании книги, показывают, что в определенных условиях устная трансляция текстов сочеталась с чтением вслух. В период культурных трансформаций некоторые практики могли сосуществовать, две традиции “поддерживали” одна другую. Уникальность первой редакции “Евангелий от Прях” обусловлена возникновением текста в рамках короткого периода “мирного сосуществования” устной и письменной традиций.

\* \* \*

Первая редакция “Евангелий от Прях” не только бытовала в специфической атмосфере соседских вечеринок, но, вероятнее всего, и возникла там же. Произведение появилось в сборнике благодаря записи курьезных историй, рассказанных в ходе одной или нескольких вечеринок.

Заключение к первой редакции произведения сообщало: “...Евангелия от Прях некогда собраны разными достопочтенными людьми, господином Fouquart de Cambrai, господином Anthoine du Val и Jehan d’Arras по прозвищу Caron”<sup>22</sup>. А. Поппер-Буше искала упоминания имен “достопочтенных господ” в других источниках, но не нашла<sup>23</sup>. Возможно, известные литераторы скрыли свои подлинные имена за псевдонимами. Однако характер текста подсказывает, что incipit сообщает имена рядовых участников соседских сообществ. Они, хоть никогда и не стремились прославиться на литературном поприще, увлеклись историями определенного рода и записали то, что вспомнили сами и услышали от других.

После того как “достопочтенные господа” отложили перо и сборник был уже изготовлен (и, возможно, продан), коллекция “евангелий” продолжала пополняться. После слов “на этом заканчиваются “Евангелия от Прях” другой рукой вписаны еще полторы страницы текста, содержащего еще около 15 фрагментов. Эти фрагменты часто предлагают варианты историй, записанных в основной части. Наличие данной интерполяции показывает, что книга продолжала свою жизнь внутри сообщества, где интересовались подобными историями.

\* \* \*

Предположение относительно ситуации, в которой произошло “рождение” изучаемого произведения, оставляет без ответа много вопросов. Как бытовавшие в сельской местности поверья, выражавшие “практическое знание”, были связаны с историями, рассказывавши-

мися на соседских посиделках горожан? В чем заключалась причина интереса горожан к поверьям?

Практики и поверья, изображенные в “Евангелиях от Прях”, отражали знание, которое можно назвать “практическим” по цели и “магическим” по средствам реализации: “Одна старая пряха сказала так: истинно как евангелие, что если женщина хочет быть горячо любимой своим господином или любовником, пусть даст ему съест корни кошачьей травы, и он крепко полюбит ее”<sup>24</sup>.

Магия всегда вызывала интерес “непосвященных”. Фландрия была в конце XV в. экономически развитым и существенно урбанизированным регионом. М. Жей в монографии, посвященной анализу поверий “Евангелий от Прях”, приходит к выводу, что в конце XV в. даже в среде “адептов” магии происходит разрыв поверий и связанных с ними практик с ритуальной жизнью социума<sup>25</sup>. Это приводит к отмене ограничений в доступе к тайным знаниям для непосвященных. Поверья и практики, сохраняемые в памяти социума, приняли даже в той среде, которая их породила, форму, имеющую много общего со сказкой<sup>26</sup>.

Р. Мюшембле справедливо указал на то, что поверья и практики были записаны тогда, “когда еще не возник непреодолимый барьер пренебрежения, который уже в XVII в. разделил элиту и народные массы”<sup>27</sup>. Жители города и “деревенские” относились к поверьям с одинаковой долей любопытства и скепсиса. “Из уст в уста” передавались не столько сами магические рецепты и заклинания, сколько истории, отражавшие инварианты поведения тех людей, которые верят в поверья. Именно эти истории “достигли ушей” участников городских соседских сообществ и были записаны.

Однако горожане, составившие “Евангелия от Прях”, не всегда ясно представляли себе внутреннюю логику тех или иных поверий. По этой причине некоторые из них были, вопреки оценке П. Себийю, переданы не совсем точно и полно. “Достопочтенные господа” хотели запечатлеть занимательную (для них) экстравагантность поступков некоторых людей, иногда давая воображению заменить собой недостаточную осведомленность в области “практического знания”. Интересно, что редактор, создавший второй вариант текста, выявил и исключил либо прокомментировал несколько фрагментов, которые казались ему неточными или абсурдными<sup>28</sup>.

\* \* \*

Записывая истории, происходившие из сельской местности, но пересказанные горожанами, “достопочтенные господа” выработали определенный прием, который облегчал их работу и восприятие произведения читателями из их круга. Выше уже говорилось о том, что фрагменты первой редакции так похожи друг на друга по грамматической структуре, что напоминают ритмизированную прозу. Едино-

образе фрагментов обусловлено не только тем способом употребления, для которого предназначалась запись, но и сохранением их связи с формой, в которой транслировались истории в устной фазе своего бытования.

Рассмотрим некоторые особенности повествовательной формы, которая используется во фрагментах первой редакции и в несколько усовершенствованном виде наследуется второй редакцией произведения. Фрагменты, составляющие “Евангелия от Прях”, почти схематически рассказывают о том, что случилось сначала и что может случиться потом с героем, который выступает в качестве субъекта действия (пример 1), либо в качестве наблюдателя, вовлеченного в происходящее (примеры 2, 3): “Если кто станет мочиться против монастыря или на кладбище, это будет большое чудо, если перед смертью его не хватит апоплексический удар, или, по меньшей мере, у него будут камни”<sup>29</sup>. “Если кошка облизывает себя со всех сторон и лапу, которую лижет, заводит за ухо, не следует затевать стирку, потому что все это знак того, что вскоре будет дождь и плохая погода”<sup>30</sup>. “Если хозяин или дама из какого-нибудь дома больны, и ворон прилетел и кричит над трубой дома, это верный знак того, что больной умрет; а если после ворона прилетит сорока стрекотать на всю округу, это хороший знак для больного”<sup>31</sup>.

Для вербализации поверий и других форм “практического знания” в устной речи использовались безличные грамматические конструкции. Грамматическая безличность поверий, примет, пословиц выражала универсальную ценность истин, которые в них содержались. В отличие от устных форм бытования поверий, во всех без исключения фрагментах, составляющих “Евангелия от Прях”, грамматически может быть выделен субъект действия.

Поверья, записанные как сжатые истории, рассказывали о человеке, его реакциях, ожиданиях или поступках. Эта особенность повествования, заложенная грамматикой, вызвана тем, что записаны были не поверья, а истории о людях, разделявших веру в них. В одном из процитированных фрагментов говорится о признаках приближения дождя не для того, чтобы выразить скрытую таинственную взаимосвязь отдельных частей мироздания, но чтобы предостеречь хозяйку от намерения начинать стирку, что поясняется во второй части фрагмента. Универсальные истины и законы мироздания отодвинулись в записанных фрагментах на второе место.

Различия, существовавшие между настоящими поверьями и теми историями, которые были записаны, особенно наглядно проявились в трактовке образов “потусторонних” персонажей: “кошмаров”, домовых, леших. Столкновение героев с этими существами не считается здесь проявлением необъяснимого, невероятного. Такая трактовка типична для фольклорного жанра былички (conte)<sup>32</sup>. При описа-

нии встречи героя фрагмента с необычными существами акцент делается на “правильном” или “неправильном” поведении героя. Если женщина хочет избежать встречи с “кошмаром” или домовым, ей следует предпринять ряд конкретных мер. Если встречи избежать не удалось, следует делать также совершенно конкретные вещи<sup>33</sup>. Благодаря такому изображению “нечистая сила” теряет в повествовании “евангелий” свою “автономию” от мира людей. Правда, встречи с нечистью и другими потусторонними существами всегда описаны в сослагательном наклонении, что выражает некоторую долю иронии в отношении к возможности таких встреч.

Во всех фрагментах субъект действия именуется обобщенно (женщина, мужчина), иногда при помощи местоимения (вы), иногда через местоименную конструкцию (кто найдет). Способ именования обезличивает героев фрагментов. Истории о “тех, кто так говорит и делает”, лишь отчасти разорвали связь с той сферой культуры, которая опиралась на устные формы трансляции и сохранения знания. Безличность приметы или поговорки заменили “типичные”, лишенные индивидуальной выразительности герои анекдота и сказки.

Выбор приема изложения поверий указывает на сохранение тесного родства первой редакции “Евангелий от Прях” с повествовательными формами, выработанными в ходе устной передачи знания. Однако “достопочтенные господа”, записавшие истории, не были полными профанами в литературе, любили читать, а не только слушать и рассказывать. Записывая истории, они, в силу своих способностей и возможностей, хотели создать не список и не индекс, а литературное произведение.

\* \* \*

Остановимся подробнее на некоторых особенностях первой редакции “Евангелий от Прях” как литературного произведения. Как бы тесно ни было связано его рождение с досугами соседских сообществ горожан, все же запись историй осуществлялась в соответствии с определенным замыслом.

Согласно приему, широко распространенному в изучаемое время в литературе на французском языке, создатели текста перепоручили повествование вымышленным героям. В первой редакции герои-рассказчики индивидуализированы немногим более чисто условных героев фрагментов. Однако, в отличие от них, герои-рассказчики имеют некоторые черты литературных персонажей, и читатель может понять отношение “авторов” произведения к ним. Эти герои, вернее, героини, – пожилые женщины, о несколько сомнительной репутации и вздорном характере которых дают представление очень короткие вставные истории, напоминающие театральные ремарки. Героини – рассказчицы именуются “старухами” (*vielle*) или более нейтрально –

“женщинами” (femme), а иногда “пряхами” (filleresse). Пожилой возраст в литературе низкого жанра этой эпохи был одним из средств создания комического образа<sup>34</sup>. Детали повествования указывают на то, что героини занимались сельским хозяйством, проживали в собственных домах в сельской местности. Рассказывая друг другу истории, составляющие произведение, героини прядут. Занятие героинь встраивало их образы в культурный контекст, восходящий к богиням судьбы античной мифологии, и одновременно придавало им дополнительный комический оттенок. Прядение как типично женское занятие и прядка как его символ в изучаемое время прочно ассоциировалось с ограниченностью, мотивированной полом и состоянием<sup>35</sup>.

Произведение названо “Евангелия от Прях”, и это призвано показать, что ответственность за содержание записанных в нем историй – “евангелий” – лежит не на “достопочтенных господах”, только “собравших” их, а исключительно на пожилых деревенских женщинах, пряхах. Передача права повествования таким персонажам создаст заданную литературным этикетом того времени атмосферу игры. Игра с “литературными масками” воспринималась тем более остро оттого, что книга и произведение были тесно связаны с жизнью одного из городских соседских микросообществ. Однако перепоручение фрагментов пожилым пряхам в качестве рассказчиц подчеркивает и общераспространенный скептицизм в отношении “практического знания”, сомнения в его ценности. Городские жители, записавшие истории, понимали, что даже в деревне не все разделяют серьезное отношение к поверьям.

Передача слова пожилым пряхам несколько изменяла первоначальный смысл фрагментов. Истории из жизни людей, веривших в поверья, в контексте произведения воспринимались как “энциклопедия” житейских случаев. На примере этих случаев героини-рассказчицы описывали образец “правильной” реакции “разумной” девушки-невесты/женщины-матери-хозяйки-жены на некоторый набор житейских ситуаций. Основой “правильной” реакции (в представлении героинь-рассказчиц) было “практическое знание”<sup>36</sup>.

Замысел произведения, выраженный в названии, заключался в раскрытии через множественные примеры определенной жизненной позиции, которая стала предметом художественного воплощения через образы рассказчиц.

\* \* \*

Напомню, что вторая рукописная книга, содержавшая “Евангелия от Прях”, появилась менее чем через десять лет после того, как “истории прях” были записаны в нарядном сборнике. В оформлении второй книги было много, на первый взгляд, общих черт со сборником. Она была переписана на пергамене вариантом того же почерка, ук-



рашена орнаментированным инициалом и миниатюрой и не имела выходных данных. Этот “библиографический изъян” указывает на то, что вторая книга, скорее всего, как и первая, была изготовлена для узкого круга “своих”.

При более внимательном знакомстве с книгой обнаруживается, что в ней меньше украшений, пергамен отличается более низким качеством, миниатюра и почерк – небрежностью. Формат и объем книги – значительно меньше, чем у сборника. Она содержит только одно произведение. Детали оформления указывают на то, что книга, в отличие от сборника, предназначалась не для публичного использования, но для “приватного” чтения “про себя” и для себя.

Для удобства читателя фрагменты, получившие во второй книге название “заповедей”, были распределены не по трем вечерам, но по шести дням, причем относительно равномерно: 1 день – 26 “заповедей”; 2 день – 24 “заповеди”; 3 день – 21 “заповедь”; 4 день – 23 “заповеди”; 5 и 6 день – 19 “заповедей”. Человек, подготовивший текст для издания, внес определенный порядок и в последовательность сюжетов, объединив близкие по теме фрагменты в пару “заповедь-гlossa”. Были также проставлены номера страниц, которые позволяли быстрее ориентироваться в тексте, в частности возвращаться к тому же месту в случае, если чтение было приостановлено. Существенно отредактированные “Евангелия от Прях” предстают во второй книге уже не “мнемонической шпаргалкой”, а произведением, которое должно быть прочитано полностью и подряд.

Имена трех “достопочтенных господ” исчезли из второй редакции. Есть гипотеза, что вторая книга была изготовлена при участии К. Мансьона<sup>37</sup>. Мансьон был профессиональным “человеком пера”, компилятором и переводчиком с латыни. Он был родом из Пикардии и работал в Брюгге. Поверья, пересказанные в “Евангелиях от Прях”, могли быть ему знакомы лучше, чем другим. Известно, что К. Мансьон держал в руках сборник из Шантильи и даже работал с ним. В конце 70-х годов XV в. из его печатни вышло издание “Любовных загадок”<sup>38</sup>. Единственным источником этого текста был хорошо известный нам сборник.

Деятельность К. Мансьона в Брюгге была нацелена, в частности, на воспитание читателя, более погруженного в книжную культуру и литературу<sup>39</sup>. Возможным результатом его деятельности было создание в Брюгге нового культурного сообщества, существовавшего на иных основаниях, чем “соседские объединения” или “палаты красноречия”. Новое культурное сообщество могло также поддерживать работу печатни в городе, где не было таких заказчиков и покупателей книг, как выпускники университетов и больших школ. Спустя несколько лет печатня Брюгге выпустила инкунабулу, которая практически без изменений повторила текст второй редакции. Не ис-

ключено, что читательское сообщество, объединившееся вокруг печати, и было тем кругом “своих”, для которых были изготовлены инкунабула и вторая рукопись.

Вторая редакция произведения была подготовлена более искусственным в литературе человеком. Книга предназначалась для читателей, которые читали “для себя” и были способны задумываться над смыслом прочитанного, а не только усваивать новые сюжеты.

\* \* \*

Работая над созданием второй редакции “Евангелий от Прях”, компилятор сделал текст не просто более удобным для чтения “про себя”, но и более увлекательным. Объединение “заповедей” с “глоссами” подчеркивало комический и нелепый характер многих рекомендаций прях. Во второй редакции произведение содержит множество аллюзий на литературу изучаемого времени, в том числе и на произведение вполне “серьезные” – на аллегорические поэмы, куртуазную лирику. Сохранив соль и пикантность историй, записанных во фрагментах, автор второй редакции существенно изменил их “смысловое звучание”.

Напомню, что замысел первой редакции заключался в раскрытии определенной жизненной позиции, которую воплощают образы рассказчиц. Во второй редакции объектом художественного изображения становятся не только люди, которые действуют, руководствуясь “практическим знанием” поверий, но и люди, которые слушают и записывают подобные истории.

Во второй редакции появляется развернутый пролог. В нем подробно описана интрига между шестью пожилыми соседками-пряхами и не слишком юным, глуховатым и подслеповатым “грамотеем”. Этой драматической встрече мы якобы обязаны появлением на свет “трактата”, озаглавленного “Евангелия от Прях”. Пожилой грамотный мужчина проживал неподалеку от дома, в котором имели обыкновение собираться соседки, чтобы пряхать и обмениваться новостями, до которых он был большой любитель. Увидев грамотного соседа у себя в гостях, пряхи решили привлечь его к записи их “евангелий”, которые они собирались каждый вечер “оглашать”. Цель этой записи заключалась, как они объяснили своему новоиспеченному “секретарю”, в том, чтобы сохранить “вековую мудрость женщин” для последующих поколений<sup>40</sup>.

Во второй редакции героини-рассказчицы наделяются фантастическими “псевдо-аллегорическими” именами. В тексте первой редакции только три пряхи были названы по имени – Traneline, Sebille и Verte. Во второй редакции инициаторами посиделок выступали Transeline du Croq, Ysengrine du Glay, Abonde du Four, Sebille des Mares, Gomberde la Faec, Berthe de Corne<sup>41</sup>. Благодаря фантастическим име-

нам, пролог воспринимается как пародия на вступления к дидактическим полупрозаическим-полупоэтическим “поэмам”, в которых придворные поэты выражали в аллегорической форме основы своего мировоззрения<sup>42</sup>.

Старые и уродливые соседки описаны во второй редакции по всем правилам создания комических характеров. Они высокопарно рассуждают о целях своих “посиделок”, которые то и дело превращаются в “базар, где ничего не продавалось, кроме слов и суждений по всяким незначительным и пустым поводам”<sup>43</sup>. Истории прях записывает пожилой мужчина, который позволяет женщинам собой помыкать. В прологе соседские посиделки пожилых прях изображают в сатирическом ключе сообщества рассказчиков, внутри одного из которых были впервые записаны поверья и родилась первая редакция произведения.

Особенности содержания второй редакции показывают, как продолжалось осмысление поверий после того, как они были впервые записаны и стали достоянием книжной культуры и частью литературного процесса<sup>44</sup>. Пролог второй редакции – это своего рода комментарий, выражающий на языке литературных условностей того времени представление ее создателя о взаимодействии устной (фольклорной) и письменной (книжной) традиций трансляции текстов. Герои-рассказчики персонифицируют свойства двух разных традиций. Интересно, что и героини, олицетворяющие устную традицию, и герой, олицетворяющий письменную, представлены одинаково старыми. Но при этом герой, представляющий книжную традицию, остается в меньшинстве.

Если в той читательской среде, в которой поверья были впервые записаны, причиной обращения к этому материалу было любопытство к “другому” образу жизни, то там, где родилась вторая редакция произведения, поверья стали объектом рефлексии с точки зрения значения их записи для литературного процесса. В заключение составитель второй редакции пишет: “Вы, дамы и господа, которые прочтете или прочли этот маленький трактат, прошу вас, отнеситесь к нему как к приятному времяпрепровождению и не предполагайте ничего из написанного за плод или субстанцию истины или как надежное руководство к действию. Но воспринимайте все, что было прочитано и записано, как доказательство несостоятельности тех, которые подобным образом болтают, когда собираются вместе”<sup>45</sup>.

\* \* \*

“Евангелия от Прях” предстают перед современным читателем как произведение одновременно уникальное и типичное для своего времени. Замысел произведения уникален, так как он родился в специфической ситуации урбанизированных территорий Фландрии, находившихся во владении Бургундского герцогства, в конце XV в. Жите-

ли городов и городской округи в равной мере испытывали любопытство и интерес к поверьям и практикам. Практики и поверья в это время вытеснялись из практической жизни в область чистого повествования – сначала сказочного и анекдотического, а потом литературно-условного. В книгах были записаны уже не сами поверья, а истории об их применении. Форма, найденная теми, кто впервые попытался записать истории о поверьях, связывала устное бытование историй с литературной традицией времени. Изменения, которые произошли с “Евангелиями” при подготовке следующих публикаций, показывают, как усложнялась их литературная форма и как произведение уходило из зоны “полуписьменного” бытования в сферу чистой литературы для ценителей. Таким образом, перемещение поверий из породившей их среды приверженцев “практического знания” в среду книжной культуры происходило как бы в несколько ступеней. Книги, в которых было впервые “опубликовано” произведение, сохранили следы постепенности этого перехода. Переход был постепенным благодаря сосуществованию внутри сообщества грамотных людей разных практик обращения с текстами – от устного пересказа и чтения вслух среди любителей до чтения “про себя”. Связь формы и содержания двух редакций с обстоятельствами бытования произведения делает его типичным для своего времени. Изучая эти особенности, мы узнаем о том, как конкретно протекали культурные процессы в эпоху, ознаменованную возникновением книгопечатания. Последнее стимулировало профессионализацию чтения и литературной деятельности и способствовало возникновению рефлексии над другими практиками обращения с текстами. Примеры рефлексии подобного рода мы также встречаем в этом типичном в своей уникальности произведении.

<sup>1</sup> “Évangiles des Quenouilles”. В переводе названия на русский язык допущена некоторая вольность. Дословно его следовало бы перевести как “Евангелия от Прялок”. Содержание произведения позволяет предположить, что слово “прялка” (quenouilles) в названии является метонимией, указывающей на основное занятие героинь, которым поручено повествование. См. подробнее примеч. 33.

<sup>2</sup> *Sebillot P.* CR de l'édition Pierre Jannet des Evangiles des Quenouilles // *Revue des traditions populaires.* 1907. Т. 22. P. 386.

<sup>3</sup> *Sebillot P.* Le Folklore de France. P., 1904–1907; *Van Gennep A.* Le Folklore de la Flandre et du Hainaut française. P., 1935; *Jey M.* Savoir faire. Une analyse des croyances des “Évangiles des Quenouilles.” Montréal, 1983; *Paupert-Bouchez A.* Les fileuses et le clerc: une étude des Evangiles des Quenouilles // *Bibliothèque du XV siècle.* 1990. Т. 52.

<sup>4</sup> Подробный обзор истории изучения “Евангелий от Прях” см.: *Котомина А.А.* “Евангелия от Прях”: инкунабула, манускрипт, публика. Социокультурные аспекты деятельности издателя XV в. М., 2008 (на правах рукописи).

<sup>5</sup> *Sebillot P.* Op. cit.

<sup>6</sup> Это удачное определение введено М. Жей: *Jey M.* Op. cit.

<sup>7</sup> Ср.: «Если женщина заметит, что за ней идет волк, она должна тогда проташить свой пояс по земле за собой, приговаривая: “Берегись, волк, как бы Богоматерь тебя не покарала”, и тогда, смущенный, он повернет обратно”. “Госпожа Hermofrode сказала, что от этого нет другого средства, кроме как взять обувь, в которой был ее муж, когда ее бил, и дать ей из нее напиться, и если так сделать, то знайте, что она легко разродится” (*Les Évangiles des Quenouilles / Éd. critique, introduction et notes par M. Jeay. Montréal, 1985. P. 87, 96; перевод мой. – А.К.*).

<sup>8</sup> *Raupert-Bouchez A.* Op. cit.

<sup>9</sup> В данном контексте понятие “авантекст” употребляется с некоторой долей условности. В генетической критике, литературоведческом направлении, выработавшем это понятие, под “авантекстом” понимают “совокупность черновиков: рукописей, набросков, вариантов, сценариев, планов, рассматриваемых как материальные предшественники текста, системно с ним связанные”. См.: *Дмитриева Е.Е.* Вступительная статья и словарь // Генетическая критика во Франции: Антология / Под ред. А.Д. Михайлова. М., 1999. С. 283.

<sup>10</sup> Сейчас сборник хранится в музее Конде в Шантильи: *Chantilly. Musée Condé. 654.*

<sup>11</sup> Рукопись хранится в Париже, в Национальной библиотеке: *B.N. Ms. fr. 2151.*

<sup>12</sup> Книга хранится также в Национальной библиотеке: *B.N. Rés. Ye 92.*

<sup>13</sup> Подробнее об изданиях после инкунабулы К. Мансьона см.: *Les Évangiles des Quenouilles. P. 38–42.*

<sup>14</sup> Во всех трех первых книгах, содержащих интересующее нас произведение, отсутствуют выходные данные. Время и место их изготовления установлены на основании косвенных кодикологических и текстологических данных. Подробнее обоснование датировок и атрибуции см.: *Котомина А.А.* Указ. соч.

<sup>15</sup> О том, что тексты сборника составляли единый ансамбль, предназначенный для ежевечернего чтения, пишет, в частности, Б. Руа, исследовавший рукопись при подготовке критического издания “Любовных загадок”: *Roy B. Devinettes françaises du Moyen Age. Montréal; P., 1977. P. 33.*

<sup>16</sup> Кодекс из Шантильи состоит из 126 листов, сшитых в 16 пергаменных тетрадей размером 36,8 на 25,2 см.

<sup>17</sup> *Paviot J. Bruges, 1300–1500. P., 2002. P. 98–100.*

<sup>18</sup> *Pérouse G. Nouvelles françaises du XVI siècle. Images de la vie du temps. Genève, 1977. P. 23.*

<sup>19</sup> Е.Д. Мурашкинцева считает, что фарсы, основанные на импровизации актеров в рамках традиционных ампула и сюжетов, бытовали в основном в устной форме и в изучаемое время стали также объектом письменной фиксации: *Мурашкинцева Е.Д.* Фарс // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 557.

<sup>20</sup> Вот достаточно характерное высказывание комментатора произведения, М. Жей: “Создатель Р (имеется в виду рукопись из Парижа. – А.К.) предлагает текст, отличающийся во всех отношениях: простая компиляция превращается в литературное произведение, строго организованное по схеме шестидневника” (*Les Évangiles des Quenouilles. P. 51.*)

<sup>21</sup> Открывает сборник акварельная миниатюра в технике гризайль 113 на 70 мм, относящаяся к “Евангелиям от Прях”. Вторая миниатюра 104 на 74 мм, исполненная в той же технике, украшает л. 19 рукописи и относится к “Любовным загадкам”.

- <sup>22</sup> Les Évangiles des Quenouilles. P. 141.
- <sup>23</sup> *Paupert-Bouchez A.* Op. cit. P. 6.
- <sup>24</sup> Les Évangiles des Quenouilles. P. 134.
- <sup>25</sup> *Jey M.* Savoir fair. P. 234–242.
- <sup>26</sup> См. подробнее: *Мелетинский Е.М.* Сказки и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия / Под ред. С.А. Токарева. М., 1992. Т. 2. С. 441–444.
- <sup>27</sup> *Muchembled R.* La sorcière au village XV–XVIII siècle. P., 1991. P. 53.
- <sup>28</sup> Были опущены такие, например, фрагменты: «Кто случайно обмолвился, что вода в чане с бельем кипит, тот может легко испортить белье. Но можно и следует просто сказать: “она играет”». “Кто бы ни положил в субботу на мотовило всю пряжу недели, в понедельник найдет там помощь, которую исполнили помощницы фей в субботу вечером по своему обыкновению; а чтобы они подобным образом все сработали, пусть каждой из них предоставят свою часть (пряжи. – А.К.), потому что во всей они могут легко запутаться” (Les Évangiles des Quenouilles. P. 123, 139).
- <sup>29</sup> Ibid. P. 128.
- <sup>30</sup> Ibid. P. 126.
- <sup>31</sup> Ibid. P. 127.
- <sup>32</sup> *Аникин В.П.* Русское устное народное творчество. М., 2001. С. 289–294.
- <sup>33</sup> “Тут нет никакой ошибки, сказала одна из прях, кто хочет избавиться от кошмара, пусть засыпает, скрестив руки. А кто опасается домового, пусть носит рубашку задом наперед”. «Домовой, сказала другая древняя старуха, когда я была на выданье, следовал за мной ночью, куда бы я ни пошла, и задавал мне такого страху. Одна наша соседка мне сказала: “Возьми с собой хлеб, и когда придет тебе охота помочиться, делай свое дело и в то же время ешь хлеб; если он увидит, что ты так делаешь, никогда больше не будет тебя преследовать”» (Les Évangiles des Quenouilles. P. 141–142).
- <sup>34</sup> См. подробнее: *Paupert-Bouchez A.* Sages femmes au sorcières? Les vieilles femmes des “Évangiles des Quenouilles” // *Sénéfiance. Axe-en-Provence*, 1987. N 19: Vieillesse et vieillissement au Moyen Age. P. 274–275.
- <sup>35</sup> Слово “прялка” (“quenouille”) в XV в. могло служить обобщающей и несколько пренебрежительной заменой слов “жена”, “замужняя женщина”. А. Греймас приводит несколько клишированных оборотов, поговорок, в которых “quenouille” использовано в данном значении. “Eviter la quenouille” (“избежать прялки”) – говорили, подразумевая необходимость избежать перехода престола Франции к женщине, что послужило основанием для начала Столетней войны. Выражение “porter deux quenouilles” (“иметь при себе две прялки”) обозначало двоеженство (*Greimas A.J., Keane T.M.* Dictionnaire du moyen français. La Renaissance. P., 1992. P. 266). В названии произведения слово “quenouille” было употреблено в переносном значении. Это дало повод перевести название как “Евангелия от Прях”, а не “Евангелия от Прялок”. Такой перевод позволил сохранить смысловую связь с описанным А. Греймасом кругом значений, которая подкрепляется и содержанием произведения.
- <sup>36</sup> *Regnier-Bohler D.* Fictions // Histoire de la vie privée / Sous la dir. de P. Ariès et G. Duby. P., 1985. Vol. 2. P. 344–347.
- <sup>37</sup> Гипотеза о том, что автором второй редакции произведения мог быть К. Мансьон, была выдвинута впервые П. Жанне. Ее поддерживали Дж.-У. Хассел и М. Коломбо-Тимелли. См. подробнее: Les Évangiles des Quenouilles / Éd. P. Jannet. P., 1855. P. IX; Amourous Games. A Critical Edition of Les Adevinoux

amoureux / J.W. Hassel. L., 1974. P. XXVIII; Le Purgatoire des mauvais maris. Introduction et édition / Éd. M. Colombo-Timelli // Romania. 1998. T. 116. P. 495.

<sup>38</sup> Amourous Games. A Critical Edition of Les Adevénaux amoureux.

<sup>39</sup> См. подробнее: *Котомина А.А.* Колар Мансьон. Издатель XV века в поисках своего читателя // Средние века. М., 2008. С. 183–203. Вып. 6.

<sup>40</sup> См.: Les Évangiles des Quenouilles. P. 77–81.

<sup>41</sup> Имена героинь – непередаваемая игра слов. Очень приблизительно на русский язык их можно перевести как Крючкотворное Умолчание, Волчица в Суматохе, Изобилие Пыла, Сивилла Прудов, Волшебное Обучение, Рогатая Берта. Подробнее см.: *Котомина А.А.* Евангелия от Прях: инкунабула, манускрипт, публика. Гл. 3.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Les Évangiles des Quenouilles. P. 82.

<sup>44</sup> О динамике проникновения фольклора в литературу в изучаемое время см. подробнее: *Roy B., Jeay M.* L'émergence du folklore dans la littérature du XV<sup>e</sup> siècle // Fifteenth-Century Studies. 1979. N 2. P. 98–99.

<sup>45</sup> Les Évangiles des Quenouilles. P. 117.

*М.И. Василенко*

## ТРАДИЦИОННАЯ АРАБСКАЯ ПОЭЗИЯ: К ПРОБЛЕМЕ СООТНОШЕНИЯ УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИЙ\*

Арабская культура явила, пожалуй, один из наиболее ярких примеров того, как сильно могут разойтись устная и письменная традиции. Классический (литературный) арабский язык, сформировавшийся в Средние века, остается языком художественных и научных произведений, периодической печати, деловой переписки и международного общения в пределах арабского мира. Местные же диалекты, используемые в повседневном общении, практически не знают письменной фиксации и непонятны человеку, учившему лишь литературный язык. Безусловно, бытовая переписка на диалектах ведется, но в официальной печати встретить их сложно. Исключение может составить речь, нашедшая письменное отображение в произведениях современной литературы при передаче диалогов между героями. Кроме того, разговорный язык зачастую фиксируется графически на карикатурах в арабских газетах, если в “облачках” передаются слова персонажей. Но самое главное – издается создаваемая в племенной среде устная поэзия, собранная филологами и краеведами. Издания обычно снабжены обширными комментариями на литературном языке, чтобы стихи могли понять арабы-горожане в разных странах.

В традиционной арабской культуре, где уровень грамотности довольно низок, устная традиция сохраняет первостепенное значение, оставаясь главным механизмом передачи и воспроизводства духовного наследия. При этом даже в племенной среде в наши дни устная традиция едва ли отделима от письменной. Они сосуществуют и влияют друг на друга в историографии, юриспруденции (сочетание кодифицированного права – фикха и некодифицированного обычного права), различных аспектах соционормативной культуры. М.А. Родионов отмечает, что в Южной Аравии договорные отношения фиксируются и устно, и письменно не только в среде оседлых земледельцев, но также и у бедуинов<sup>1</sup>. Поэзия остается одной из наиболее интересных сфер взаимодействия устной и письменной традиций.

\* \* \*

Как ни странно, именно неграмотным кочевникам мир обязан появлением языка, на котором уже в VIII–IX вв. создавались шедевры письменной арабской литературы. Это стало возможным благодаря устной поэзии. Стихи доисламских бедуинских поэтов – самые ран-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, исследовательский грант № 07-04-00383а.



ние образцы языка, впоследствии ставшего классическим литературным. Претерпеть серьезные изменения при устной передаче стихов язык не мог, поскольку был подчинен ритму и рифме. С VIII в. лучшие образцы доисламской поэзии, бытовавшей изустно, собирались и записывались филологами. В то же время язык доисламских прозаических рассказов отличается от стихотворного, поскольку в период устной передачи (около 200 лет, с середины VI по середину VIII в.) подвергся значительным изменениям<sup>2</sup>. Итак, именно благодаря стихам классический язык сохранился до нашего времени почти в том виде, в каком бытовал в VI–VII вв. в бесписьменной форме.

Другой вопрос – почему расцветавшее в VIII–IX вв. в городах по всей территории Халифата письменное литературное творчество создавалось именно на языке неграмотных бедуинов? Причина – распространение ислама. Вместе с новой религией бедуины, стоявшие на более низком уровне культурного развития, нежели жители покоренных ими стран, сумели внедрить свой язык и свои художественные вкусы. «Огромный мусульманский мир от Испании до Индии как бы “забыл” (по крайней мере, на время) свою собственную древность и признал древнеарабское словесное искусство в качестве своей коллективной античности», – писал об этом И.М. Фильштинский<sup>3</sup>.

Древние бедуинские поэты использовали для своих стихов койне, понятное всем жителям полуострова. Поскольку между кочевыми племенами происходил постоянный культурный обмен, в том числе – обмен стихами, язык поэзии сложился на основе различных диалектов и вобрал в себя лексику разных племен. Этим обусловлена богатая синонимика классического арабского языка. Начав проповедовать в 20-е годы VII в., пророк Мухаммад использовал межплеменной койне, чтобы его идеи широко распространялись среди арабов. Итак, язык доисламской поэзии единообразен и близок к языку Корана.

С распространением ислама арабский язык стал оружием культурной интеграции народов Халифата. Коран, передававшийся сначала изустно и записанный в конце VII в., был образцом, от норм которого нельзя было отступать ни в чем. Касалось это не только идеологических догм, содержащихся в тексте, но и языка, на котором этот текст был создан. Язык Корана воспринимался как совершенный, а поскольку доисламская поэзия была создана на том же языке, что и Священная книга, ее язык также считался образцовым. Устное творчество бедуинов и их речь стали источником для распространявшегося литературного языка, когда его потребовалось кодифицировать. На всей территории Халифата арабский язык стал универсальным не только для богословия, но также для делопроизводства, деловой и частной переписки; использовался он и для международного общения. Неарабские народы должны были овладеть образцовым языком, в первую очередь чтобы понимать Коран.

Когда в VIII в. филологи начали составлять первые грамматики литературного арабского языка, одного лишь текста Корана оказалось недостаточно. Тогда-то они и обратились к устной бедуинской поэзии. Именно тогда ее стали собирать и тщательно записывать. Кроме того, для разрешения спорных вопросов составители нормативных грамматик обращались к живой речи кочевников.

\* \* \*

В доисламские времена устная поэзия в Аравии была удобным и надежным способом хранения и передачи информации. Исключительно велика была социальная роль поэта и поэтического слова: устной поэзии приписывалась магическая сила, стихи были орудием для разрешения социальных конфликтов, использовались для воспитания ценностей, защиты чести племени, выполняли функции прессы. В племенной среде эта культурная ситуация сохранялась на большей части Аравийского полуострова до XX в., а в некоторых районах наблюдается и по сей день. Живучесть устной традиции была обусловлена ее практической значимостью в обществе, мало затронутом модернизацией. Наиболее сильным доказательством этого служит тот факт, что в бедуинской среде устная поэзия стала исчезать в XX в. именно оттого, что потеряла в условиях модернизации свое практическое значение.

Вместе с устной речью язык племенной поэзии за полтора тысячелетия очень сильно изменился. Зная один лишь литературный арабский язык, невозможно понять современную бедуинскую поэзию. Однако если досконально вникнуть в содержание текста, останется лишь удивляться тому, как хорошо сохранились почти за полторы тысячи лет композиция, поэтические каноны, формулы и образная система. Это объясняется тем, что среда создания и бытования стихов изменилась мало. Там, где племенная поэзия нужна благодаря своей функциональности, она нужна именно в том виде и качестве, в каком создавалась веками.

Совсем другое дело – городская поэзия. Будучи письменной, она из века в век создавалась (и создается сегодня) на литературном языке, некогда подаренном миру неграмотными бедуинами. Во всем остальном, кроме языка, городская поэзия довольно быстро отошла от племенной традиции. Реалии кочевой жизни, с которыми та была тесно связана, были непонятны горожанину. Среди жанров устного бедуинского творчества в рамках письменной традиции какое-то время была востребована лишь поэма-касыда. Жанр использовался в основном для восхвалений, а потому был востребован при дворах халифов, эмиров и султанов. Бедуинские реалии, сохранявшиеся в поэме (например, в традиционных описаниях путешествия через пустыню), были не просто данью традиции. Они были нужны для того, чтобы связать в сознании слушателя героическое арабское прошлое

с прославляемым лицом<sup>4</sup>. Таким образом, устная традиция какое-то время влияла на письменную.

Со временем устная поэзия племен и письменная поэзия городов разошлись окончательно. Поэма, которую современный горожанин готов назвать “касыдой”, имеет очень мало общего с канонической древней касыдой. Но современная племенная касыда, в которой жива древняя устная традиция, подверглась влиянию традиции письменной. Эстетика жанра допускает запись стихов, и на то есть, по меньшей мере, две причины.

Во-первых, касыда – “высокий” жанр. В племенном арабском обществе XX в. “поэтом” назывался лишь тот, кто слагал искусные касыды. Жанр требует стремления к литературному языку. Поэт старается использовать как можно меньше диалектных грамматических конструкций и как можно больше слов из классического арабского языка, бытующего в письменной форме. Таким образом, необходимость слагать касыды стимулировала поэта к чтению. Вторая причина – форма касыды. Как правило, длина поэмы составляет 20–60 строк. Владение грамотой и запись стихов позволяют поэту тщательно проработать произведение крупной формы. Сказанное касается, в первую очередь, поэтов в земледельческих племенах Южной Аравии. Справедливости ради стоит сказать, что великий мастер касыды не обязательно должен уметь читать и писать<sup>5</sup>. Неграмотный поэт может попросить грамотного посланника, принесшего стихи на бумаге, читать их снова и снова. Если южноаравийский поэт записывает стихи, то он использует очень мало мнемонических формул. Они облегчают передачу устной поэзии, но не функциональны, если создается тщательно проработанное произведение. Формулы не позволяют поэме претендовать на литературный стиль.

В кочевой среде Аравии в XX в. касыды записывали очень редко. А. Мюзиль, фиксирующий культурную ситуацию в начале XX в., замечал, что каждый бедуин знает несколько поэм, но редко может досказать до конца хоть одну. Обычно он рассказывает ее и в определенный момент говорит, что дальше не помнит, но, наверняка, помнит кто-то другой. Если два бедуина знают одни и те же стихи, они никогда не расскажут их одинаково. При этом кочевники в касыдах стремятся к высоте стиля. Поэма считается тем лучше, чем больше в ней необычных слов, которые нельзя услышать в повседневной речи<sup>6</sup>.

\* \* \*

Особенность касыды, благодаря которой в стихах этого жанра сочетаются устная и письменная традиции, – ее сложная композиция. По существу касыда – это вербальный обряд, состоящий из нескольких этапов, каждый из которых можно рассматривать как произведение особого жанра. В Аравии поэтический жанр тради-

ционно определяется не с точки зрения его содержания, а с точки зрения его функции в социальном контексте, т.е. важно не что исполняется, а где, когда и с какой целью<sup>7</sup>. Точно так же функция каждой части касиды относительно всей поэмы определяет стиль, к которому она относится. Для примера рассмотрим йеменскую касиду, относящуюся к жанру “зачин и ответ”. Он предполагает, что один поэт посылает поэму другому, а тот отвечает на нее своей. Каждая часть касиды-ответа должна отвечать соответствующей части касиды-зачина. Американский антрополог Флэгг Миллер, записавший текст поэмы, выделяет следующие композиционные части: 1) воззвание; 2) прелюдия; 3) путешествие посланника; 4) приветствие; 5) основное послание; 6) загадка; 7) заключительная просьба<sup>8</sup>.

Воззвание – это призывы к почитаемым силам. Поэт обращается к Аллаху и пророку Мухаммаду с просьбой сжалиться и простить. Также возможны призывы к более ранним пророкам и святым, призывы к собственному вдохновению. Сложение касиды – серьезное дело, и считается, что поэт свершает его по воле свыше. Нужно не прогневить Аллаха: почтить его, затем – Пророка, затем – праведного халифа Али. Поэту необходимо обратиться к своим эмоциям, без которых было бы невозможно стихосложение. У более религиозных поэтов воззвание может занимать до половины всей касиды. В этой части стихотворения поэты обычно проявляют знание Корана, откуда может быть взята строка, часто переделываемая, но так, чтобы ее можно было узнать. Вот текст возвания (строки 1–9):

- 1) Во имя Господа, убежища прошу у повелителя рассвета  
Словами, что из тверди расколовшегося камня
  - 2) И от всего, что презирает, и от зла, что создает он  
Как речью слаженной, так и совсем нескладной
  - 3) Слава Ему, сформировавшему вселенную из потока текучего,  
Формы из позвоночника и грудной клетки.
  - 4) Молитесь за того, чей первый свет засиял среди них  
Как огненный цветок, что создал он,
  - 5) Из которого он создал свет, кружащий по семи небесам,  
Каждое из которых посещает ангел, достигая гармонии.
  - 6) Любящие верующие, они любили огонь огней, которые кто-то  
направлял сиять,
- Следуя за пророком огней, чьи щеки блистали.
- 7) Да будь доволен его спутниками, Абу Бакром, что праведен,  
Его родом и друзьями, что истинно верны,
  - 8) Да будь доволен Али, в чьей руке сверкающий меч,  
Что обратил вспять атакующие войска неверных,
  - 9) Их жилища порушил, пожег и побил,  
Истуканов он их поломал и разбил.
  - 10) Молвит юноша, брат Хади: людям тесно  
Засильем и веленьями властей потеснены.

Первые два стиха касыды опираются на первые два стиха 113 суры Корана. Далее, опираясь на 86 суру (стихи 6–7), поэт воздает хвалу Аллаху как сотворившему людей из потока воды, бравшего начало меж позвоночником и грудной клеткой. Мухаммад также описан по исламской традиции, согласно которой он еще до Адама появился в виде столба света, растворившегося в семи небесах, каждое из которых охранялось ангелом. Поскольку воззвание – это в некотором роде молитва, она создается на языке, как можно более приближенном к литературному. Благодаря тому, что касыды отчасти создаются на этом языке и зачастую записываются, поэмы этого рода объединяют представителей традиционного общества и жителей городов, которые также могут оценить стихи.

Миллер объясняет наличие возвания в касыдах жанра “зачин и ответ” тем, что жанр развивался в среде мусульманских ученых. Когда в этом жанре стали творить шейхи и поэты, религиозное воззвание редуцировалось, уступая место политической проблематике или любовной лирике. Многие современные поэты, стремящиеся, в первую очередь, сделать в стихах политическое или социальное заявление, свели эту часть к минимуму. Важно, что для верхушки сельского населения, пишущей касыды, близкое к письменному арабскому языку воззвание – это возможность подчеркнуть свою связь с ученым сословием городов.

Десятая строка, выделенная на фоне первых девяти, – это так называемая прелюдия. Воззвание наметило переход к сути и не случайно заканчивается упоминанием праведного халифа Али, прославившегося способностью карать нечестивых. Прелюдия, где означен злободневный вопрос – коррупция, – это 10-я строка, рифмующаяся с 9-й – последней строкой возвания.

Прелюдия состоит из двух полустуший, в первом из которых поэт называет себя или приветствует тех, к кому обращается, а во втором обозначает проблему. Если бы эти два полустушия не были включены в состав поэмы, то могли бы существовать самостоятельно в качестве *замилла*. Данным термином обозначается короткое (обычно – одна строка) стихотворение-клич, содержащее социальное или политическое заявление. Стихи такого рода обычно создаются поэтом спонтанно. В первом полустушии положено называть себя (или свое племя, если заявление делается от группы родственников). В данном случае поэт называет себя “юношей” (это штамп) и обозначает свое прозвище. “Братом” он называет себя, чтобы подчеркнуть приверженность исламским ценностям (все мусульмане – братья по вере). Поскольку *замил* – устный жанр, а прелюдия по существу представляет собой именно *замил*, то естественно, что эта часть касыды обычно носит устный характер. Даже если текст поэ-

мы передается не устно, а письменно, прелюдия исполняется в манере *замилла*, а значит – на разговорном языке. После прелюдии следует часть поэмы, посвященная путешествию посланника:

- 11) О путник, что преодолевает все преграды!  
От любимых гнездышек, где кричат птенцы
- 12) Доставь письмо до того, как опустятся сумерки,  
Прибуди на территорию шейха, чьи намерения чистосердечны,
- 13) Прочти *фатиху* над могилой святого проницательного предка  
И домом дипломатии, проницательности и предвидения.
- 14) Пять племенных подразделений, одно государство в затруднении,  
Ночью держат они совет перед противостоянием бешенству.
- 15) Твоя тропа лежит через Яхар, так как они [сыны] Сабы, они держат  
совет в кругу.

Их традиции подвергались нападению и совет.

- 16) Достигни Хамума, и проведи там день для вереницы.

Над кофейными деревьями и прекрасными крепостями,

- 17) Поселись в доме проницательного, его клятва заслуживает доверия,  
С шейхом Раге, чьи соглашения надежны.

Цитируемая касыда сочинена одним шейхом и адресована друтому – шейху Раге Хайсему Бин Сабса. Шейх-адресат и те, кто вместе с ним услышал стихи, должны были остаться довольными тем, что посланный с касыдой человек молился на могиле святого. Для них значимо, что он проявил уважение к воинам региона Яхар, над которым главенствует шейх Бин Сабса (воинам высказана похвала). Также в поэме выражено восхищение красотами вади Хамум, где живет шейх-адресат. Прodelывая путь, значимый для адресата, текст приобретает в его глазах ценность. В этом практический смысл описания путешествия в наши дни. Таков же был смысл части, посвященной путешествию поэта через пустыню, в древних бедуинских касыдах. Как и в древних поэмах кочевников, в цитируемом произведении путешествие заканчивается похвалой адресату. Поскольку “путешествие посланника” – наследие арабской “античности”, эта часть поэмы создается на языке, близком к письменно-литературному.

После наставлений посланнику, передавшему письмо и перед тем, как изложить суть дела, поэт передает приветствие. Эта часть касыды – не просто дань вежливости, но важный риторический акт. Сила и объем приветствия зависят от статуса адресата. Приветствие тем объемистей и интенсивней, чем сильнее поэт привержен племенной традиции. Сила приветствия достигается не только его объемом, но и традиционными метафорами, приветственными и хвалебными формулами. Посланник не просто передает приветствие вместе с письмом. Он должен передать приветы лично. Данная часть поэмы, даже если текст стихотворения записан, предназначена для устного исполнения и потому относится к устной традиции. Приветствие, как

и прелюдия, близко по стилистике к *замилу*, поскольку, как уже отмечалось выше, первое полустушие *замила* может содержать как представление своего племени, так и приветствие адресату этого короткого стихотворения-клича.

- 18) Мои приветствия Бин Хайсеу и тем, кто с ним в согласии,  
Средь его братьев, сыновей и согласных с ним друзей,  
19) С цветочной водой, исходящей от Хашимита (Мухаммада)  
И духами из запакованной склянки.

Племенные поэты (особенно – бедуинские) часто для придания силы своим словам и для обозначения мощи своей речи сопоставляют ее с водными потоками или дождем. Что касается духов, то в Йемене они часто разбрызгиваются после обеда, чтобы освежить гостей и заглушить запах еды, стоящий в воздухе. Ниспослание духов в касыде играет ту же роль – освежающую, но символически.

После приветствий, согласно законам жанра, следует основная часть, суть поэмы, которая и должна передать слушающим мысль поэта, вызванную его взбудораженными чувствами. Смысл остальных частей касыды – соблюсти ритуал, необходимые приличия, выразить уважение к слушателям и заставить их уважать свои стихи. Все части поэмы, кроме основной, облачают мысль поэта в форму касыды, после чего эта мысль претендует на то, чтобы быть достойной понимания, и на то, чтобы ее разделяли. Поскольку цель поэмы и смысл передаваемого сообщения могут быть самыми разными, поэт на свое усмотрение (исходя из цели стихов) выбирает стиль для создания основной части.

В цитируемой поэме основная часть – жалоба на коррупцию во властных структурах. Ее величина – 15 строк – с 20-й по 35-ю. Вторая часть касыды – прелюдия – уже содержала обозначение этой проблемы. Основная часть следует после описания путешествия посланника и приветствий, но, воспринимая две эти части, слушатели уже знают, о чем пойдет речь, благодаря прелюдии. Если бы прелюдии не было, им пришлось бы длительное время слушать канонические части касыды, не имея представления, по какому поводу она создана, и это было бы нелепо. Так начинается основная часть:

- 20) А если он спросит, не говори о бесчестии и вражде,  
О новостях их Йафи<sup>с</sup>, о расколе и противоречии.  
21) Настал день, призывающий их к алчности и кровопролитию,  
Они желают раздора, или даже кровавого потока.  
22) Скажи ему, чтобы посмотрел, что значат эти крики.  
Водители грузовиков разрушают собственные дороги.  
23) Он до сих пор в Абыяне, но столь грубое преступление произошло

вчера,

И даже сегодня офицер не начинает уголовное преследование.

- 24) Бин<sup>с</sup> Атыййа украл деньги и ограбил Абыян,  
И земли Куэйги, что за вор!

С тем чтобы мысль поэмы была okayмлена, за основной частью следует заключение и таким образом касыда приобретает законченную форму. Касыда может закончиться кратким отрывком, в котором поэт просит Бога простить ему грехи в день Страшного суда, а также призывает человечество молиться за пророка Мухаммада. Кроме того, заключение может копировать одну из строк воззвания – это один из наиболее верных способов придать поэме законченную форму (через циклическую композицию). К примеру, в цитируемой поэме заключение копирует седьмую строку стихотворения.

Между основной частью и заключением может присутствовать загадка. Эта часть свойственна жанру “зачин и ответ”, так как сочиняющий “зачин” загадывает, а поэт, пишущий ответ, отгадывает. По преданию, Балькыс, царица древнего йеменского государства Сабы, посылала загадки царю Соломону.

Загадка – жанр устного народного творчества, имеющий свою традицию. В Йемене есть обычай загадывать загадки во время дневного жевания ката. Если обратить внимание на этот обычай, большим смыслом наполняется приветствие, в котором на слушателей разбрызгиваются духи, – в реальной жизни это обычно происходит именно перед жеванием ката. Устная традиция, которой придерживается загадка, контрастирует с литературным стилем заключения. В цитируемой касыде загадка такова:

36) Загадываю загадку про верблюда, который с верблюдом согласен

Вместе с двумя верблюдами согласное создание.

37) Одно из них спросило верблюдицу, но каждое говорило,

И слова в Коране четко артикулированы.

Касыде-зачину отвечает касыда-ответ, в котором содержится отгадка:

27) Со времен нашего повелителя минувших дней Сулеймана,

Его, добившегося Балькыс в момент страсти,

28) Сказал он, одаренный мудростью и красноречием,

Что к ней сейчас он придет, явившись разгорающимся огнем.

Шейх, сочинивший касыду-ответ, не только угадал, что в образе двух верблюдов – Соломон и царица Савская Балькыс, но и блеснул своей эрудицией дальше, намекнув на их амурную связь.

Итак, именно племенная поэтическая традиция дала язык письменной литературе, появившейся в городах. В свою очередь письменная традиция, развившись, оказывала влияние на традицию устную, жизнь которой продолжалась в племенах.



- <sup>1</sup> Родионов М.А. Этнография Западного Хадрамаута. М., 1994. С. 156.
- <sup>2</sup> Гранде Б.М. Введение в сравнительное изучение семитских языков. М., 1998. С. 39.
- <sup>3</sup> Фильштинский И.М. История арабской литературы: V – начало X века. М., 1985. С. 11.
- <sup>4</sup> Фильштинский И.М. История арабской литературы: X–XVIII века. М., 1991. С. 21.
- <sup>5</sup> *Caton S. Peaks of Yemen I* Summon. L., 1990. P. 187.
- <sup>6</sup> *Musil A. The Manners and Customs of the Rwala Bedouins.* N.Y., 1928. P. 283.
- <sup>7</sup> Суворов М.Н. Народная поэзия и поэтический фольклор в земледельческой культуре Южной Аравии: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2001. С.7.
- <sup>8</sup> *Miller F. Inscribing the Muse: Political Poetry and the Discourse of Circulation in the Yemeni Cassette Industry.* 1996. P. 142.

*Г.А. Попова*

## КТО ГОВОРИЛ НА АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ В ХРИСТИАНСКОМ ТОЛЕДО?

(сферы использования арабского языка в Толедо  
XII–XIII вв.)

Общеизвестно, что в Толедо в период после отвоевания города королем Кастилии и Леона Альфонсо VI в 1085 г. оставалось много носителей арабского языка: мусульмане, не пожелавшие покинуть свои владения, мосарабы<sup>1</sup>, ставшие подданными короля-единоверца, иудеи, традиционно составлявшие немалую часть местных жителей<sup>2</sup>. Доля этого населения по отношению к тем, кто переселялся сюда из других земель и не владел арабским, неизвестна. Но в первые годы после отвоевания знающих арабский здесь было, видимо, большинство, причем, скорее всего, это был не единственный язык, которым они владели. Эта особенность состава населения Толедо обычно представляется убедительным объяснением того факта, что именно этот город стал центром активной работы по переводу с арабского языка разнообразных сочинений, где сложилась особая интеллектуальная традиция и даже, как предполагается, целая “школа переводчиков”. Однако при более пристальном взгляде становится очевидно, что это скорее гипотеза и доказать ее гораздо сложнее, чем может показаться.

Картина языковой ситуации в Аль-Андалусе и, следовательно, на тех территориях, которые отвоевывали христианские короли, включая и толедскую тайфу, выглядит очень по-разному в представлении разных специалистов. И. Феррандо, филолог-арабист, посвятивший специальное исследование средневековому арабскому языку центральных районов Пиренейского полуострова<sup>3</sup>, выделяет четыре группы мнений. Сторонники первой полагают, что арабский быстро и повсеместно вытеснил латынь и романсе как из сферы повседневного употребления, так и, чуть медленнее, из сферы ученой культуры. Их оппоненты считают, что, напротив, использование арабского было очень ограничено, а господствовал язык местного населения, воспринятый завоевателями-мусульманами. Третья концепция предполагает сосуществование этих языков раздельно, т.е. без широкого распространения билингвизма, а четвертая исходит из наличия последнего, причем повсеместно и во всех социальных и конфессиональных группах<sup>4</sup>. Вслед за И. Феррандо я ограничусь лишь перечислением этих концепций, оставив в стороне более детальный историографический очерк. Тем более, что они часто представляют собой декларацию общего подхода к культурной и языковой ситуации в Аль-Андалусе, подкрепленную хотя и яркими, но единичными

примерами из источников, из которых уже давно сложился традиционный набор, кочующий из статьи в статью, из монографии в монографию. Собственно, отрывочность сведений, а также их географическая и хронологическая разрозненность и позволяют сторонникам каждого из четырех приведенных мнений находить аргументы в свою пользу. В этой ситуации более убедительно выглядит подход, при котором четко определено место, время и ситуация возникновения источника, содержащего информацию об использовании того или иного языка в Аль-Андалусе и пограничных территориях. Тогда сразу становятся заметны различия в языковой ситуации, складывавшейся в разных районах, в разные периоды, в разной социальной среде<sup>5</sup>.

Толедо – одно из редких мест, где сохранилось немало свидетельств использования арабского языка в различных сферах. Но парадокс состоит в том, что благодаря этим источникам мы можем больше узнать о статусе арабского в XII–XIII вв. – в период после отвоевания города христианами. Языковую ситуацию в Аль-Андалусе они отражают лишь отчасти и ретроспективно. Можно заключить, что арабский язык в северных мусульманских землях был распространен довольно широко во всех социальных и конфессиональных группах, по крайней мере, городского населения, и, возможно, не менее распространенным явлением был билингвизм.

Такое предположение позволяют сделать данные источников, которые относятся к периоду после крушения мусульманской власти в Толедской тайфе. В 1156 г. в одной из древнейших городских церквей – Св. Юсты и Руфины – появилась двуязычная эпитафия над местом упокоения некоего Мигеля Семено. Первой была высечена латинская запись, за ней следовала арабская, идентичная по содержанию. В том же XII столетии множество жителей Толедо и округи имели обыкновение записывать свои сделки, долговые обязательства, завещания по-арабски. Некоторые ставили арабские подписи под документами на латыни и романсе. Эти документы хранились до начала XX в. в архивах собора Санта-Мари, монастыря Сан-Клементе, некоторых других монастырей и приходских церквей<sup>6</sup>. Арабоязычные грамоты вместе с документами на других языках – латыни и романсе, служили подтверждением законности приобретения тех или иных владений. Наконец, на арабском языке могли фиксировать и королевскую волю – до XIII в. фуэро замка Асека<sup>7</sup>, дарованное Альфонсо VI в 1102 г., существовало в арабоязычной записи, которая позже была переведена на романсе<sup>8</sup>.

Сохранился также ряд текстов, относящихся к сфере ученой традиции, которые позволяют предполагать связь их авторов с арабоязычной средой, возможно, более в письменном ее воплощении, нежели в устном. Толедо считают местом возникновения нескольких

полемиических трактатов, направленных на изобличение противоречий в исламе<sup>9</sup>. Здесь же появились маргиналии на рукописи перевода Корана Роберта из Кеттона<sup>10</sup>, содержащие комментарий как с уточнениями перевода, так и с высказываниями относительно учения Мухаммада. Предположительно, авторами этих трактатов и комментария были толедские мосарабы – те из них, кто был знаком с учением ислама, а также с сочинениями мусульманских теологов. Изучение этих текстов показывает, что в Толедо XII в. происходит оживление полемики с исламом и формируется интеллектуальная традиция, влияние которой можно проследить в возникшей позже антииудейской полемиической литературе<sup>11</sup>. Кроме того, тогда же и, видимо, примерно в том же кругу людей возрастает интерес к латинской богословской традиции. Как полагает П. Ван Конингсвелд, именно для облегчения понимания латинских текстов был создан в XII в. латинско-арабский словарь<sup>12</sup>. Об этом говорят и многочисленные арабоязычные маргиналии в латинских трактатах по богословию и каноническому праву. Т. Берман, анализирувавший упомянутые полемиические трактаты, пишет, что построение фраз, а также логика аргументации свидетельствуют о своего рода “лингвистической исламизации” и “исламской модели мышления” их авторов, что стало следствием владения арабским языком, в первую очередь, литературным<sup>13</sup>.

Появление в Толедо знаменитой “школы переводчиков” можно рассматривать как логичное развитие местной интеллектуальной традиции. Использование этого понятия, возникшего в XIX в., некоторое время назад подверглось критике<sup>14</sup>, поскольку оно дает представление о существовании некоего института, деятельность которого организовывалась сознательно. Сейчас обычно речь идет о переводах с арабского на латынь или романсе, выполнявшихся по инициативе ученых, прибывавших в Толедо из разных частей Европы, и при участии местных знатоков арабского языка. Работа над переводом обычно осуществлялась в паре: ученый, выбравший текст, и его помощник, владевший двумя языками. Ученые, имена которых нам часто известны как имена переводчиков, в процессе такой работы изучали арабский язык. Имена же их помощников, которые были фактически соавторами, оставались, как правило, в неизвестности. Исключение составляет пара Доминго Гундисальво и обращенный иудей Хуан Испанский, трудившиеся над переводами Аристотеля, Авиценны, Ибн Габироля.

Несколько иной была история Марка из Толедо, которому принадлежат переводы Корана и Ибн Тумарта. Его отец переселился в Толедо из Кастилии в первые годы после отвоевания города, и Марк, скорее всего, родился уже в Толедо, где так хорошо овладел арабским, что стал одним из самых знаменитых переводчиков с этого языка, не нуждавшимся в помощниках<sup>15</sup>.

Хотя организованная структура, которую можно было бы назвать школой, видимо, не существовала, поддержка переводческой деятельности архиепископом Толедо Раймундо (1124–1152) все же сыграла значительную роль. Он, конечно, не руководил переводами, но предоставлял возможность работать над ними в городе, где были и рукописи, содержащие неведомые пока западноевропейским ученым сочинения Античности в изложении на арабском, и люди, которые могли их прочесть. Переводческая деятельность продолжалась в Толедо и после смерти Раймундо – вплоть до второй половины XIII в., при поддержке уже не только церкви, но и леоно-кастильских королей Фернандо III Святого и, главным образом, Альфонсо X Мудрого.

Необычная социокультурная, конфессиональная и лингвистическая среда, складывавшаяся в Толедо с конца XI в., была, по всей видимости, уникальна. Толедо был отвоеван в момент, когда там, как и во многих мусульманских городах, существовали достаточно многочисленные мосарабские общины. Полвека спустя началась массовая эмиграция христиан из Аль-Андалуса, где к власти пришли альмохады, придерживавшиеся очень жесткой политики в отношении иноверцев. Значительная часть переселенцев осела в Толедо<sup>16</sup>. До этого момента также известны случаи переселения более или менее массовых групп мосарабов в христианские королевства (1102, 1126 гг.)<sup>17</sup>, но для Толедского королевства наиболее значительные изменения связаны с переселением середины века.

Интересным свидетельством о процессе переселения мосарабов является грамота Альфонсо VII 1154 г. о пожаловании небольшого поселения Пастор Вальдекарабанос архиепископу Мигелю, пришедшему из Малаги с группой своих земляков<sup>18</sup>. Этим людям король разрешает поселиться в упомянутом местечке, владеть прилегающими к нему землями и передавать их по наследству. Есть сведения о том, что в Толедо в XII в. жили епископы Эсихи, Медины, Сидонии, Ньеблы.

На тех территориях, которые перешли под власть христиан уже после середины XII в., население было более однородным в конфессиональном отношении – большинство мусульман и некоторое число иудеев, также сократившееся с приходом к власти североафриканских династий.

Итак, мы располагаем множеством свидетельств того, что в Толедо были люди, принадлежавшие к различным конфессиям, которые могли читать и писать на арабском языке, а также понимали латынь и романс. То есть мы знаем о существовании билингвизма на письме. Однако возникает вопрос, в какой мере это можно расценивать как свидетельство существования билингвизма и в устной речи? Этот вопрос – часть более общей проблемы связи устной и письмен-

ного в средневековом социуме. По современным представлениям, в средневековых системах коммуникации сфера устного безусловно преобладала над сферой письменного. Но исследователь-медиевист, по очевидным причинам, обладает возможностью изучать только записанное слово, а устное может анализироваться лишь по косвенным данным и реконструируется с большой долей гипотез и допущений. Специфика получаемой информации определяется также и жанром анализируемого текста. В зависимости от его назначения он может быть связан с разными уровнями устной речи, а кроме того само наличие такой связи не всегда очевидно.

Источник, на основании которого я попытаюсь сделать некоторые наблюдения о сферах использования арабского в Толедо, известен довольно давно, и в первую очередь благодаря необычности языка. Речь идет о частных актах христиан, составленных на арабском языке и сохранившихся в архивах городского собора, монастыря Сан-Клементе, некоторых церквей<sup>19</sup>. В 1926–1930 гг. известный испанский арабист А. Гонсалес Паленсия опубликовал 1175 таких документов<sup>20</sup>. Хронологически они охватывают период с 1083 по 1315 г.

Прежде чем обратиться непосредственно к грамотам, хотелось бы сделать одну важную оговорку. Документы, опубликованные А. Гонсалесом Паленсия, обычно именуются мосарабскими и используются для изучения именно мосарабской общины Толедо<sup>21</sup>. Принято считать, что для мосарабов было вполне естественно использовать арабский язык при составлении записей о сделках, поскольку они не одно столетие жили бок о бок с мусульманами, привыкли к оформлению документов на этом языке и сохраняли такую традицию и под властью единоверцев. Однако на самом деле ситуация несколько сложнее. На арабском языке могли составляться акты, участников которых нельзя отнести к мосарабам – например, запись решения по тяжбе между капитулом собора Санта-Марии и монастырем Сан-Клементе<sup>22</sup>. И подобных примеров, где ничто, кроме языка грамоты, не свидетельствует о принадлежности людей, участвовавших в сделке, к мосарабам, довольно много. Поэтому можно предположить, что в этот период в Толедо в делопроизводстве была более распространена местная нотариальная традиция и, возможно, жителям города и округи было проще найти писца, способного грамотно оформить документ на арабском, чем на каком-либо другом языке.

Ф. Эрнандес, обратив внимание на факт использования арабского в делопроизводстве практически всеми группами толедцев (в том числе и иудеями<sup>23</sup>. – Г.П.), делает более общий вывод, который мне кажется очень важным: владение арабским языком не было важным фактором социальной идентификации в землях, принадлежавших

прежде мусульманам. Иными словами, в Толедо некоторое время арабский был не столько языком иноверцев, сколько языком власти и ученых-интеллектуалов<sup>24</sup>. Но был ли он языком улиц, говорили ли на нем?

Начать исследование грамот следует с определения их структуры. Поняв правила организации текста, можно будет увидеть, в каких своих частях он мог отразить устную стадию сделки, оставались ли вообще следы этой стадии. Текст большинства исследуемых документов строится по общей схеме, мало зависящей от содержания сделки: 1) преамбула; 2) имена участников сделки; 3) суть сделки; 4) описание имущества, являющегося предметом сделки; 5) формула передачи владельческих прав и/или формула осведомленности о содержании и законности сделки; 6) сумма сделки; 7) формула свидетельства; 8) дата; 9) свидетельские подписи. Принципиально отличаются от этой схемы только записи завещаний и протоколов судебных заседаний.

Если говорить о преамбуле, то фактически она сводится к обязательной фразе: “Во имя Господа, милостивого и милосердного”<sup>25</sup>, за которой следует слово или фраза, выражающая суть записи: “Свидетельствую”, “Дарю”, “Покупаю”, “Разрываю отношения (рабской зависимости. – Г.П.)”, “Меняю”, “Имеет законную силу соглашение” и т.д. Самая нестрогая форма преамбулы – “Свидетельствую (свидетельствуем)”, за которой может последовать запись сделки любого типа. Изложение сути ведется от первого лица.

Во всех грамотах встречается формула свидетельства, гласящая, что свидетели по просьбе обеих сторон, с которыми они знакомы и знают, что те имеют полное право заключать договор, подтверждают, что все произошло так, как сказано.

Для того чтобы понять, в какой степени слова формуляра, которые можно счесть и указанием на устную речь (“Свидетельствую”, упоминание ознакомления свидетелей с содержанием), фиксируют устный этап сделки, надо иметь в виду следующее. Сохранилось немало руководств для мусульманских писцов, нередко представляющих собой объемистые трактаты, где подробно излагается порядок оформления документов разных типов и приводятся тексты формул с их правовым обоснованием<sup>26</sup>. Один из таких трактатов – “Нотариальные и судебные акты, оформляемые по наиболее распространенным делам” (Al muqni’ fi ‘ilm al-surut) – был написан в XI в. жителем Толедо Ахмедом бен Мухаммедом бен Мугитом<sup>27</sup>. Сравнение формуляра толедских грамот с образцами, приведенными в этом руководстве, показывает их буквальное совпадение. Таким образом, толедские писцы, знавшие арабозычный формуляр, если не пользовались книгой бен Мугита непосредственно, то хранили и передавали из поколения в поколение – от учителя к ученику – традицию, зафи-

ксированную в ней. И, следовательно, формуляр не дает нам непосредственных свидетельств об устном варианте языка. Он полностью принадлежит сфере письма.

И. Феррандо, исследовав синтаксис и морфологию языка толедских грамот, сделал вывод, что в нем очень мало следов диалекта. Он почти не меняется за двести лет и соответствует нормам классического арабского языка, за очень редкими исключениями<sup>28</sup>. Следовательно, мы видим язык, который учили, чтобы на нем писать, но не говорить.

Тем не менее если в документах мы обнаруживаем арабский язык в его литературной форме, предназначенной для письма, это еще не означает отсутствия его устного варианта. Следы его существования могли зафиксироваться в лексике, необычной для юридических документов: к примеру, обозначающей предметы домашнего обихода – одежду, посуду и т.п. Здесь мы находим немало заимствований из романсе, записанных на альхамии. Наибольшее количество слов из этой группы встречается в двух видах документов – завещаниях и брачных контрактах<sup>29</sup>. Интересно, что в самом раннем из такого рода документов<sup>30</sup> слова, обозначающие одежду, обувь, разнообразные покрывала, записаны на альхамии, за исключением упоминания о маленьком серебряном кубке. В остальных документах – приблизительно одинаковое количество названий на арабском и на альхамии. Это соотношение можно рассматривать как аргумент в пользу сохранения ситуации билингвизма и использования арабского в повседневной жизни. А можно и, напротив, подчеркивать проникновение в формализованную лексику юридического документа слов из другого языка, что свидетельствует об узости сферы применения арабского.

Пожалуй, наиболее интересную информацию можно встретить в тех документах, где появляются особые оговорки, описывающие устную часть процедуры. В 1217 г. дон Мартин Бальнамот, сын адалида дона Бальнамота, и его зять заключают соглашение<sup>31</sup>, записанное по-арабски, с аббатисой монастыря Сан-Клементе об аренде плотины, принадлежавшей монастырю. К соглашению прилагается свидетельство доньи Коломбы, дочери адалида, о том, что она одобряет сделку, заключенную ее мужем и братом. В этом свидетельстве мы находим запись, которая гласит, что документ был прочитан для нее “буква за буквой” на арабском и на романсе и ей было растолковано его содержание. Очевидно, что процедура заключения сделки требовала прочтения документа вслух, но, похоже, тогда это была не только формальность: ведь далеко не все участники имели необходимые навыки, чтобы прочесть документ самостоятельно. Поэтому не исключено, что рассматриваемый нами документ был прочитан донье Коломбе на двух языках для того, чтобы ей были ясны все де-



тали содержания – иными словами, она понимала оба языка, но один из них хуже.

Во время судебного разбирательства (1262 г.) по поводу взыскания долгов с наследников и поручителей Винса Петерса, сына альгвасила дона Педро Хуанеса, один из кредиторов, иудей Абу Ибрагим бен Аби Исхак бен Саймон, заручился королевской грамотой, по которой все долги этого человека следовало выплачивать по распискам в хронологическом порядке. Эта королевская грамота была переведена во время суда с романсе на арабский, что вряд ли бы имело смысл, будь этот язык совершенно чужд присутствующим<sup>32</sup>.

Начиная с 1169 г. перед датой многих документов можно прочесть записи следующего содержания: “(совершенно) после объяснения им (участникам и свидетелям. – Г.Л.) содержания на языке, который, как они заявили, понимают”<sup>33</sup>. В тексте записи возможны варианты, к примеру: “(совершенно) после прочтения на романсе”<sup>34</sup>. Иногда указывается, кому именно был прочитан документ на понятном языке – участникам сделки или свидетелям. Появившись впервые, как я уже упоминала, в 1169 г., записи такого рода становятся весьма частыми с начала XIII в. (вторая такая запись встречается через 24 года после первой – в 1193 г.<sup>35</sup>).

Запись о прочтении документа на двух языках, упоминавшаяся выше, одновременно является единственным упоминанием об арабском в таком контексте. Если в записях подобного рода называется, какой именно язык был понятен участникам процедуры, то это исключительно романсе.

С 1169 по 1200 г. таких документов 9, с 1200 по 1250 г. – 78, а с 1250 по 1315 г. – 35. Эти данные не могут считаться строгой статистикой, так как выяснить, каково соотношение сохранившихся и утраченных документов за выбранные периоды, не представляется возможным. Можно сказать только, что в XIII в. писцы сделали наибольшее число комментариев относительно прочтения документов на языке, понятном для участников сделки и свидетелей. Интересно также, что во второй половине XIII в. записей о языке сделано меньше, чем в первой. Я бы предложила следующее объяснение этому явлению. К началу XIII в. среди людей, оформлявших акты на арабском, становилось все меньше тех, кто читал и понимал тексты на этом языке, за счет, с одной стороны, постепенного сужения сферы использования языка среди местных жителей, а с другой – из-за притока с севера населения, вовсе не владевшего им. А поскольку в делопроизводстве по-прежнему широко использовался арабский, нередко складывалась ситуация, когда документ записывался на одном языке, а читался вслух на другом, понятном участникам сделки. Такая ситуация долго не сохранялась. Два важных и взаимосвязанных фактора привели к тому, что с середины XIII в. к арабоязычной тра-

диции делопроизводства стали обращаться по преимуществу те, кто имел представление об арабском языке и мог понять содержание документа без перевода. Речь идет, во-первых, о начале активного использования романсе в делопроизводстве, что выразилось в резком увеличении количества грамот, записанных на этом языке<sup>36</sup>. Во-вторых, именно в этот период, по мнению Х. Боно, на Пиренеях начинается развиваться нотариат – под влиянием доктрины общего права, складывавшейся в итальянских университетских центрах<sup>37</sup>. В частности, этот процесс выразился в росте числа писцов-мирян, изменении формуляра и т.д.<sup>38</sup>, что в итоге привело к изменению потребности в документах и увеличению их количества. Упомянутые тенденции Х. Боно считает общими для христианских королевств Пиренеев, и, видимо, не без оснований. На территории Толедо оба процесса – распространение романсе в делопроизводстве и развитие нотариата<sup>39</sup> – столкнулись или, вернее сказать, соприкоснулись с еще одной важной особенностью, а именно с хорошо развитой местной традицией делопроизводства, главной, но не единственной отличительной чертой которой был язык. Я полагаю, исчезновение этой традиции было в равной мере связано с постепенным вытеснением арабского из других сфер жизни и с упомянутыми процессами. Вероятно, именно к середине XIII в. у жителей Толедо, не знавших арабского, появилась полноценная возможность оформлять свои сделки на понятном им языке<sup>40</sup>.

Из арабоязычных документов уходят признаки существования билингвизма – с середины XIII в. заметно уменьшается число свидетельских подписей на латыни или романсе и исчезают записи о свидетельстве на альхамии. До этого момента в свидетельских списках грамот встречаются как мусульманские и смешанные имена, записанные латинскими буквами<sup>41</sup>, так и христианские имена, записанные по-арабски. В большинстве случаев это собственноручные подписи. Затем ситуация меняется. Очень показателен следующий случай. В одном документе 1214 г. среди свидетельских подписей мы встречаем такую: “Mateus, testis”. Ниже следует запись по-арабски: “Имя, написанное на альхамии, принадлежит упомянутому дону Матеусу”<sup>42</sup>. Упомянут этот человек был в тексте документа как муж одной из участниц сделки, под именем Матеус бен дон Юлиан бен Бахлул<sup>43</sup>. Запись-пояснение сделана писцом, оформлявшим сделку. Здесь мы видим, что человек, полное имя которого, кстати, позволяет предположить его мосарабское происхождение, предпочел подписаться на латыни, и для того, чтобы соотнести обе формы имени, требуется особое пояснение. Язык документа, видимо, постепенно утрачивает связь со средой устной речи – все меньше становится и тех, кто может прочитать написанное вслух, и тех, кто на слух может воспринять арабские слова.

Со второй половины XII в. появляется несколько постоянных свидетелей – их арабоязычные подписи мы встречаем в десятках документов. При этом наличие их подписи не зависит ни от вида сделки, ни от ее участников, ни от места расположения предмета сделки. Это дает основания предполагать, что такими свидетелями были должностные лица, в присутствии которых составлялись документы. Подтверждением этого предположения можно считать часто встречающуюся после имен свидетелей приписку: “свидетельствовал передо мной” (شهد عندي), которая обычно выполнена тем же почерком, что и сам документ. Иногда можно наблюдать, как повторяются подписи представителей нескольких поколений одного и того же семейства. Наконец, о некоторых из таких постоянных свидетелей из других документов известно, что они занимали должность алькальда.

Приведем несколько примеров. В период с 1170 по 1195 г. мы встречаем подписи Томе бен Яхья бен Пелайо в 14 документах; его внук Педро бен Хуан бен Томе бен Яхья бен Пелайо подписал 27 документов в период с 1211 по 1252 г.; встречаются нам и две подписи его брата – Пабло бен Хуана бен Томе бен Яхья бен Пелайо (1213–1217 гг.). По свидетельским подписям известны представители трех поколений семьи бен Вайд – Соломон бен Али бен Вайд (11 документов за 1156–1197 гг.), Хир бен Соломон бен Али бен Вайд (8 документов за 1186–1214 гг.), Соломон бен Эстебан бен Соломон бен Али бен Вайд (5 документов за 1214–1226 гг.). Первый из них был алькальдом-альгвасилом в 1194 г. Но чаще других встречаются подписи Фелиса бен Яхья бен Абдаллаха, занимавшего должность алькальда между 1249 и 1254 г., – в 58 документах с 1202 по 1243 г. Под всеми документами фигурируют его арабоязычные подписи, за исключением одного. В 1229 г. он подписал одну сделку по купле-продаже на латыни: “Feliz ben Yahya ben Abdallah”. Все подписи он ставил собственноручно.

В этой статье мне хотелось обратить особое внимание на существование целой группы людей, фактически принадлежавших к элите, управлявшей Толедо, которые, скорее всего, настолько часто соприкасались с арабским и романсе одновременно, что владели этими языками не хуже переводчиков ученых трактатов. И именно среди тех и других билингвизм, пусть и в форме письменной речи, сохранился дольше, чем в других социальных группах.

Итак, мы видим, что тексты, отличающиеся значительной формализацией, такие, например, как частноправовые акты, могут дать подчас уникальную информацию о сфере устного. Частноправовой акт фиксирует ряд обстоятельств повседневной практики и отражает ту стратегию воздействия на эти обстоятельства, которую выбирают составители. Эти функции определяют специфику языковых

средств, используемых при составлении документа. В языке грамот должны оптимальным образом сочетаться элементы формальные, мало изменяемые, что связано с механизмом признания юридической силы текста, и элементы “живого” языка, понятного хотя бы некоторым участникам процесса составления документа, а также тем, у кого в будущем может возникнуть необходимость ознакомиться с его содержанием. Изменение этого соотношения, как я попыталась показать, может рассматриваться с точки зрения изменения сфер использования языка в целом: в нашем случае – это полное исчезновение устной формы арабского языка в Толедо.

- <sup>1</sup> Мосарабы – от араб. مستعرب – арабизированный. Так принято называть всех христиан Пиренейского полуострова, проживавших на территориях, подвластных мусульманам.
- <sup>2</sup> *Izquierdo Benito R.* Los judíos de Toledo en el contexto de la ciudad // *Espacio, tiempo y forma. Serie III: Historia medieval.* 1993. N 6. P. 80–83.
- <sup>3</sup> *Ferrando I.* El dialecto andalusí de la Marca Media: Los documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII. Zaragoza, 1995.
- <sup>4</sup> *Ferrando I.* The Arabic language among the Mozarabs of Toledo during 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries // *Arabic as a Minority Language.* N.Y.; B., 2000. P. 45.
- <sup>5</sup> *Wasserstein D.* The language situation in al-Andalus // *Studies in Muwashshah and Kharja* / Ed. A. Jones, R. Hitchcock. Oxford, 1991. P. 1–15.
- <sup>6</sup> В настоящее время их большая часть находится в Archivo Histórico Nacional. Опубликованы А. Гонсалесом Паленсией: *González Palencia A.* Los mozárabes de Toledo en los siglos XII–XIII. Madrid, 1928–1930. Vol. 1–4. Подробнее см. примеч. 20.
- <sup>7</sup> Замок расположен на берегу Тахо к северо-востоку от Толедо.
- <sup>8</sup> *Menéndez Pidal R.* Documentos lingüísticos de España. Madrid, 1966. I. Doc. 278.
- <sup>9</sup> “Письмо аль-Кути” (40-е годы XII в.; изд.: Al-Khazraji Ahmad ibn ‘Abd al-Shamad. Maqami’ al-sulban. Tunis, 1975), анонимный “Tathlith al-wahdaniyah” (XII в.), возможно, также “Liber denudationis” (изд.: *Burman Th.* Religious polemic and the intellectual history of the mozarabs, с. 1050–1200. N.Y., 1994. P. 216–385).
- <sup>10</sup> *D’Alverny M.-Th.* Deux traductions latines du Coran au Moyen Age // *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age.* 1947–1948. Vol. 22–23. P. 69–131.
- <sup>11</sup> *Burman Th.* Op. cit. P. 208–209.
- <sup>12</sup> *Koningsvel P. van.* The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library. A Contribution to the study of mozarabic manuscripts and literature. Leiden, 1976.
- <sup>13</sup> *Burman Th.* Op. cit. P. 194–196.
- <sup>14</sup> *D’Alverny M.-Th.* La connaissance de l’Islam en Occident du IX<sup>e</sup> au milieu du XII<sup>e</sup> siècle // *L’occidente e l’Islam nell’alto medioevo.* Spoleto, 1965. Vol. 2. P. 577–602.
- <sup>15</sup> Подробнее историю Марка из Толедо см.: *D’Alverny M.-Th.* Marc de Tolède // *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo.* Toledo, 1985. Vol. 3. P. 25–59.
- <sup>16</sup> *González González J.* Repoblación de Castilla la Nueva: 2 vols. Madrid, 1975. Vol. 1. P. 70–73.
- <sup>17</sup> *Peñarroja Torrejon L.* Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia. Madrid, 1993. P. 217–231.

- <sup>18</sup> См.: *Cepeda Adan J.* Repoblación en la zona del Tajo // *Estudios y Documentos. Cuadernos de Historia Medieval.* Valladolid, 1955. P. 10–25. Текст документа – p. 24–25.
- <sup>19</sup> Первым выделил эти документы в отдельную группу А.М. Буррьель, трудившийся в 30-х годах XVIII в. над описанием и каталогизацией архива собора. Некоторые результаты своих изысканий он опубликовал: *Burriel A.M.* Informe de la Imperial Ciudad de Toledo al Real y Supremo Consejo de Castilla sobre igualación pesos y medidas en todos los Reynos y Señoríos de Su Mag., según las leyes. Madrid, 1758. Здесь впервые было высказано суждение о мосарабском происхождении арабязычных документов, поддержанное и развитое почти столетием позже Ф.Х. Симонетом в его обширной “Истории мосарабов Испании” (*Simonet F.J.* Historia de los mozárabes de España: 4 vols. Madrid, 1897–1903).
- <sup>20</sup> *González Palencia A.* Los mozárabes de Toledo en los siglos XII–XIII. Madrid, 1926–1930. Vol. 1–4. Первые три тома, опубликованные соответственно в 1926, 1928 и 1929 г., содержат публикацию текстов грамот с изложением их содержания на испанском, в четвертом томе – “Volumen preliminar”, опубликованном в 1930 г., – представлены некоторые наблюдения А. Гонсалеса Паленсии, которые, по его собственному признанию, носят предварительный характер и далеко не исчерпывают всех проблем, которые могут быть исследованы на материале этих документов. Далее ссылки на это издание: GP, номер тома, номер документа.
- <sup>21</sup> *Pastor de Togneri R.* Problemes d’assimilation d’une minorité: les mozarabes de Tolède de 1085 a la fin du XIII siècle // *Annales.* 1970. Vol. 25; *Eadem.* Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo. Siglos XI–XIII. Barcelona, 1985.
- <sup>22</sup> GP, III, 1127 (a. 1201)
- <sup>23</sup> GP, III, 1132–1151.
- <sup>24</sup> *Hernández F.J.* Language and cultural identity: mozarabes of Toledo // *Miscellanea D. Maffei dicata. Historia. Jus. Studium.* 1995. Vol. 1. P. 72–73.
- <sup>25</sup> Иногда к ней прибавляются другие фразы: “Ему единственному слава”, “На него возлагаю мою надежду”, “В единого Бога верую” и т.п. См.: *González Palencia A.* Volumen preliminar. GP, IV, 43. P. 43.
- <sup>26</sup> См. подробнее: *López Ortiz J.* Algunos capítulos del formulario notarial de Abensalmún de Granada. P. 319–375.
- <sup>27</sup> *Mugit al-Tulaytuli.* المقنع في علم الشروط. Madrid, 1994.
- <sup>28</sup> *Ferrando I.* Op. cit. P. 12, 41, 58, 68 etc.
- <sup>29</sup> GP, III, 962 (a. 1276), 964 (a. 1289), 1010 (a. 1185), 1014 (a. 1161), 1018 (a. 1180), 1020 (a. 1192), 1025 (a. 1212), 1030 (a. 1266), 1034 (a. 1281); IV 1175 (a. 1285). Первые два документа из перечисленных представляют собой записи судебных решений, в которых интересующая нас лексика встречается там, где передается содержание завещаний и брачных контрактов.
- <sup>30</sup> GP, III, 1014 (a. 1161).
- <sup>31</sup> GP, III, 984 (a. 1217).
- <sup>32</sup> GP, III, 958 (a. 1262).
- <sup>33</sup> GP, III, 1098 (a. 1169).
- <sup>34</sup> GP, I, 267 (a. 1196), 268 (a. 1196), 274 (a. 1197) и др.
- <sup>35</sup> GP, III, 1100 (a. 1193).
- <sup>36</sup> *Menéndez Pidal R.* Documentos lingüísticos de España. Madrid, 1966. T. I. P. 349.
- <sup>37</sup> *Bono J.* Historia del derecho notarial español. Madrid, 1979. T. I: La Edad Media, 1. P. 21, 110.

<sup>38</sup> Ibid. P. 112–113, 148–150.

<sup>39</sup> Очень важным подтверждением этого развития, на мой взгляд, следует считать появление в 1254 г. (GP, II, 591) слова нотариий ( *نطاري* ). До сих пор функции человека, оформлявшего документ, вполне описывались словом “писец” ( *كاتب* ).

<sup>40</sup> Во второй половине XIII в. впервые встречаются названия должности – “писец на романсе” ( *كاتب العجمي* ) (a. 1283), “писец на арабском” ( *كاتب العربي* ) (a. 1294) – красноречивые свидетельства своеобразного разделения труда среди писцов, которое, если и существовало прежде, то не проявлялось так четко.

<sup>41</sup> GP, I, 20 (a. 1134) – Micael iben Geli; 31 (a. 1144) – Giza iben Abib Braxur; 43 (a. 1152) – Dona filia Gabelgeziz; 49 (a. 1156) – Ioan iben Gubdirrehmen; II, 496 (a. 1229) – Feliz ben Yahya ben Abdallah; 503 (a. 1231) – Sibib iben Micael.

<sup>42</sup> الاسم العجمي هو دون متاوش المذكور

<sup>43</sup> GP, II, 411 (a. 1214): دون متاوش بن دون يليان بن بهلول

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В процессе исследования взаимодействия между устной и письменной традициями в Средние века и раннее Новое время мы столкнулись с важными методологическими проблемами. Одна из них заключалась в том, чтобы выделить элементы устной традиции в письменных текстах. В ряде случаев мы сумели отчленить устные свидетельства от письменных и разработали методологию анализа признаков устности. Как показала С. Менаше, уже в самих исторических памятниках встречаются описания устной традиции, на что могут указывать такие термины, как *fertur*, *vulgabatur*, *accipere auribus* и др. О ее присутствии могут свидетельствовать и такие признаки, как обращение автора к аудитории, стилистические приемы – аналепс, пролепс, а также употребление прямой речи и настоящего времени. Выяснилось, что устные свидетельства не менее содержательны, чем письменные – они не только отражают стереотипы, но и представляют собой важный пласт исторической действительности.

Наши исследования позволили, с одной стороны, выявить целый ряд сфер пересечения устной и письменной традиций, а с другой – показать, что степень расхождения обеих традиций могла быть очень значительной. Например, как выясняет М.И. Василенко, классический письменный арабский язык, сформировавшийся в Средние века, до сих пор остается языком высокой литературы и официальной культуры, в то время как местные диалекты, имеющие в основном устное бытование, и сегодня непонятны знающему лишь литературный язык человеку. В то же время обе традиции органически сосуществуют и влияют друг на друга, и областью их пересечения могут быть и юриспруденция, и историография, а чаще всего такой сферой взаимодействия устной и письменной традиций становится поэзия.

Изученные М.-К. Вароль тексты – раввинистические *exempla*, пословицы и *sortes* – также находятся в некоей области пересечения устной и письменной традиций. Этот жанр учительско-церковной литературы, предназначенной для проповеди, передавался как изустно, так и письменно, и оказывается, что даже современные жанры устной традиции – пословицы и поговорки – опосредованно связаны с формами средневековой письменной традиции.

Примечательно, что при фиксации устных форм в письменной традиции с ними могут произойти существенные изменения. Как показал А.Л. Топорков, изучавший такой важный жанр устной традиции, как вербальная магия, письменная фиксация заговоров приводила к изменению способа их функционирования – так заговоры превращались в амулеты. Однако при этом они не утрачивали своей магической функции. В этом проявилось особое отношение

устной культуры к записанному слову, которое рассматривалось скорее как сакральный предмет, важное магическое средство. Как обнаружил А.Л. Топорков, заговоры часто оказывались на пересечении устной и письменной культур – они записывались и становились продуктом письменной традиции (при этом грани между заговорами и молитвами часто стирались), в итоге ими пользовались как верхи, так и низы общества, как грамотные, так и неграмотные, как клирики, так и миряне.

Отчасти нам удалось преодолеть и скепсис исследователей в отношении целесообразности изучения устной традиции, которая в значительной степени утрачена. Как выяснил М.И. Василенко, устная поэзия в Аравии была удобным и надежным способом хранения и передачи информации. В еврейско-испанском мире эта традиция достаточно рано фиксировалась в письменных текстах и передавалась при посредстве обеих традиций. Устная традиция опиралась на память, и для ее передачи были весьма важны мнемонические и другие приемы. М.-К. Вароль показывает, что даже сегодня ситуация повседневной жизни может породить либо уже существующий *exemplum* и пословицу, либо создание новой пословицы и *exemplum* по строгим канонам жанра. Собранные С.И. Лучицкой сведения свидетельствуют о том, что фрагменты письменной традиции могли передаваться изустно – в результате публичной декламации и запоминания наизусть произведения, которое многократно прослушивалось. Как подтверждается на материале ряда исследований, в средневековом мире, как и в других традиционных обществах, ценный для культуры текст должен был быть известен наизусть и таким образом сохранялся в устной форме. Итак, выясняется, что устная традиция вопреки существующему скептическому взгляду сохраняется и транслируется, и слова Григория Великого “*Quod loquimur transit, quod scribimus permanet*” оказываются справедливыми лишь отчасти.

Наши исследования также показали, насколько тесно переплетались устная традиция и магия. А.Л. Топорков проследил, каким образом начальный стих “Евангелия от Иоанна” превращался в объект ритуальной манипуляции, как в этом магическом ритуале скрестились рукописные и устные, церковные и фольклорные традиции. А.А. Котомина на материале известного произведения французской литературы – “Евангелия от Прях” – проанализировала комплекс поверий и практик, распространенных в Средние века и раннее Новое время в Северной Франции и Пикардии, и выявила степень распространенности магического знания в позднесредневековом обществе.

Изучение взаимодействия устной и письменной традиций привело нас к исследованию интертекстуальности, способов включения устных свидетельств, словесных формул в письменные тексты. Так,



М.-К. Вароль проанализировала интертекстуальные связи между текстами об Александре (пословицами, *exempla* и другими устными жанрами), выявив систему заимствований в них из устной и письменной традиций. Она изучила глоссированный сборник пословиц, запечатлевших еврейско-испанскую ученую традицию, передававшуюся со времен Средневековья до наших дней. Изучая систему отсылок от одной пословицы к другой, выявляя цитаты, анализируя фрагменты *exempla*, М.-К. Вароль реконструировала систему, которая организует всю совокупность этих связанных между собой устных свидетельств. В свою очередь О.И. Тогоева изучила способы, какими устные высказывания – прямая речь и другие устные формы (пословицы и поговорки) – включаются в тексты судебных допросов, а С.И. Лучицкая восстановила систему заимствований устной традиции – фрагментов *chansons de geste* – в письменных текстах хроник.

Что касается присутствия устной традиции в практиках чтения, то нам удалось наглядно продемонстрировать постулируемый в литературе тезис о том, что чтение вслух было достаточно широко распространено в средневековом обществе и что средневековые тексты нередко передавались изустно и запоминались. А.А. Котомина реконструировала процесс перемещения поверий и пословиц из породившей их среды приверженцев “практического знания” в ученую среду. С ее точки зрения, этот процесс проходил в несколько этапов: вначале поверья и пословицы передавали изустно, затем читали вслух зафиксированные в письменной традиции тексты, а затем их читали про себя. Материалы исследований показывают, что процесс перехода от аудиального чтения к чтению визуальному не был столь прямолинейным и последовательным.

Наконец, участники круглого стола (М.-К. Вароль, Г.А. Попова) уделили внимание проблеме билингвизма и сосуществования разных языков ученой и народной культур. Как выяснилось, латынь и другие языки ученых традиций (арабский, иврит) не связывались жестко с определенными социальными категориями – аристократическими или образованными слоями общества. Письменная традиция также не ограничивалась текстами на языках ученой культуры<sup>1</sup>. В целом билингвизм, присущий средневековому обществу, отнюдь не имел ярко выраженного социального характера.

Все сделанные нами наблюдения укрепляют нас в мысли о том, что устную и письменную традиции невозможно рассматривать как существующие изолированно друг от друга и разведенные по разным полюсам<sup>2</sup>.

Действительно, как мы видели, грани между устной и письменной традициями условны. Так, М.-К. Вароль показала, что жестких границ между словом и текстом не наблюдается: такие формализованные жанры устной традиции, как пословица и *exemplum*, наибо-

лее близки к письменности, но их использование оказывается связанным с повседневной жизнью и целиком зависит от сферы устного слова. Точно так же, как нам удалось показать, нет жесткого противопоставления ученой традиции и народной культуры. Повествовательные жанры, рассматриваемые как “популярные”, вовсе не обязательно адресовались неграмотной аудитории<sup>3</sup>. Книжные тексты переходили в устное бытование и становились частью фольклора, а фольклор при письменной фиксации приобретал черты книжной традиции<sup>4</sup>. Распространение грамотности и вытеснение устных коммуникаций письменными, даже изобретение книгопечатания не привело к тому, что практика коллективного чтения вслух сошла на нет<sup>5</sup>. Исходя из этих наблюдений, можно прийти к выводу, что существующие жесткие оппозиции “устное”/”письменное”, ученая культура/народная культура, *litteratus/illiteratus* и пр. следует пересмотреть. Вообще теории “устное”/”письменное”, видимо<sup>6</sup>, присущ определенный эволюционизм, ибо она разводит по разным полюсам явления, которые в реальной жизни составляли единое неделимое целое.

И, наконец, самое главное: наш скромный опыт изучения взаимодействия устной и письменной традиций показал, что в конечном итоге как литературные и исторические, так и фольклорные памятники невозможно рассматривать абстрактно, как если бы они существовали сами по себе, – вне сферы их создания, использования, распространения и интерпретации.

<sup>1</sup> В этом смысле жесткая вертикаль *litteratus/illiteratus*, выстроенная в исследованиях Банниара и Грундманна, нуждается в уточнении. См.: *Grundmann H. Litteratus–illiteratus. Die Wandlung einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter // Archiv für Kulturgeschichte. 1958. Bd. 40. S. 1–65; Banniard M. Viva Vox. Communication écrite et communication orale du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> ss. en Occident latin. P., 1992.*

<sup>2</sup> Именно на этом тезисе настаивает в своей статье и С. Менаше.

<sup>3</sup> Об этом см. статьи С.И. Лучицкой. М.-К. Вароль.

<sup>4</sup> См. статью А.Л. Топоркова.

<sup>5</sup> В связи с этим можно оспорить выводы П. Сэнгера, придававшего большое значение технологическому фактору – в частности, влиянию книгопечатания на способы чтения. См.: *Saenger P. Silent Reading: the Impact on Late Medieval Script and Society // Viator. Medieval and Renaissance Studies. 1982. Vol. 13. P. 367–415.*

<sup>6</sup> Наиболее последовательно этот взгляд обоснован в работах Дж. Гуди. См. например: *Goody J. The Interface between the Written and the Oral. Cambridge, 1983.*

# СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

---

*Г.В. Бондаренко*

## НІВЕРНО-ROSSICA: “ЗНАНИЕ В ОБЛАКАХ” В ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ И ДРЕВНЕРУССКОЙ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

В этой статье нам хотелось бы уделить внимание одному редкому примеру формульного тематического совпадения в древнеирландской и древнерусской поэтической речи. За последние несколько лет появился ряд исследований, посвященных кельто-славянским изоглоссам и соответствиям в теонимах и мифопоэтическом языке<sup>1</sup>. Мы же обратимся к двум поэтическим фрагментам из древнеирландской и древнерусской литературы, уделяя особое внимание семантике и основам поэтической речи, общим для этих примеров. Представляется возможным попытаться проследить общее индоевропейское происхождение рассматриваемой формулы и тех культурных реалий, которые она отражает.

### ДРЕВНЕИРЛАНДСКИЙ ПОЭТИЧЕСКИЙ ФРАГМЕНТ: “IMMACALLAM IN DRUAD BRAIN OCUS INNA BANFHÁITHO FEBUIL HÓAS LOCH FHEBUIL”

Древнеирландский текст, который мы собираемся обсуждать, – это поэтическая композиция под названием “Immacallam in druid Brain ocus inna banfháitho Febuil hóas Loch Fhebuil” (“Разговор друида Брана и пророчицы Февала над заливом Лох Февуль”, далее: IDB). Критическое издание и перевод поэмы были осуществлены Дж. Карни в 1976 г., новое издание и перевод Дж. Кэри появились сравнительно недавно – в 2002 г. Кэри по-новому интерпретировал многие реалии поэмы и пересмотрел ее датировку. В нашей работе будут использованы оба издания<sup>2</sup>. Диалог состоит из восьми четверостиший, четыре из которых произносит анонимный Бранов друид, а остальные четыре – анонимная Февалова пророчица (banfháith), в то время как они созерцают залив Лох Февуль (совр. Лох Фойл), затопивший древнее королевство Февала, отца Брана. Важно, что функции друидов (druí) и провидцев (fáith) в древнеирландской литературе часто совпадают: и те, и другие занимаются прорицаниями и провидением будущего. Однако ни друид, ни пророчица в нашей поэме не осуществляют сво-

их провидческих функций. Они размышляют о прошлом и сокрытом настоящем, а вовсе не о будущем. IDB дошел до наших дней в двух списках с минимальными разночтениями: MS. 1363 из библиотеки Тринити Колледжа в Дублине (ранее известен как Н.4.22) (XVI в., далее: Н), 48<sup>ab</sup>, и MS. G 7 в Национальной библиотеке Ирландии (XVI – начало XVII в., далее: N), cols. 9–10. Поэма принадлежит к группе текстов из несохранившейся рукописи предположительно VIII в. “*Cín Dromma Snechta*” (“Список со Снежного Холма”), что доказывается фразой “*asin l.c. nisc*” (“из той же книги *hic*”) из рукописи Н. Дж. Карни датировал текст на основании лингвистических данных самое позднее – началом VII в.<sup>3</sup> Дж. Кэри, напротив, считает, что нет лингвистических оснований датировать язык поэмы ранее, чем VIII в., но в то же время он не исключает и возможности датировки VII в.<sup>4</sup> Четверостишие, которое нас интересует, написано с помощью рифмы *deibide*. Друид Брана ассоциируется со знанием или даже с “даром познания” (*fius*): в начале поэмы он называет себя “мужем немалого знания” (*ni ba-se fer fesso bic*) и сокрушается, что потерпел поражение в ученом состязании (с пророчицей?) и не смог поведать королевскую генеалогию королевства Маг Фунншиди, затопленного морем. Затем он вспоминает, как его знание воспаряло к высоким облакам, в то время как его тело оставалось в крепости Дун Брайн, и, наконец, его знание ныряло в чистый колодец, полный сокровищ. Для нас особый интерес представляет второе четверостишие поэмы, приписываемое друиду Брана и посвященное полету его “знания”. Ниже мы приводим чтения из двух рукописей: Н (на основании расшифровки К. Майера и Дж. Карни) и N<sup>5</sup>. Реконструируемый текст основан на издании Карни и Кэри с некоторыми изменениями.

Н (p. 48, col. a)

Anubimmis i dún braín icol isimnuargaim fiadum ne  
naisc tríunu dialuig mofius coard níúl-

N (col. 9)

// *argaimh. fiadhúinib nenaissc*  
A nubimáiss indun broin. icóol issindu  
*tríuna dialluith mufiss co hairdníula*

#### Реконструируемый текст:

A nu mbímmis i nDún Brain  
oc óul isind úargaim,  
fiad doinib<sup>6</sup> **naisc** tríunu  
dia **lluid mo fhius co ardníula**.

Когда мы были в крепости Брана  
И пили холодной зимой,  
Среди людей [мое знание] **связало** сильных мужей,  
Когда **мое знание поднялось к высоким облакам**.

### “СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ”

Интересующий нас древнерусский микротекст – это фрагмент из эпической поэмы конца XII в. “Слово о плъку Игоревѣ”<sup>7</sup>. Единственная рукопись, содержащая текст, была потеряна во время пожара в Москве в 1812 г. Текст “Слова” сохранился в издании 1800 г. и в копии рукописи, выполненной для Екатерины II перед 1793 г. (долгая история рукописной передачи памятника сопоставима с историей рукописной традиции древнеирландской поэмы IDB, которая насчитывает чуть ли не тысячу лет: с начала VII по начало XVII в.). Релевантный фрагмент “Слова” посвящен поэту-сказителю Бояну, который предположительно служил при дворе Игорева отца, Святослава Ярославича. Возможно, он слагал поэзию подобно скандинавским скальдам, в “Слове” же он выступает как архетипический поэт и провидец. Автор обращается к Бояну как к источнику своего вдохновения, как к хранителю традиционного искусства – в той же мере, как древневаллийский бард Анейрин, автор эпической поэмы “Гододдин”, обращается к авторитету Талиесина: “mi na vi Aneirin. ys gŵyr Talyessin... neu cheing ě Odođin” (“Я – и все же не я – Анейрин. Талиесин знает это... пел Гододдин”<sup>8</sup>). Схожая личная экзистенциальная неуверенность, обращенная на свое прошлое существование и на свое прошлое знание, присутствует в самом начале слов друида из IDB: “Imbu messe, imbu mé nad fessed a air-sdine?” (“Был ли я это, был ли я тем, кто не знал поколений его вождей?”)<sup>9</sup>. Поэт не просто думает о теме своей поэзии, его поражает почти магическое состояние, когда он видит себя поющим или знающим/незнающим свою тему<sup>10</sup>. Это свойство поэтической обратимости мы находим также у Вергилия: “Illo Vergilium me tempore” (“Я, в то время, Вергилий”) (Георгики. IV. 563) или в “Ille ego qui quondam” (“Тот я, что однажды”) в предисловии к “Энеиде”. В интересующем нас отрывке из “Слова” речь идет о поэтическом искусстве и идеальном поэте:

О Бояне, соловію стараго времени,  
 абы ты сіа плъкъы ущекоталъ,  
 скача, славію, по мѣслену древу,  
**летая умомъ подь облакы,**  
**свивая** славѣ оба полѣ сего времени,  
 рища въ тропу Трояню  
 чресь поля на горы<sup>11</sup>.

### ЖРЕЦЫ, ПОЭТЫ И ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА, ОПИСЫВАЮЩАЯ ДАР ПОЗНАНИЯ

Как мы попытаемся показать ниже, в двух указанных поэтических отрывках присутствуют примеры поэтической формулы, относящейся к описанию искусства поэзии. Как древнеирландский, так и древнерусский текст привлекали внимание исследователей, которые

сходились в том, что эти поэтические фрагменты описывают особый “шаманский опыт”<sup>12</sup>. Существенно, что оба протагониста в этих поэмах не только поэты: в древнеирландском тексте это *drúí* ‘друид’, а в древнерусском – это *вѣщции*. Довольно сложно определить социальные, культурные и религиозные функции этих институтов в древнекельтских обществах, с одной стороны, и в Древней Руси, с другой. Можно довольно точно сказать, что друиды у древних кельтов выполняли жреческие функции. Схожее положение, вероятно, занимали и друиды в древней языческой Ирландии<sup>13</sup>. В древнеирландской литературе функции поэта и жреца, как во многих индоевропейских обществах, взаимозаменяемы – особенно учитывая тот факт, что в древнеирландских источниках термины *filid* ‘поэты’ и *drúid* ‘друиды’ часто синонимичны и взаимозаменяемы<sup>14</sup>. Нужно подчеркнуть, что четверостишия, приписываемые друиду в поэме, не обязательно основаны на реальном устном друидическом тексте, хотя существование друидов (явно выродившихся как сословие и оттесненных на периферию общества) засвидетельствовано в Ирландии и в VII в.

В Древней Руси *вѣщции* (*вѣщунъ*), судя по всему, не исполнял жреческих функций. Однако древнерусские *вльъсви*<sup>15</sup> обладали жреческими функциями, иногда также связанными с шаманскими ритуалами<sup>16</sup>. В определенной мере как древнеирландский, так и древнерусский фрагмент отражают связь между деятельностью поэта и жреца: оба текста посвящены особой картине мира, его поэтическому восприятию. Период создания наших источников также сближает их в культурно-историческом отношении. VII–VIII вв. для Древней Ирландии и конец XII в. для Древней Руси означают, что эти тексты были созданы примерно спустя два столетия после официального принятия христианства обеими странами, когда влияние дохристианских практик и верований было приблизительно на одном уровне. В то же время интересно, что рассматриваемые поэтические фрагменты содержат уникальную информацию об особых магиико-поэтических практиках и поэтические формулы, описывающие эти практики.

Общая для двух наших текстов поэтическая формула может быть выражена таким образом:

УМ ЛЕТИТ К (ВЫСОКИМ) ОБЛАКАМ И СВЯЗЫВАЕТ/СПЛЕТАЕТ ИХ.

Как древнеирландский, так и древнерусский вариант формулы указывает на один и тот же субъект – “ум, способность к познанию” (*fíus*, *умъ*)<sup>17</sup>. Ирландский текст уделяет особое внимание “знанию”, “познанию”, “откровению”, хотя все эти русские термины в данном случае нуждаются в уточнении, для чего необходимо подробнее рассмотреть древнеирландский термин *fíus*. Он происходит от и.-е. \**ǵh₂id-s-* ‘видение, знание’<sup>18</sup> и соответствует галльск. *uis(s)u-* ‘знание’ < \**uistu-* < \**uid-tu*<sup>19</sup>. Корень \**-id-* присутствует также в др.-в.-нем. *wizzī*

‘Verstand, Wissen’, др.-инд. *vidyā* ‘знание’, и во многих других и.-е. формах. Следует иметь в виду, что русское слово “знание”, которое обычно означает информацию, доступную для соискателей эмпирическим путем (с помощью прочтения, слушания, изучения), не совсем адекватно отражает др.-ирл. *fius*. Этот древнеирландский концепт часто подразумевает эзотерическое, метафизическое восприятие. В средневековой островной кельтской литературе это “знание” дается по вдохновению и с помощью откровения, а не усваивается постепенно<sup>20</sup>. Это “знание” подразумевает постижение всей вселенной в одно мгновение. Именно это “знание” упоминается в древнеирландском гимне “Крик оленя” (*Fáeth fiada*), авторство которого приписывается св. Патрику: “*cech físs arachuiliu corp 7 anmain duini*” (“всякое знание, что развращает (?) тело и душу”)<sup>21</sup>.

Термин *fius* несколько раз упоминается друидом в IDB: он предстает “знающим” персонажем, в то время как в словах пророчицы знание никогда не упоминается. Друид сокрушается о своем поражении в интеллектуальном состязании: он “не знал поколений его вождей” (*nad fessed a aircdíne*). С помощью своеобразной литоты он заявляет, что “не был мужем малого знания, пока не потерпел поражение в состязании” (*ni ba-se fer fesso bic co maidm form ind imbairic*). Дж. Карни предполагал, что “состязание” с пророчицей (*banfháith*) носило характер ученого диспута о генеалогической традиции<sup>22</sup>, практики, распространенной в древнеирландском ученом сообществе (ср. “*Immacallam in dá thuarad*”, “Разговор двух мудрецов”<sup>23</sup>).

После мистического полета *fius* друид погружается в глубокий колодец с сокровищами и женщинами на Срув Брайн, достигая таким образом нижнего мира после полета к пределам мира верхнего. Это визионерское (*fius*) путешествие задает вертикальное деление пространства на три мира: нижний, средний и верхний<sup>24</sup>. В островной кельтской литературе существует несколько упоминаний подобного рода путешествий, но кроме таких примеров в ней редко присутствуют описания вертикального деления пространства. Однако даже в этих примерах речь идет в основном о последовательных превращениях героев в тех или иных животных, жителей верхнего или нижнего мира, когда знание может быть решающим фактором этих превращений, но не играет активной роли само по себе.

Обратимся к древнерусским примерам таких превращений и к фигуре вещего Бояна. В рассмотренном фрагменте из “Слова” мы имеем дело со сходным концептом. Др.-рус. *умъ* имеет ряд значений ‘дар познания, мысль, душа, знание’, слово восходит к общеслав. \**umъ* (<\**umtos*) с тем же суффиксом -*т-*, как в общеслав. \**думъ*, \**šumъ*, ср. лит. *аumiо* ‘ум, мудрость, разум’. Слово образовано от и.-е. корня \**au-* ‘понимать, постигать’, как, например, в лит. *оууже*, рус. *наяву*, возможно, тохарск. В *om-palokoñne* ‘медитация’<sup>25</sup>.

Весь текст “Слова”, так же как наша древнеирландская поэма, изобилует упоминаниями знания, мысли и ментальной силы. В рассматриваемом нами фрагменте речь идет о “мысленом древе” – концепте, уникальном для “Слова”. *Мыслено древо* появляется уже в первых строках “Слова”: оно ассоциируется с Бояном и его “шаманским” полетом. Один из самых известных и комментируемых эпизодов “Слова” повествует о поэтическом искусстве Бояна и его способности к оборотничеству: “Боянъ бо въѣщи, аще кому хотяше ꙗкъснъ творити, то растѣкашется **мъслию** по **древу**, сѣрымъ вѣлкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы”<sup>26</sup>. Следует отметить книжную славянскую форму *древо*, использованную вместо др.-рус. *дерево* (ср. *соловию, славю*).

Фрагмент этот всегда привлекал внимание исследователей в том, что касалось употребления слова “мысль”; одной из предложенных интерпретаций было чтение *мысь*, др.-рус. диал. ‘белка’<sup>27</sup>. Одним из аргументов для этого спорного чтения была отсылка к скандинавскому образу мирового древа Иггдрасила с белкой, снующей вдоль ствола как вестник между мирами. Образ мирового древа здесь уместен, но использование и контексты слова “мысль” в “Слове” и в других древнерусских источниках подтверждает правильность чтения *мыслию*. Во-первых, очевидно, что *мыслено древо* Бояна упоминается дважды: “**мыслию** по **древу**”, “по **мыслену древу**”. В то же время в “Слове” движение мысли упоминается еще три раза:

Не мыслию ти прелетѣти издалеча...

Храбрая мысль носитъ вась умъ на дѣло...

Игорь мыслию поля мѣритъ...<sup>28</sup>

Схожее восприятие “мысли” находим в древнерусском тексте, “Слове Даниила Заточника”, первоначальный вариант которого был создан в тот же период, что и “Слово о полку Игореве”: “Бъхъ мыслию паря, аки орелъ по воздуху”<sup>29</sup>. Как мы видим, “полет мысли” был одним из устойчивых тропов в древнерусской литературе, а орел или соловей в этих текстах играют роль классификаторов верхнего мира, мира вдохновения и откровения. Боян в “Слове” поднимается по дереву в образе птицы, соловья (“скача, славю, по мыслену древу”), а не в образе белки (ср. волхв (?) Богомил, прозванный Соловьем за красноречие, упомянутый у Татищева<sup>30</sup>). Орнитологический символизм в целом характерен для шаманских практик.

В Древней Ирландии друиды и филиды, судя по ряду свидетельств, носили одеяние из птичьих перьев подобно шаманам Северной Евразии и Северной Америки. Более того, друидам приписывалась мистическая способность превращаться в птиц и таким образом избегать смерти. В 655 г. Августин Ирландский пишет, что современные ему друиды (*magi*) утверждали, что их предки (древние друиды)



“летали через века в форме птиц”<sup>31</sup>. Дж. Кэри видит в этом фрагменте свидетельство существования в не до конца христианизированной Ирландии середины VII в. друидической доктрины трансмиграции душ<sup>32</sup>. В то же время наряду с этими доктринальными представлениями и орнитологическим символизмом мы можем усмотреть в приведенном фрагменте отражение представлений поздних (деградировавших?) друидов о могуществе своих предков.

В более позднем средневековом ирландском предании “Осада Друйм Дамгаре” (Forbuis Druim Damhghaire) слепой мунстерский друид Мог Рут носит пестрый головной убор из птичьих перьев с птичьими крыльями и шкуру бурого безрогого быка. Он взлетает в небо и совершает квазишаманский полет (здесь, однако, речь идет о вполне материальном полете, ни “шаманская душа”, ни его “знание” не упоминаются)<sup>33</sup>. В славянских странах подобные одеяния характерны для болгарских сурвакаров, новогодних ряженных, носивших шкуры, коровьи колокольчики, ярко-красные посохи и пестрые головные уборы с развевающимися птичьими крыльями<sup>34</sup>.

Одеяние известного филида VII в. Сенхана Торпеста под названием *tuigen* объясняется в Словаре Кормака, как *tuge éin* ‘солома птиц’, т.е. ‘перья’. Оно представляло собой мантию из белых и пестрых перьев: до пояса из шеек диких уток, а от пояса до ворота – из хохолок<sup>35</sup>. Здесь можно упомянуть и другую орнитологическую особенность древнеирландской литературы: во время своих превращений некоторые герои поднимаются в верхний мир в виде птицы. Наиболее интересны случаи Туана, сына Карелла, и Финтана, сына Бохры, известных хранителей древнего исторического и поэтического знания, которые во время своих превращений принимали формы соответственно ястреба и орла<sup>36</sup>. Образ жреца, ставшего птицей и взмывшего в небо, известен и в Древней Индии<sup>37</sup>. Рассмотренная орнитологическая символика шаманизма позволяет утверждать, что соловей и орел Бояна играют роль “шаманской души” поэта.

Как уже упоминалось, исследователи рассматривали оба наших фрагмента, древнеирландский и древнерусский, как иллюстрацию шаманской практики. Во время шаманского транса душа шамана должна покинуть тело и отправиться в небо или в нижний мир<sup>38</sup>. Одно из значений др.-рус. *умъ* – “душа”. Вероятно, и др.-рус. *умъ*, *мысль*, и др.-ирл. *fius* в этом контексте имеют значение “шаманская душа” (ключевое понятие шаманизма, сохранившееся в ряде индоевропейских языков: см. др.-исл. *hamingja*, *hamr*, *fylgja*; литовск. *laimi-dalia*<sup>39</sup>).

Другой аргумент в пользу шаманского прочтения первого эпизода с участием Бояна в “Слове” – это значение глагола *растѣкатися*: мысль вещаго поэта течет в самом дереве, как его сок. Здесь *мысленно древо* действительно играет роль *arbor mundi*, оси между мирами. Знание и дерево также связаны в термине, маркирующем кельтских

жрецов, друидов. Реконструируемое общекельтск. \*dru-wids ‘знающий дерево’ происходит от и.-е. \*doru/\*deguo- ‘дуб, дерево’ и и.-е. корня \*ǵeid- ‘знать, видеть’. Вполне вероятно, что “дерево” в \*dru-wids – это мировое дерево, пронизывающее и поддерживающее три мира в индоевропейском *imago mundi*, обладающее также свойствами древа познания<sup>40</sup>. Этимология и семантика термина \*dru-wids существенна для нашей кельто-славянской параллели, поскольку древнерусский *вѣщи* Боян, растекаясь мыслью по древу, исполняет ту же функцию “познания древа”, что и кельтский друид. В то же время очевидно, что ученый автор “Слова”, создавая образ “мысленного древа”, осознавал аллюзии с библейским древом познания добра и зла, и даже если образ библейского древа не был основным для автора и аудитории, славянская форма *дрѣво* указывает на церковное и библейское влияние.

“Знание”, или “дар познания”, обоих протагонистов, древнеирландского и древнерусского, взлетает к облакам (в ирландском тексте они названы точнее: *so ardníulu* ‘к высоким, перистым облакам’). Речь идет о некоем промежуточном уровне верхнего мира. Важно, что в мифологическом сознании облака не тождественны небу, которое воспринималось как неподвижный верхний мир богов. Облака отражают более сложный феномен, связанный с человеческой мыслью, с ее спонтанным, а порой хаотическим движением. Облака соответствуют человеческой душе (*anima*) на уровне микрокосма в христианской символике, как ясно показано в одном русском духовном стихе:

Пятая часть [человека], мысли, – от облацев.  
 Как облацы ходют на небеси ветром и ненастьем,  
 Такожда в человеке ходют мысли худые и добрые<sup>41</sup>.

Наша поэтическая формула, связывающая облака и человеческую мысль, вполне оправдана и универсальна. Именно поэтому Г. Башляр называл облака самыми сновидческими “поэтическими объектами”<sup>42</sup>. Неудивительно, что облака имеют существенное значение для поэтического и пророческого вдохновения как в древнеирландской, так и в древнерусской поэме<sup>43</sup>.

Для друида Брана полет его знания начинается в среднем мире смертных, когда он покидает своих спутников в крепости короля Брана. Для целей повествования было важно указать, что воины вместе с друидом (возможно, в присутствии короля Брана, сына Февала) “пили холодной зимой” (*os búl issind úargaim*), видимо, с целью согреться и населиться. Однако у друида была и своя цель: после возлияний начинается шаманский полет его души, тело же друида при этом остается с людьми короля в крепости. Такая специфическая подготовка друида к шаманскому ритуалу находит параллели и

в других шаманских традициях, однако она представляет собой сравнительно новый “легкий путь” погружения в экстаз<sup>44</sup>. Схожая практика описана в предании “Изгнание Десси”, когда Дил, слепой друид королевства Осраге, напивается медом и лишь затем открывает своей дочери тайные предсказания (рукопись “Lebor na hUidre”, 4455–4457). Свидетельства подобных друидических практик соответствуют обобщенному описанию П. Мак Каны: “Провидец вещал в трансе, его инертное и безжизненное тело можно рассматривать как тело пассивного медиума, через которое открывается сокрытое знание”<sup>45</sup>.

Стоит также отметить вариацию значений др.-ирл. *nél*: от основного значения “облако” до “экстаз (sic!), обморок, оцепенение, смерть”. Такой разброс значений связан с тем, что *nél* – это довольно позднее заимствование из бриттского (валлийск. *níwl*, ср.-валлийск. *nífwl*), где это слово в свою очередь происходит от лат. *nūbilus* ‘облако, замешательство, помрачение рассудка’<sup>46</sup>. Сила заклинаний и чар связывается с облаками в средневековой ирландской аллитерационной поэме из предания “Осада Друйм Дамгаре”, авторство которой приписывается друиду Мог Руту: “*Ferim brict a nirt nēl*” (“Я творю заклинание, его сила из облака”)<sup>47</sup>.

Типологическое и функциональное сходство между др.-ирл. *druí* и др.-рус. *вѣщции*, на которое мы указали, может быть дополнено этимологическим аргументом. Мы уже упоминали одну из наиболее общепринятых этимологий общекельтск. \**dru-wids*. Др.-рус. *вѣщции*, вероятно, семантически отражало феномен, близкий к кельтск. \**dru-wids*. *Вѣщции* – причастие настоящего времени от др.-русск. *вѣсти* ‘знать’ (совершенный вид) (< общеслав. \**věditi*), производного от и.-е. основы \**ц(е)id-* ‘знать, видеть, замечать’. Таким образом, *вѣщции*, изначально причастие, происходящее от глагола совершенного вида, обозначало личность, обладающую трансцендентным знанием. Другой знаменитый *вѣщции* древнерусской летописной традиции – великий князь Киевский Олег (ум. ок. 912) скандинавского происхождения (др.-исл. *Helgi* близко по значению др.-рус. *вѣщции*)<sup>48</sup>. Великий князь Всеслав Полоцкий и Киевский (1030–1101) также упоминается как *вѣщции* в “Слове” (*вѣща душа*), когда речь идет о его способности оборачиваться волком.

Вещий Боян назван в “Слове” “Велесовым внуком” (*вѣщей Бояне, Велесовь внуце*). Этот теоним связан с другой кельто-славянской мифопоэтической и лингвистической параллелью, отмеченной еще Р. Якобсоном<sup>49</sup>. Велес – это теоним с двумя составляющими: и.-е. корнем \*(H2)w-el- ‘взгляд, понимание, предвидение, внимание’ и корнем \**esd-os/es-u* ‘существующий, существенный’. Первый корень играет важную роль в кельтской религиозной терминологии: как в теонимах, так и в поэтических терминах. К нему восходят галльск.

uelet- ‘провидец, поэт’<sup>50</sup>; огам. Uelitas (род. п.); др.-ирл. fili, род. п. filid (\*uelēts/\*ueletos), ‘поэт’. Важно отметить, что филиды в Древней Ирландии были официальными хранителями и учителями мифологической и синтетической исторической традиции, в которой сосуществовали и взаимно дополняли друг друга поэзия, прорицание и историческое знание. Термин fili, как мы уже упоминали, часто был синонимичен термину druí ‘друид’. Более того, о др.-ирл. fel (< \*uel) упоминается в словаре О’Даворена: “fel ai 7 seis, unde dicitur felmac .i. mac sesa 7 mac uadh .i. aircetal” (“fel поэтическое вдохновение и смысл, unde dicitur felmac, то есть сын смысла и сын поэтического вдохновения, то есть поэзия”)<sup>51</sup>. Можно привести еще одну любопытную глоссу из древнеирландских законов, раскрывающую смысл термина fel: “aní is feal laisín filid is seis no foircetal isin gnathbérla” (“как поэзия (feal) у филида, так смысл или учение в обычном языке”)<sup>52</sup>. Ученики друида Катбада названы в “Похищении быка из Куальнге” felmaic (“iarmifoacht araile dia fhelmacaib do suidiu”, “он спросил еще раз у своих учеников”)<sup>53</sup>. Термин felmac ‘сын fel’, как замечает Р. Якобсон, соответствует древнерусской формуле *Велесовъ внуче* в “Слове”. В то же время ирландский термин более многозначен, он может обозначать поэзию как таковую, учеников поэтов/друидов и никогда зрелого, ученого поэта, подобного русскому Бояну.

Более того, Волос/Велес в других древнерусских источниках связывается с волхвами и особыми поэтическими/шаманскими обычаями. Согласно довольно поздней “Повести об основании Ярославля”, базирующейся на гораздо более ранних письменных и устных источниках, особый волхв служил идолу Велеса на месте будущего Ярославля, принося жертвы дикими зверями, коровами и людьми на неугасимом огне. Повесть добавляет: “Сей волхв, яко пестун диавола, мудрствуя силою исконного врага, по исходищу воскурения жертвенного разумева и вся тайная, и глагола словеса приключшимся ту человеком, яко словеса сего Волоса”<sup>54</sup>.

Интересно, что др.-русск. *вѣщати* (родств. *вѣщѣи*) относится к словам из некоего оккультного источника, божественного или демонического. Сведения из “Повести об основании Ярославля” подтверждают ассоциации Волоса/Велеса с шамано-поэтической функцией в “Слове”. Упоминание жреческой функции волхвов существенно для нашего сравнения института кельтских друидов и славянских волхвов.

В контексте нашего сравнения терминов felmac и \**Велесовъ внукъ* мы можем также предположить типологическое и генетическое сходство функций др.-ирл. fili и др.-рус. *вѣщѣи*. Формула \**Велесовъ внукъ*, скорее всего, определяла всех “вещих” поэтов и певцов-сказителей (а изначально, вероятно, и жреческое сословие волхвов). Мы уже упоминали этимологическое и семантическое родство

кельтск. \*dru-wids и др.-русск. *вѣщии*, терминов, связанных со знанием и “познанием древа”. Более того, в контексте нашего древнеирландского текста (IDB) я не стал бы говорить о четком различии между *fili* и *druí*.

Обратим также внимание на др.-ирл. *penaisc*, 3 л. ед. ч. претерит от глагола *naiscid* ‘связывает’, который часто употребляется в законах, где его значение явно переносное и связывается с контрактным правом. А.А. Королёв показал связь этого древнеирландского глагола с древнеиндийской формулой *Sóma úpanaddhañ* ‘связанный Сомы’, которая описывает как бога, так и растение сома, готовое к жертвоприношению. Древнеирландский и древнеиндийский глаголы происходят от и.-е. \*uro-nedh-, что может быть интерпретировано как одна из ритуально-юридических изоглосс, общих для кельтских и индоиранских языков<sup>55</sup>.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Важно, что оба поэта в своем шаманском полете связывают или свивают что-то/кого-то. В ирландской поэме аудитория связана знанием друида, “сильные мужи” (воины) связаны и явно не могут двигаться. Судя по всему, знание друида связывает только воинов и не касается других людей в крепости, которые, возможно, названы “свидетелями” (*fiad fiadnuib* или *fiad doinib*[?]). В “Слове” же “славы” прошлого и будущего свиваются поэтом при помощи его дара прорицания. Таким образом, Боян творит судьбы своих патронов-князей и их воинов (притом, что топоним свивания судьбы известен многим культурам, хотя обычно ассоциируется с женскими персонажами). В древнеирландской традиции нам известны “семь дочерей моря”, которые “плетут нити вековых юношей” (*dolbte snáthi macc n-aesmár*)<sup>56</sup>. Интересно, что как друид Брана, так и Боян практикуют свое искусство в присутствии воинов своих суверенов: *tríúnu*, *плѣкы*. Поэтический дар обоих вещей сказителей имел особое значение для их судьбы и благоденствия. *Славы*, свитые Бояном, имеют отношение к победам и подвигам. Друид в IDB явно служит своему патрону, королю Брану, а вещей Боян предстает как придворный поэт и певец древнерусских князей.

Термины, маркирующие поэтическое искусство в индоевропейских языках, часто заимствуются из разнообразной ремесленной лексики. Поэт может “вить”, “шить” или “прясть” поэзию<sup>57</sup>. В древнеирландском языке поэтическое искусство было также связано с глаголом *figid* ‘вить’, как во фразе “*f(a)ig feirb fithir*” (“учитель [поэзии] свил слово”)<sup>58</sup>. С другой стороны, символика связывания, присутствующая в IDB, может быть интерпретирована как вариант широко

известной шаманской практики связывания человеческой души (в особенности души больного или умирающего). Эта практика сходна с магией связывания и уз<sup>59</sup>. Таким образом, предикат Бояна связан скорее с поэтическим ремеслом, а в древнеирландском случае мы имеем дело с более явно выраженным шаманским ритуалом. При этом вариации лексики не отменяют общей для обоих наших примеров архаической (квази)шаманской основы поэтического вдохновения и ремесла.

<sup>1</sup> *Falilejev A.I.* Cambro-Slavica // Zeitschrift für celtische Philologie (далее: ZCP). 1997–1998. Bd. 49–50. S. 198–203; *Idem.* Celto-Slavica // Ibid. 1999. Bd. 51. S. 1–3; *Idem.* Celto-Slavica II // Ibid. 2001. Bd. 52. S. 121–124; *Kalyguine V.P.* Deux correspondences de vocabulaire mythologique entre les langues celtiques et balto-slaves // Ibid. 1997–1998. Bd. 49–50. S. 367–72.

<sup>2</sup> *Carney J.* The earliest Bran material // Latin scripts and letters A.D. 400–900. Festschrift presented to Ludwig Bieler on the occasion of his 70<sup>th</sup> birthday / Ed. J.J. O’Meara and B. Naumann, Leiden, 1976. P. 174–193; *Carey J.* The Lough Foyle Colloquy Texts: *Immacaldam Choluim Chille 7 ind óclaig oc Carraic Eolaing* and *Immacaldam in druad Brain 7 inna banfhátho Febuil ós Loch Fhebuil* // Ériu. 2002. Vol. 52. P. 74–75. См. также издание К. Мейера по рукописи Н.4.22: *Meyer K.* Immacallam in druad Brain ocus inna banfhátho Febuil // ZCP. 1913. Bd. 9. P. 339–340.

<sup>3</sup> *Carney J.* Op. cit. P. 181.

<sup>4</sup> The Lough Foyle Colloquy Texts.

<sup>5</sup> Чтение N основано на расшифровке Дж. Карни и моем чтении электронной копии рукописи (<http://www.isos.dias.ie/english/index.html>).

<sup>6</sup> Дж. Кэри предлагает *fiad fiadnuib* ‘in presence of witnesses’, что соответствует юридическим коннотациям глагольной формы *penaisc* (см. ниже) (*Carey J.* Op. cit. P. 76, 79–80).

<sup>7</sup> Библиотека литературы древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 254.

<sup>8</sup> *Ford P.* The death of Aneirin. // Bulletin of the Board of Celtic Studies. 1987. Vol. 34. P. 42, 49–50; *The Gododdin of Aneirin* / Ed. J.T. Koch. Cardiff, 1997. P. 96–97.

<sup>9</sup> *Carney J.* Op. cit. P. 182.

<sup>10</sup> *Borges J.L.* The Total Library. Non-fiction. 1922–1986. Harmondsworth, 2000. P. 355.

<sup>11</sup> Библиотека литературы древней Руси. Т. 4. С. 254.

<sup>12</sup> *Carney J.* Op. cit. P. 184; *Mac Mathúna S.* Imram Brain. Bran’s Journey to the Land of the Women. Tübingen, 1985. P. 270 (Ш. Мак Махуна сравнивает странствие души друида с экстатическим опытом, известным по преданиям жанра *baili*. Путешествие души друида, описанное в IDB, подразумевает использование оккультного искусства, известного как *fisidecht* [см. Dictionary of the Irish Language. Dublin, 1913–1976, s.v. *fisidecht*]); Энциклопедия “Слова о полку Игореве”. СПб., 1995. Т. 3. С. 295.

<sup>13</sup> Ср. эпизод с жертвоприношением быка в предании “Любовный недуг Кухулина”: *Serglige Con Culainn* / Ed. M. Dillon. Dublin, 1953. P. 9.

<sup>14</sup> *Plummer Ch.* Vitae Sanctorum Hiberniae. Oxford, 1910. Vol. I. P. clxi–xii.

<sup>15</sup> Термин употребляется в славянском переводе Евангелия, когда речь идет о волхвах (др.-греч. *μάγοι*), приносящих дары. В Ирландии в евангельском контексте использовался термин *druif*.

- 16 Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 64.
- 17 Дж. Карни переводит *fius* как ‘faculty of cognition’ (*Carney J.* Op. cit. P. 184).
- 18 *Mann S.E.* An Indo-European comparative dictionary. Hamburg, 1987. P. 1534.
- 19 *Delamarre X.* Dictionnaire de la langue gauloise. P., 2001. P. 268.
- 20 *MacKillop J.* Dictionary of Celtic Mythology. Oxford; N.Y., 1998. P. 254.
- 21 *Thesaurus Palaeohibernicus* / Ed. W. Stokes and J. Strachan. Dublin, 1903. P. 357.55.
- 22 *Carney J.* Op. cit. P. 182. Единственное противоречие здесь заключается в том, что пророчица в поэме не играет роли “знающего” персонажа, ее функции сводятся к созерцанию и памяти.
- 23 The colloquy of the two sages / Ed. W. Stokes // *Revue celtique.* 1905. Vol. 26. P. 4–64.
- 24 О значении и.-е. корня \**(e)id-* ‘видение’ см.: *Калыгин В.П.* Кельтская космология // Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т.А. Михайлова. М., 2002. С. 110, 112.
- 25 *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т. 2. С. 290; *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. Bd. I. P. 78.
- 26 Библиотека литературы древней Руси. Т. 4. С. 254.
- 27 Энциклопедия “Слова о полку Игореве”. Т. 3. С. 295.
- 28 Библиотека литературы древней Руси. Т. 4. С. 262, 266. Аргументацию в пользу чтения *мыслию*, основанную на структуре “Слова”, см.: *Гаспаров Б.М.* Поэтика “Слова о полку Игореве”. М., 2000. С. 546.
- 29 Библиотека литературы древней Руси. Т. 4. С. 276.
- 30 *Татищев В.Н.* Собр. соч. М., 1994. Т. I. С. 112.
- 31 “...Et ridiculosis magorum fabulationibus dicentium in avium substantia majores suos saecula pervolasse, assensus praestare videbimur” (*Augustinus [Hibernicus].* De mirabilibus Sanctae Scripturae // *Patrologiae cursus completus* / Ed. J.-M. Migne. P., 1845. Vol. 35. lib. I, cap. 17).
- 32 *Carey J.* King of Mysteries. Early Irish Religious Writings. Dublin, 2000. P. 12, 58.
- 33 La siège de Druim Damhghaire / Ed. M.-L. Sjostedt // *Revue celtique.* 1926. Vol. 43. P. 110–112, § 117.
- 34 См. рис. 1 в: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 265, 430.
- 35 *Three Irish Glossaries* / Ed. W. Stokes. L., 1862. P. 43 (= *Sanas Cormaic*, 1059, 1231).
- 36 *Carey J.* Sc el Tu in meic Chairill // * riu.* 1984. Vol. 35. P. 101–102; *Anecdota from Irish Manuscripts* / Ed. K. Meyer. Halle; Dublin, 1907. Vol. I. P. 26.
- 37 *Pañcaviṃṣa Br hmaṇa* V. 3, 5; *Eliade M.* Shamanism. L., 1989. P. 404.
- 38 *Eliade M.* Op. cit. P. 24.
- 39 *Sergent B.* Les indo-européens. Histoire, langues, mythes. P., 1995. P. 381.
- 40 *Delamarre X.* Op. cit. P. 126.
- 41 Голубиная книга: Русские духовные стихи XI–XIX вв. М., 1991. С. 220.
- 42 *Bachelard G.* L’air et les songes. P., 1990. P. 212.
- 43 На другой окраине индоевропейского ареала др.-инд. *nabhas* ‘облако’ в индийской и тибетской традиции, видимо, означало также ‘внутреннее пространство головы’, ‘разум’.
- 44 *Eliade M.* Op. cit. P. 401.
- 45 *Mac Cana P.* On the use of the term “reitoiric” // *Celtica.* 1966. Vol. 7. P. 81–82.
- 46 *Vendryes J.* Lexique étymologique de l’irlandais ancien. M.N.O.P. P., Dublin, 1959. P. 8; отсюда “*dororchair Conall a n l*” (“С. упал в обморок”) (*The Death-tales of the Ulster Heroes* / Ed. by K. Meyer. Dublin, 1906 [repr. 1993]. P. 38).

- <sup>47</sup> La siège de Druim Damhghaire... P. 110, § 114.
- <sup>48</sup> “И прозваша Олга – вѣщій: бяху бо людие погани и невѣгласи” (Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева; Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. СПб., 2007. С. 17 [907 г.]).
- <sup>49</sup> *Jacobson R.* The Slavic god Veles and his Indo-European cognates // *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*. Brescia, 1969. Vol. II. P. 588–589.
- <sup>50</sup> Ср. *Veledā*, пророчица, почитавшаяся германцами, согласно Тациту (*Germania*. 8). Этот термин обозначает кельтский социальный институт, заимствованный германцами (граница между германцами и кельтами во времена Тацита была зыбкой) и адаптированный к их фонетике (-t- > -d-) (*Delamarre X.* Op. cit. P. 261).
- <sup>51</sup> *Archiv für celtische Lexikographie* / Ed. W. Stokes and K. Meyer. Halle, 1904. Vol. II. P. 344.
- <sup>52</sup> *Laws of Ancient Ireland*. Dublin; L., 1879. Vol. IV. P. 358. 4.
- <sup>53</sup> *The Táin Bó Cúailnge from the Yellow Book of Lecan*. With variant readings from the *Lebor na Huidre* / Ed. J. Strachan and J.G. O’Keefe (Suppl. to *Ériu*. 1904–1912. Vol. 1–3, 6).
- <sup>54</sup> Цит. по: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Указ. соч. С. 64.
- <sup>55</sup> *Королев А.А.* Древнеирландское *fo’naisc, fonaídm* “связывать, подвязывать” и ведическое *Sóma úpanaddhah* “подвязанный Сомы”: общендоевропейское наследие? // *Язык и культура кельтов: Мат-лы IV коллоквиума*. СПб., 1995. С. 12–13.
- <sup>56</sup> *Carey J.* King of mysteries: Early Irish religious writings. Dublin, 1998. P. 136.
- <sup>57</sup> *Korolev A.A.* The *co-cloth* formula and its possible cultural implications // *Ulidia: Proceedings of the first International Conference on the Ulster cycle of tales* / Ed. by J.P. Mallory and G. Stockman. Belfast, 1994. P. 251; *Wagner H.* Studies in the origins of early Celtic Civilisation. II. Irish fáth, Welsh gwawd, Old Icelandic ódr ‘poetry’, and the Germanic god Wotan/Óðinn // *ZCP*. 1970. Bd. 31. P. 50–51.
- <sup>58</sup> *Amra Choluibh Chille* / Ed. W. Stokes // *Revue celtique*. 1899. Vol. XX, XXI. 52.
- <sup>59</sup> *Eliade M.* Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase. P., 1968. P. 181ff.



## ДРЕВНЕРУССКИЙ “ПОТОК И РАЗГРАБЛЕНИЕ” В СВЕТЕ ГЕРМАНСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ\*

Историкам древнерусского права хорошо известно такое наказание, как “поток и разграбление” (или просто “поток” и “разграбление” как отдельные наказания). Сначала оно упоминается в Пространной редакции Правды Русской (начало XII в.), где фигурирует как мера наказания в трех статьях, соответственно за разбой “безъ всякоя свады” (т.е. убийство в разбое без всякого повода, без ссоры), конокрадство, поджог гумна и двора<sup>1</sup>. Подробнее всего характеризует эту меру статья 7: “Будеть ли сталь на разбой безъ всякоя свады, то за разбоиника люди не платять, но выдать и всего съ женоу и с дѣтми на потока и на разграбление”<sup>2</sup>. “Разграбление” (но без “потока”) появляется в качестве кары для “русина” в договоре Смоленска с Готским берегом 1229 г.<sup>3</sup> и, очевидно, подразумевается в статье 13 “Правосудия митрополичья”, юридического памятника, по-видимому, XV в., где говорится, что “душегубца” (т.е. убийцу) следует “осѣчи... да продати, как стечет(ь), а дом его на грабеж”<sup>4</sup>. Глагол “осѣчи” может значить “избить” или “изувечить”<sup>5</sup>; “продати” – “продать в рабство” или “наложить пеню”, штраф<sup>6</sup>.

С другой стороны, в нарративных памятниках, летописях, также описываются ситуации, в которых те или иные лица подвергаются наказанию, близкому к известному по юридическим источникам “поток и разграблению”. Особенно часто встречаются такого рода описания в новгородских летописях. В качестве примера можно привести очень красноречивое свидетельство Новгородской I летописи под 1230 г.<sup>7</sup> Во время одного из конфликтов в Новгороде посадник Внезд Водовик “възъвари городъ вьсь”, новгородцы “поидоша съ вѣчя, и много дворовъ розграбиша, а Волоса Блуткиница на вѣчи убиша”, причем посадник заявил: “Ты еси мои дворъ хотель зажечи”<sup>8</sup>. Здесь жертвой вечевой расправы и, в частности, “разграбления” противник посадника оказывается по формальному обвинению в уголовном преступлении – поджоге двора, за что, как отмечалось выше, данная кара полагалась и по Пространной Правде<sup>9</sup>.

Очень часто свидетельства об этой каре в летописях появляются в известиях о политической борьбе или “мятежах”. Так, в той же Новгородской I летописи под 1270/71 г.<sup>10</sup> сообщается о “мятеже” в Новгороде, целью которого было изгнание князя Ярослава Ярославича. Однако этот “мятеж” носил своеобразный правовой характер. Решившие прогнать князя новгородцы “съзвониша вѣче на Ярослав-

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ, проект № 08-01-00440а, и фонда Герды Хенкель (Gerda Henkel Stiftung).

ли дворѣ”, т.е. созвали вече, ударив в колокол, на его традиционном месте – Ярославовом дворище на Торговой стороне, рядом с Никольским собором. На вече был убит некий Иванко, очевидно, сторонник князя; другие его сторонники (тысяцкий Ратибор, Гаврило Кьяинов и др.) на следующее утро бежали на Городище, где находилась княжеская резиденция. Тогда новгородцы “взяша дома ихъ на разграбление и хоромы рознесоша; а къ князю послаша на Городище, исписавше на грамоту всю вину его...”<sup>11</sup> (далее излагается содержание обвинений). Ясно, что новгородцы не просто занялись погромами, грабежами и убийствами, а в соответствии с решением веча карали лиц, признанных ответственными за преступления князя. Эти обвинения были сформулированы в грамоте, отправленной Ярославу.

Что же такое “поток и разграбление”? В XIX – начале XX в. русские ученые, особенно специалисты по истории права, задумывались об этом. Однако в их объяснениях почти всегда обнаруживается некоторая неопределенность. Так, М.Ф. Владимирский-Буданов писал, что “потоком называется лишение личных прав, а разграблением – прав имущественных; и то, и другое составляет одно наказание, а не два вида наказаний”. Ученый полагал, что “первоначально поток и разграбление имели неопределенное значение: с лишением прав и его семьей можно было сделать что угодно”, и даже что из этой формы наказания выросли “все виды уголовных кар”, такие как изгнание и ссылка, болезненные и членовредительские наказания, смертная казнь. М.Ф. Владимирский-Буданов обратил внимание и на летописные сообщения, которые одни только могут дать конкретную информацию о том, что собой реально представлял “поток и разграбление”<sup>12</sup>.

В.И. Сергеевич совершенно справедливо заметил, что “на основании текста Правды (Русской. – П.Л.) это наказание является мало понятным”. Добавлю, что это же относится и к другим цитировавшимся выше юридическим памятникам. Однако попытку выхода из ситуации, предложенную ученым, следует признать неудачной. Он полагал, что “поток и разграбление” – это для Руси “новый вид наказания, возникший под влиянием Византии”. Аргументом для В.И. Сергеевича служили славянские переводы византийских сборников светского законодательства, из сличения которых с оригиналом “оказывается, что там, где в оригинале говорится о конфискации и ссылке, для чего употреблялось выражение “publicatis bonis relegantur”, в русском переводе стоит: “розграблены бывше да изженутся”»<sup>13</sup>. Чешский ученый Карел Кадлец в статье, посвященной южнославянскому аналогу “потока и разграбления” – “rogob – rásar”, обратил внимание на то, что В.И. Сергеевич использовал для разъяснения смысла древнерусского выражения не греческий оригинал византийских правовых источников, а латинский их перевод.

Как показал К. Кадлец, выражению “да поточени будуть” славянского текста в оригинале соответствовало слово ἔξορίζονται, а “ограблен будеть” – δημεύεται (соответственно, от глаголов ἔξορίζω и δημεύω: “изгонять”, “ссылать” и “захватывать в общественную собственность”, “конфисковывать”<sup>14</sup>). При этом К. Кадлец не согласен и с главным тезисом русского ученого; по его словам, тот “должен был обратить внимание в особенности на германское право и на право славянских народов, и тогда бы он пришел к другому мнению”. Сопоставление показывает, по его мнению, что “так же, как южные славяне не заимствовали институт так называемых porob’a и gásar’a у византийцев, так не заимствовали его и русские”<sup>15</sup>.

Однако ошибка В.И. Сергеевича состояла не только в том, что он ограничился исключительно русскими и исключительно юридическими источниками, но и в том, что он исходил из внешней, формально-юридической стороны “потока и разграбления”, рассматривая его с точки зрения современных ему правовых понятий (“конфискация имущества”, “лишение свободы”). Уязвимость такой позиции и, по сути дела, формально-юридического подхода в целом верно подметил современный польский историк Анджей Поппе. В короткой, но содержательной статье он охарактеризовал сущность древнерусского “потока и разграбления” и причины его аморфности. По словам исследователя, это “соединенное наказание, исполнявшееся по отношению к личности и имуществу виновного”. А. Поппе не ограничивается Пространной Правдой и обращает внимание на летописные сообщения, “которые позволяют сделать вывод, что этой каре подлежали также за преступления *политического характера* (курсив мой. – П.Л.)”. Истоки этого наказания А. Поппе относит к догосударственной эпохе, «когда община исключала преступника из своего коллектива, вплоть до физического устранения, уничтожая и “разграбляя” его имущество». Государство восприняло название этой кары, изменив ее по существу: имущество теперь конфисковывалось “в пользу княжеской казны”<sup>16</sup>. Еще раньше сопоставление древнерусского “потока” с похожими западно- и южнославянскими средневековыми наказаниями предпринял чешский исследователь Владимир Прохазка и пришел к выводу о том, что «объем и форма кары (“потока и разграбления” и его аналогов. – П.Л.) не обнаруживает во всей Европе существенных различий», хотя составы преступлений, за которые она полагалась в славянских обществах, “не столь разнообразны, как в остальном европейском праве”<sup>17</sup>.

Несмотря на то что выводы старой русской историографии и ученых других славянских стран в значительной степени представляются обоснованными, на многие и притом важнейшие вопросы ответы так и не были даны. Прежде всего, на русском материале не решаются вопросы о *сущности* наказания (почему соединяется ссылка

и разграбление имущества; почему в летописях часто упоминается не только разграбление, но и разрушение или сожжение домов, а главное – что это вообще за кара?) и о его *происхождении*. Разные историки выдвигали различные предположения на этот счет, иногда очень тонкие, но они остаются догадками, так как, не покидая русскую почву, разрешить эти проблемы невозможно в принципе: здесь мы имеем дело с правовым институтом в его уже развитой форме.

В советское время самому “поток и разграблению” внимания практически не уделяли, а соответствующие сообщения в летописях рассматривали в основном как акты классовой борьбы<sup>18</sup>. Исключением, однако, стала так называемая “школа Фроянова”. Ее основатель ленинградский историк И.Я. Фроянов в 1970–1980-е годы в рамках своей критики официальной советской концепции раннефеодального государства вернулся к некоторым позициям старой русской историографии, синтезируя их с отдельными “неклассическими” марксистскими концепциями (вроде идей о “дофеодальном периоде”, “общинности без первобытности” и проч.). Логичным следствием было и обращение к традиционной проблематике историко-юридических исследований XIX – начала XX в.: община, вече, “народное ополчение”... Естественно, рано или поздно дело должно было прийти и до “потока и разграбления”. Если в работах самого И.Я. Фроянова эта тема затрагивается лишь эпизодически<sup>19</sup>, то для его молодого последователя С.Б. Чебаненко она – в центре внимания. У С.Б. Чебаненко нет никаких сомнений в том, что “поток и разграбление” «является разновидностью остракизма, “*лишения мира*”, явления, общего для всех народов (выделено мной. – П.Л.)»<sup>20</sup>. На каком основании делаются такие выводы? В древнерусских источниках такие понятия, как “остракизм” или “лишение мира”, отсутствуют. Сопоставление с древнерусской карой греческой процедуры остракизма представляется совершенно искусственным. Ни по форме, ни по содержанию они не имели почти ничего общего. Что касается “лишения мира”, то тут дело обстоит сложнее. Сам С.Б. Чебаненко в связи с этой концепцией ссылается на русского правоведа начала XX в. И.И. Малиновского и советского этнографа М.О. Косвена, что выглядит некоторым курьезом, поскольку они не только ни в коей мере не были ее авторами, но даже сколько-нибудь подробно ее не обосновывали.

На самом деле, концепция “лишения мира” восходит к теории классической немецкой историографии XIX – начала XX в. о *primäre Friedlosigkeit*, в рамках которой существовала мощная традиция изучения таких германских правовых традиций, как *Friedlosigkeit* (“лишение мира” или “объявление вне закона”), *Fronung* (конфискация имущества лица, объявленного вне закона), *Wüstung* (уничтожение имущества преступника в качестве наказания), *Acht* (объявление вне

закона, опала и как следствие – изгнание). Сторонники этой теории, яркие представители классической немецкой Verfassungsgeschichte, такие как Вильхельм Эдуард Вильда, Карл фон Амира, Георг Вайтц, Хайнрих Бруннер и др., стремились показать, что Acht и Wüstung (условно говоря, “поток и разграбление”) суть проявления состояния Friedlosigkeit (“лишения мира”), которое, в свою очередь, основывается на представлении о сакральном “всеобщем мире”. Его нарушение (Friedensbruch) в результате совершенного индивидом преступления вело к исключению последнего из “союза мира” (т.е. из той или иной германской общности) (Friedlosigkeit) и к преследованию со стороны коллектива (указанные выше формы репрессий). Что касается мер в отношении имущества преступника, то, как отмечает автор классической работы о средневековом немецком уголовном праве Рудольф Хис, “лишение мира действовало как в отношении личности, так и в отношении имущества; преступник, как это говорится в северогерманских источниках, становился exlex ipse et omnia bona sua, вне закона в отношении тела и имущества”<sup>21</sup>. Александр Коулин, немецкий правовед, занимавшийся именно имущественным аспектом Friedlosigkeit, даже называл эти меры “имущественно-правовым лишением мира” – vermögensrechtliche Friedlosigkeit (в отличие от “лично-правового” – personenrechtliche Friedlosigkeit), которое, в свою очередь, выступало в двух видах: конфискация имущества (Fronung) или его уничтожение (Wüstung)<sup>22</sup>. При этом типичным объектом уничтожения был дом преступника. Разрушение дома символизировало, да и фактически означало устранение осужденного из пределов той общности, к которой он принадлежал. Довольно разработанную, насыщенную разнообразными ритуалами процедуру объявления вне закона ученые обнаруживали в древнеисландском праве и правовых традициях, отразившихся в сагах<sup>23</sup>. Представление о том, что древняя Скандинавия являлась своего рода контейнером, где вплоть до очень позднего времени сохранялись в неприкосновенности германские древности, способствовало активному привлечению древнесеверных данных к построению модели архаического “лишения мира” (primäre Friedlosigkeit)<sup>24</sup>. Из этой теории исходили и ученые славянских стран, искавшие и с успехом находившие аналоги соответствующих германских явлений в славянских юридических памятниках (К. Кадлец, В. Прохазка, М.Ф. Владимирский-Буданов и др.). Очень четко об этом писал чешский историк права Вацлав Ванечек: “Понятие Friedlosigkeit знали славянские правовые системы, хотя и не имели для него отдельного названия. Знали они также и оба последствия этой Friedlosigkeit, или лишения правовой защиты. Поток и разграбление русского права и roĝob-rásar в южнославянском праве представляют собой реальную и терминологически полную аналогию германской Wüstung”<sup>25</sup>.

Казалось бы, ответ найден, и германскую *Friedlosigkeit* надо просто экстраполировать на восточнославянскую почву, а “поток” и “разграбление” по схеме немецкой историографии объявить конкретными проявлениями “лишения мира”. Однако, как выясняется, главная опора самой теории о *primäre Friedlosigkeit* – германские материалы – может быть поставлена под сомнение, во всяком случае однозначного ответа на вопрос о происхождении этого типа наказаний они не дают. В рамках классической концепции считалось, что эта кара восходит к чрезвычайно ранней эпохе и может быть обнаружена уже у древних германцев. К. фон Амира формулирует этот тезис так: “Нарушителя мира должно было постичь... лишение мира [*Friedlosigkeit*]... Этот вывод со всей строгостью делает древнегерманское уголовное право”<sup>26</sup>.

Уже в 1930-е годы относительно теории о “мире” как основе правового порядка у древних германцев высказывался определенный скептицизм, в частности, на основании того, что она основывалась главным образом на источниках значительно более поздних, чем древнегерманская эпоха<sup>27</sup>. Однако по-настоящему развернутой и подробной критике эта концепция подверглась в 1970-е годы, когда против нее выступил немецкий историк-юрист Эккехард Кауфманн. Он полемизировал с Х. Бруннером и другими сторонниками традиционной концепции на том основании, что они, опираясь на данные немецких, англосаксонских и скандинавских источников, сконструировали некую общую модель германского “народного мира” (*Volksfrieden*), нарушив который преступник автоматически оказывался вне закона и подвергался местной общностью соответствующим репрессиям: изгнанию и лишению имущества. Опиралась эта модель, главным образом, на источники, записанные в эпоху высокого Средневековья (“Саксонское зеркало”, скандинавские саги), тогда как ранние тексты (в том числе знаменитая “Германия” Тацита) никаких данных ни о “народном мире”, ни об объявлении вне закона не содержат.

В качестве единственного конкретного раннего упоминания “лишения мира” и вытекавшей из него *Wüstung* обычно признавались юридические нормы, содержащиеся в Саксонском капитулярии Карла Великого 797 г.<sup>28</sup> В его 8 титуле говорится о наказании человека, не подчиняющегося судебному приговору: “...пусть, созвав общее собрание, соберутся вместе сами жители округа, и если единодушно согласятся – пусть подожгут его (дом и двор. – П.Л.) для его усмирения; тогда пусть это будет сделано согласно общему постановлению этого собрания, согласно их древнему праву (*secundum eorum ewa*)...”<sup>29</sup> (любопытно, между прочим, что сама процедура назначения и реализации наказания, согласно “Саксонскому капитулярию”, очень близка к русской, как мы ее знаем по Правде Русской и другим юри-

дическим памятникам). В 10 титуле Капитулярия идет речь уже о наказании, также чрезвычайно близком к древнерусскому “потоку” как изгнанию: “О преступниках, которые, согласно древнему праву саксов (*secundum ewa Saxorum*), должны подвергнуться смертной казни, все постановили, чтобы какой бы из них ни искал бы убежища у королевской власти или бы находился под его [короля] властью, пусть он будет выдан им [т.е. саксам] для убийства, или с их согласия, пусть он [король] имеет право этого преступника с женой, семьей и всем его имуществом выслать за пределы родины и поселить или на окраине, там, где он [король] пожелает, пусть они [саксы] считают его как бы мертвым (*habeant ipsum quasi mortuum*)”<sup>30</sup>. Э. Кауфманн отвергает традиционную точку зрения о том, что в Капитулярии *implicite* подразумевается состояние *Friedlosigkeit*, по следующим основаниям: в самом источнике ни о *Friedlosigkeit*, ни о чем-либо подобном не говорится; нет в нем и никаких данных о том, что уничтожение имущества преступника “якобы является актом, восходящим к глубокой древности, который, первоначально основываясь на сакральных представлениях, должен был искоренить память об объявленном вне закона”<sup>31</sup>. Постановления “варварских прав” о расправе с преступником, пойманым с поличным, которые часто сторонниками классической концепции признавались свидетельствами о *Friedlosigkeit*, Э. Кауфманн отвергает с еще большей уверенностью по двум причинам. Во-первых, в них «нигде – будь то прямо или косвенно – не говорится о том, что преступник оказывается “вне закона”» (нет характерных для более позднего времени констатаций того, что кто-либо является *exlex* или *utlagh*). Во-вторых, эти свидетельства не дают оснований для суждения о преследовании виновного со стороны коллектива, “так как не каждый может убить преступника, пойманного с поличным, но только тот, кто был непосредственно затронут преступлением”. Ученый обращает внимание также на чрезвычайную близость трактовки преступления, виновный в котором пойман с поличным, в германских “варварских правдах” и римском праве, что заставляет, по его мнению, если и не предполагать прямое заимствование, то, во всяком случае, сомневаться в необходимости понятия *Friedlosigkeit* для объяснения права немедленной расправы с таким преступником; ведь, по несколько ироничному замечанию Э. Кауфманна, “еще никому не приходила в голову мысль говорить о римской *Friedlosigkeit*”<sup>32</sup>.

Автор новейшего обзора по истории *Wüstung* – аналога русского “разграбления” в немецком праве – последователь Кауфманна Лоренц Лаубенбергер решительно высказывается и против “защищавшейся в старой историографии точки зрения о том, что средневековая *W[üstung]* якобы была практиковавшимся с германской первобытности административным образом действий против имущества

правонарушителя в связи с объявлением вне закона”. В качестве аргумента он приводит то обстоятельство, что Капитулярий 797 г. “предусматривает W[üstung] в форме сожжения дома только как назначающуюся во внесудебном порядке насильственную меру по отношению к лицу, отказывающемуся выполнять постановление суда”<sup>33</sup>.

Положение осложняется тем, что привлекаемые обычно для сопоставления с германской *Friedlosigkeit* учеными Восточной Европы западнославянские (в основном чешские), южнославянские и древнерусские параллели также относятся к сравнительно позднему времени (не ранее XI в.) и связь их с какими-то архаическими, “племенными” традициями также обычно постулируется а priori.

И все же существуют два обстоятельства, которые свидетельствуют в пользу того, что архаическое происхождение коллективных расправ с преступниками, признававшими себя врагами соответствующей общности, в принципе не может быть поставлено под сомнение.

Во-первых, критики архаического происхождения норм Саксонского капитулярия 797 г. не учитывают того, что, согласно этому памятнику, Карл Великий отнюдь не создал данное наказание, но, как уже отмечалось в историографии<sup>34</sup>, разрешил саксам использовать их обычное право, действовать в соответствии с *их* (а не Франкского государства!) *ewa* (*secundum eorum ewa fiat peractum*). И тут принципиальное значение имеет лексема *ewa*. Современные историки и лингвисты единодушны в том, что это древнегерманское слово с не вполне ясной этимологией обозначало именно “народное”, обычное право, но не государственный закон. Более того, как отмечает специально исследовавшая терминологию капитуляриев Аннет де Соуза Коста, оно использовалось именно тогда, когда надо было отличать народное право (*Volksrecht*) от королевского (*Königsrecht*). “Латинское слово *lex* не отражало контраста двух правовых систем, так что слово *ewa* вводилось для обозначения народного права”<sup>35</sup>. Английский исследователь Деннис Грин фиксирует другие существенные нюансы значения этой лексемы. Подчеркивая, что в латиноязычных юридических текстах она обозначала неписаное обычное право различных германских племен в отличие от законов, введшихся капитуляриями, он также отмечает ее использование для обозначения “религиозной практики или религии вообще”. Это позволяет Д. Грину говорить о “комбинированной религиозной и правовой функции” *ewa*<sup>36</sup>, что также свидетельствует об архаичности правового явления, стоявшего за этим понятием.

Имеется и еще один, на мой взгляд, даже более существенный аргумент в пользу архаического происхождения этого типа наказания. “Поджог” и “безостановочное разграбление” (*incendium* и *continua depredatio*) упоминаются Титмаром Мерзебургским в качестве



наказания в отношении лица, не подчиняющегося решению собрания, при характеристике общественно-политического строя западнославянского племенного союза лютичей: “Во главе же тех, кто вместе называются лютичами, не стоит особый правитель. Они, рассматривая необходимые для себя (дела. – *П.Л.*) путем единодушного обсуждения на собрании, все приходят к согласию о вещах, которые нужно исполнить. Если же кто-либо из жителей той же области на собрании им противоречит, его бьют палками и, если вне (собрания. – *П.Л.*) открыто противодействует, теряет все (имущество. – *П.Л.*) или в результате поджога или непрерывного разграбления, или в их присутствии выплачивает в соответствии со своим качеством причитающуюся денежную сумму”<sup>37</sup>. Согласно “Житию св. Адальберта-Войтеха, епископа Пражского”, написанному Бруноном Кверфуртским в первом десятилетии XI в., схожую кару знали и балтские пруссы. По словам Брунона, “тому же, кто, живя близ входа в [их] страну, пропускает в этом месте добрых гостей (т.е. миссионеров. – *П.Л.*), они угрожают смертью; обещают, изрыгая гнев, сжечь [его] дом, разделив имущество, продать [в рабство] жен и детей”<sup>38</sup>. Разумеется, это не просто угрозы отомстить, а составные части того же самого наказания, о котором применительно к лютичам пишет Титмар, – наказания за противодействие воле политической общности. Еще более яркое и, как кажется, никем не замеченное свидетельство содержится в XIV книге “Деяний датчан” Саксона Грамматика, в которой рассказывается о датском посольстве, возглавлявшемся епископом Роскилле Абсаломом, к руянам (ранам) – славянскому населению о. Рюген в Балтийском море на севере современной Германии (1164 г.). Переговоры велись на “собрании” (*concio*), и во время заседания произошел неожиданный инцидент: “Абсалон... придя на их собрание и получив среди них почетнейшее место для сидения, когда он оглашал возложенные на него как на посла поручения и объяснил их через переводчика не знающим датского языка, случилось так, что некий юноша из руян, как свойственно славянам, забравшись на коня датского воина, за которого он притворялся, что хорошо заплатит, как будто стремясь его испытать, обратился в бегство. Когда Абсалон сообщенное ему объявил на собрании, все множество народа, считая, что нечестность одного человека причинила большой ущерб его [Абсалона] доверию [к ним], явно показывая [свою] ярость, разошлось и сразу же поспешило на преследование совершившего преступление”<sup>39</sup>.

Однако, благодаря мудрости Абсалона, ситуация успешно разрешилась: “...когда спутники Абсалона, в страхе и замешательстве, удивлялись неожиданному содействию народа, немногие, которые были связаны родством с юношей, движимые более личными привязанностями, чем общественным позором, припали с мольбами к

коленам Абсалона, обещая вернуть коня, если только им вновь будет созвано собрание. Абсалон, пожалев их слезы, соединенные с мольбами, укротил бушевание с помощью посланников, которые успокоили народ, унял ярость и, когда конь был возвращен, осудил своего воина за глупость, так как он показал вору, что он заслуженно может быть обманут”<sup>40</sup>.

Руянский юноша-конокрад должен был стать жертвой коллективной расправы со стороны своих соплеменников. Действует здесь “все множество народа” (*uniuersa populi multitudo*), решение о наказании принимается непосредственно на собрании (*concio*), и именно коллектив, объединенный в политическом смысле этим собранием, и должен реализовать собственный приговор. При этом, вопреки теории Э. Кауфманна, речь идет отнюдь не о расправе с преступником, застигнутым с поличным: во-первых, участники собрания не видели момента преступления, во-вторых, преступник успел скрыться. Ситуация похожа, скорее, на то, что в отечественной историографии принято считать “вечевым судом”: потерпевшая сторона, которую представляет Абсалон, предъявляет на собрании публичное обвинение, собрание принимает решение преследовать преступника. Стоит обратить внимание и на само преступление – конокрадство, каравшееся на Руси, как указывалось выше, согласно 35 статье Правды Русской, именно “потокком”: “...аще будет коневьи тать, выдати князю на потокъ”<sup>41</sup>.

Родственники руянского юноши-конокрада “припали с мольбами к коленам” Абсалона, испускали “слезы, соединенные с мольбами”, явно потому, что преступника ждала именно расправа, возможно, со смертельным исходом. Единственным способом уберечь виновного от неминуемой кары было вернуть потерпевшему утраченное имущество, причем не кулуарно, а именно на собрании, которое следовало специально для этого созвать. Только присутствие коллектива являлось правовой гарантией разрешения конфликта, поэтому датского посланника и упрасивали созвать новое собрание (*si modo regeum ab incepto concio reuocetur*).

Очевидно сходство способов избежать коллективной расправы за совершенные преступления у руян (по Саксону Грамматику) и лютичей (по Титмару Мерзебургскому), у которых, как мы помним, преступник либо “теряет все [имущество] или в результате поджога или непрерывного разграбления”, либо на собрании (*placitum*), в присутствии его участников (*in eorum presentia*), “выплачивает в соответствии со своим качеством причитающуюся денежную сумму”. Конечно, здесь есть определенные различия: в одном случае говорится о денежном штрафе, в другом – о возвращении украденного имущества или о материальной компенсации; в одном случае конкретный характер расправы неизвестен (хотя о нем можно догадываться),

в другом он точно указывается. Принцип, однако, один и тот же: речь идет о преследовании преступника коллективом, выразителем воли которого является собрание. К тому же нужно учитывать и еще одно обстоятельство. Саксон Грамматик, в отличие от Титмара, характеризующего общую практику, описывает конкретный казус, внутренний механизм которого он или его информаторы плохо понимали; по свидетельству Саксона, “спутники Абсалона, в страхе и замешательстве, удивлялись неожиданному содействию народа” (comitibus... subitum uulgi concursum mirantibus). “Неожиданное содействие”, представлявшее собой нормальный элемент обычного права архаического общества, у датчан XII в. вызывало уже удивление и страх. Поэтому и дать ему точную характеристику они не могли.

Предпринятый мною опыт компаративного анализа схожих способов наказания у древних германцев, балтов и славян показывает следующее. Относительно уровня социально-политического развития обществ лютичей, руян и пруссов можно, вероятно, спорить, но совершенно очевидно, что это были архаические языческие социумы, лишенные важнейших атрибутов государственности. И тот факт, что там зафиксирован в источниках тип наказания, во многих аспектах схожий с древнерусским “потоком и разграблением” и его германскими аналогами, так же, как и использование в латиноязычном Саксонском капитулярии 797 г. древнегерманской лексемы *ewa*, ведет к единственно возможному выводу: и древнерусский “поток и разграбление”, и наказание, предусмотренное Саксонским капитулярием, являясь изначально *способами лишения политической общностью правонарушителя юридической субъектности и удаления его из своей среды*, все-таки имеют *архаическое происхождение*. Эти же два факта невозможно объяснить и с точки зрения выдвинутого Э. Кауфманном тезиса о заимствовании наказаний, связывавшихся с *Friedlosigkeit*, из римского права. С другой стороны, этот краткий сравнительно-исторический очерк показывает, что Э. Кауфманн и другие критики теории *primäre Friedlosigkeit* были правы в другом отношении: в отрицании представлений адептов традиционной *Verfassungsgeschichte* о специфически германском характере *Friedlosigkeit* и о том, что она была неким монолитным явлением, из которого выросли все остальные виды наказаний. Первому тезису очевидным образом противоречат негерманские свидетельства о коллективном преследовании преступников. Второй просто не может быть обоснован имеющимися данными. Древнерусский материал подтверждает и точку зрения Э. Кауфманна на наказание преступника, пойманного с поличным, как на юридический институт, не имеющий отношения к “лишению мира” или “объявлению вне закона”. Когда в Правде Русской речь идет о преступниках, пойманных с поличным, такое наказание, как “поток и разграбление”, не упоми-

нается. Об этом ясно свидетельствуют статьи 21 и 38 Краткой редакции: “Аже оубиють огнищанина оу клѣти, или оу конѣ, или оу говада, или оу коровѣ татьбы, то оубити въ ѡ мѣсто, а то же поконѣ и тивоуницу”<sup>42</sup> (ст. 21); “Аще оубьють тата на своемъ дворѣ, любо оу клѣти, или оу хлѣва, то тои оубитѣ, аще ли до свѣта держать, то вести его на княжь дворъ; а оже ли оубьють, а люди боудоуть видѣли связанъ, то платити в немъ”<sup>43</sup>. Немедленное убийство “во пса места”, а не “поток” или/и “разграбление”, – такое наказание ждало, по Правде Русской, преступника, пойманного с поличным<sup>44</sup>. Чисто умо-зрительной конструкцией выглядит и теория сакрального “всеобщего мира”, не находящая никаких подтверждений в негерманских областях “варварской Европы”.

<sup>1</sup> Правда Русская / Под ред. Б.Д. Грекова. М.: Л., 1940. Т. I: Тексты. С. 104–105, 107, 113.

<sup>2</sup> Там же. С. 104–105.

<sup>3</sup> Торговый договор Смоленска с Ригою и Готским берегом, 1229 г. // Смоленские грамоты XIII–XIV вв. / Подгот. к печати Т.А. Сумникова и В.В. Лопатин; Под ред. Р.И. Аванесова. М., 1963. С. 41.

<sup>4</sup> Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подгот. Я.Н. Шапов. М., 1976. С. 210.

<sup>5</sup> Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т. II: “Л–П”. Стб. 755.

<sup>6</sup> Там же. Стб. 1522.

<sup>7</sup> См. о дате: Бережков Н.Г. Хронология русского летописания. М., 1963. С. 269–270.

<sup>8</sup> Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). М., 2000. Т. III: Новгородская летопись старшего и младшего изводов. С. 69.

<sup>9</sup> См. подробнее о правовой сущности и истории древнерусского “потока и разграбления”: Лукин П.В. “Поточи Мьстиславъ Полотьский князь”: Об одной из форм наказания в Древней Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 1(27). С. 20–35.

<sup>10</sup> О дате см.: Бережков Н.Г. Указ. соч. С. 273.

<sup>11</sup> ПСРЛ. Т. III. С. 88.

<sup>12</sup> Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. М., 2005. С. 387–389.

<sup>13</sup> Сергеевич В.И. Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб., 1903. С. 394–395.

<sup>14</sup> A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by sir H. Stuart Jones with the assistance of R. McKenzie and with the cooperation of many scholars, with a revised supplement. Oxford, 1996. P. 385, 598.

<sup>15</sup> Kadlec K. Porob – rásap v právu jihoslovanském // Sborník věd právních a státních. V Praze, 1922. R. XXII. S. 294–295, 305.

<sup>16</sup> Poppe A. Potok i grabież // Słownik starożytności słowiańskich. Wrocław etc., 1970. T. IV. S. 251–252.

<sup>17</sup> См.: Procházková V. Trest zničení a rozchvácení delikventova majetku u Slovanů // Právněhistorické studie. Praha, 1956. Č. II. S. 259.

- <sup>18</sup> См. многочисленные примеры: *Тихомиров М.Н.* Крестьянские и городские восстания на Руси. М., 1955.
- <sup>19</sup> См., например: *Фроянов И.Я.* Древняя Русь. Опыт исследования социальной и политической борьбы. М.; СПб., 1995. С. 276–277.
- <sup>20</sup> *Чебаненко С.Б.* О связи остракизма и кровной мести в Древней Руси: “поток и разграбление” и “убиение за голову” // *Университетский историк.* СПб., 2005. С. 5. К сожалению, эта и другие статьи С.Б. Чебаненко написаны вне контекста европейской историографии; ни на одну работу на иностранном языке он не ссылается; иноязычные источники цитируются по русским переводам (разного качества); известные мировой науке с позапрошлого века концепции приписываются отечественным ученым. Это радикальным образом снижает научный уровень статей С.Б. Чебаненко, несмотря на попадающиеся там подчас интересные замечания и заслуживающие внимания интерпретации древнерусских источников.
- <sup>21</sup> *His R.* Das Strafrecht des deutschen Mittelalters. Aalen, 1964 (Neudruck der Ausgabe 1920). Teil I: Die Verbrechen und ihre Folgen im allgemeinen. S. 414.
- <sup>22</sup> *Coulin A.* Die Wüstung. Ein Beitrag zur Geschichte des Strafrechts unter besonderer Berücksichtigung des deutschen und französischen Hochmittelalters // *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft.* 1915. Bd. 32. S. 332.
- <sup>23</sup> См.: *Heusler A.* Das Strafrecht der Isländersagas. Leipzig, 1911. S. 124–190. Э. Кауфманн писал, что автор этой монографии Андреас Хойслер поставил под вопрос “тезис о том, что у германцев существовала первоначальная Friedlosigkeit” (*Kaufmann E.* Zur Lehre von der Friedlosigkeit im Germanischen Recht // *Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift für Hermann Conrad / Hrsg. von G. Kleinheyer und P. Mikat.* Paderborn etc., 1979. [Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Neue Folge; Hft. 34]. S. 332), но это не совсем соответствует действительности. А. Хойслер вполне разделял “классическую концепцию” и даже писал, что упоминающийся в сагах “уход в лес” в качестве наказания за преступление (skóggangr) является “продолжением общегерманской Friedlosigkeit” (*Heusler A.* Op. cit. S. 221), но сомневался в некоторых аспектах этой концепции: в идеях о сакральном происхождении объявления вне закона, о существовании у древних исландцев представления о “всеобщем мире” как нормальном состоянии и о преступлении как нарушении “мира”, о стихийности и внесудебном характере “объявления вне закона” (напротив, А. Хойслер подчеркивал, что это состояние всегда было следствием судебного приговора) (*Heusler A.* Op. cit. S. 234–237).
- <sup>24</sup> См. об этом: *See K. von.* Altnordische Rechtswörter. Philologische Studien zur Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen. Tübingen, 1964 (Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge; Bd. 16). S. 139–141.
- <sup>25</sup> *Vaněček V.* Konfiskace a plen v nejstarším českém právu // *Naše právo a stat.* Sborník šedesátému výročí založení spolku československých právníků “Všehrd”. V Praze, 1928. S. 63.
- <sup>26</sup> *Amira K. von.* Germanisches Recht. B., 1967. 4 Aufl., ergänzt von K.A. Eckhardt. Bd. II. Rechtsaltertumer. (Grundriss der Germanischen Philologie; Bd. 5/2). S. 134. См. также: *Brunner H.* Deutsche Rechtsgeschichte. Leipzig, 1906. Bd. I. S. 235–237.
- <sup>27</sup> См., например, критический очерк американского ученого Дж. Гёбела-младшего: *Goebel J., Jr.* Felony and Misdemeanor. A Study in the History of English Criminal Procedure. N.Y.; L., 1937. Vol. I. P. 7–25 (ср. рецензию на эту книгу известного немецкого медиевиста Хайнриха Миттайса, в которой тот с некото-

- рыми оговорками защищает классическую концепцию: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*. 1938. Bd. 85. S. 856–878). Свою точку зрения о глобальном значении “лишения мира” для германского правового сознания Х. Миттайс формулирует очень определенно: “Friedlosigkeit... сама не является собственно наказанием, но предпосылкой всякого наказания или подобной наказанию конкретной реакции” (*Ibid.* S. 864).
- <sup>28</sup> См.: *Coulin A.* Op. cit. S. 350–351; *Bühler Th.* Wüstung und Fehde // *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* (= *Archives suisses des Traditions populaires*). Vierteljahrsschrift im Auftrag der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde / Hrsg. von R. Wildhaber. Basel, 1970. Bd. 66. S. 4.
- <sup>29</sup> *Leges Saxonum und Lex Thuringorum* / Ed. C. von Schwerin. Hannoverae; Lipsiae, 1918. (*Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex MGH separatim editi*). S. 48: ...condicto commune placito simul ipsi pagenses veniant et si unanimiter consenserint pro districtione illius casa (принимаю конъектуру Г. Вайтца, в рукописях: causa и causae. – П.Л.) incendatur; tunc de ipso placito commune consilio facto secundum eorum ewa fiat peractum...
- <sup>30</sup> *Ibid.* S. 48–49: De malefactoribus, qui vitae periculum secundum ewa Saxonum incurere debent, placuit omnibus, ut qualiscumque ex ipsis ad regium potestatem confugium fecerit aut in illius sit potestate utrum interficiendum illis reddatur aut una cum consensu eorum habeat licentiam ipsum malefactorem cum uxore et familia et omnia sua foris patriam infra sua regna aut in marcu ubi sua fuerit voluntas collocare et habeant ipsum quasi mortuum.
- <sup>31</sup> *Kaufmann E.* Op. cit. S. 334.
- <sup>32</sup> *Ibid.* S. 345–346.
- <sup>33</sup> *Laubenberger L.* W[üstung] (als Strafe) // *Handwörterbuch zu deutschen Rechtsgeschichte (HRG)* / Hrsg. von A. Erler, E. Kauffmann und D. Werkmüller unter philologischer Mitarbeit von R. Schmidt-Wiegand; Mitbegründet von W. Stammler. B., 1996. 39. Lieferung. “Wormser Reformation-Zunft”. Kol. 1587.
- <sup>34</sup> См.: *Fischer E.* Die Hauszerstörung als strafrechtliche Massnahme im deutschen Mittelalter. Stuttgart, 1957. S. 17.
- <sup>35</sup> *Sousa Costa A. de.* Studien zu volkssprachigen Wörtern in karolingischen Kapitularien. Göttingen, 1993. (*Studien zum Althochdeutschen*; Bd. 21). S. 126–127. По мнению Рут Шмидт-Виганд, ewa Saxonum могло быть как писанным, так и неписанным правом (*Schmidt-Wiegand R.* Volkssprachige Rechtswörter in karolingischen Kapitularien // *De consolatione philologiae. Studies in honour of Evelyn S. Firchow*. Göttingen, 2000. [Göppinger Arbeiten zur Germanistik. Nr. 682/I]. S. 340).
- <sup>36</sup> *Green D.H.* Language and History in the Early Germanic World. Cambridge, 1998. P. 32–33.
- <sup>37</sup> Hiis autem omnibus, qui communiter Liutici vocantur, dominus specialiter non presidet ullus. Unanimi consilio ad placitum suimet necessaria discunt, in rebus efficiendis omnes concordant. Si quis vero ex comprovincialibus in placito hiis contradicit, fustibus verberatur et, si forinsecus palam resistit, aut omnia incendio et continua depredatione perdit aut in eorum presentia pro qualitate sua pecuniae persolvit quantitatem debitae (*Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon* // *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series. B.*, 1935. T. IX / Hrsg. von R. Holtzmann. VI. 25 [18]. S. 304). Это место часто упоминалось в трудах, посвященных полабским славянам, но обычно без подробного рассмотрения самого наказания (см., например: *Wachowski K.* Słowiańszczyzna Zachodnia.

- Poznań, 2000. [Poznańskie towarzystwo przyjaciół nauk. Wznowienia; T. 6], 1-е изд.: 1903. S. 94). Ср. оценку этого известия в контексте вопроса о “потоке и разграблении” и его аналогах: *Procházka V.* Op. cit. S. 257; *Modzelewski K.* Europa barbarzyńska. Warszawa, 2004. S. 356–361.
- <sup>38</sup> *Bruno Querfurtensis.* S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi / Ed., praef. notisque instr. J. Karwaszińska. Warszawa, 1969. (Monumenta Poloniae Historica. Series Nova. T. IV, fasc. 2). S. 32: Illi vero qui in ingressu regni positus bonos hospites eo loci dimisit, mortem minantur; domum incendere, divisis rebus uxores et filios vendere spumante ira pollicentur. См. об этом: *Procházka V.* Trest zničení. S. 274–275, pozn.
- <sup>39</sup> Absalon... eorum concionem ingressus atque inter ipsos honoratissimo sedendi loco susceptus, quum legationis mandata proferret eamque Danicae vocis ignaris per interpretem explicaret, accidit ut quidam e Rugianis adolescens Sclauico ingenio Dani militis equum, pro quo se precium numeraturum fingebat, ueluti inaccessus eius experiendi causa conscendens fugam tentaret. Quod quum Absalon ad se perlatum in concione proponeret, uniuersa populi multitudo fidei suae crimen unius hominis perfidia allatum iudicans similem furori impetum confessa dissiluit auctoremque fraudis raptim insequi properauit (*Saxo Grammaticus.* Gesta Danorum / Ed. K. Friis-Jensen, P. Zeeberg. København, 2005. XIV. 30. 2. S. 322, 324).
- <sup>40</sup> ...Absalonis comitibus ad metum et stuporem usque subitum uulgi concursum mirantibus pauci, qui adolescentem affinitate tangebant, plus priuata charitate quam publico rubore permoti supplices Absalonis genibus aduoluuntur, equi restitutionem polliciti, si modo per eum ab incepto concio reuocetur. Quorum Absalon permixtas precibus lachrymas miseratus missis, qui plebem pacarent, tumultum compescuit, consternationem sedauit equoque protinus reddito militem suum stultitiae damnauit, quod per inertiam et stoliditatem raptori se circumueniendum dedisset (*Ibid.* XIV. 30. 3. S. 324).
- <sup>41</sup> Правда Русская. Т. I. С. 107.
- <sup>42</sup> Там же. С. 71 (Академический список, далее – Ак.); см. также: С. 80 (Археологический I список, далее: Арх.). Принимаю интерпретацию, обоснованную Б.А. Романовым и А.Е. Пресняковым, согласно которой в этой статье идет речь о расправе с убийцей огнищанина, а не с огнищанином-вором (см.: *Романов Б.А.* Смердий конь и смерд (в Летописи и Русской Правде) // Известия Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. 1908 г. СПб., 1908. Т. XIII, кн. 3. С. 30, примеч.; *Пресняков А.Е.* Княжое право в древней Руси. Очерки по истории X–XII столетий. М., 1993. С. 203, примеч. (1-е изд.: СПб., 1909).
- <sup>43</sup> Правда Русская. Т. I. С. 72 (Ак.). См. также: С. 81 (Арх.).
- <sup>44</sup> Эта норма явно восходит к очень раннему времени, поскольку похожее установление есть в договоре Руси с Византией 911 г.: “О сем, аще оукрадеть что Русин любо оу хрестьянина, или паки хрестьянинъ оу Русина, и ять боудеть в том часъ тать, егда татбу сътворить, от погубившаго что любо, аще приготовить ся тать творяи, и оубьенъ будет, да не взищеться смерть его ни от хрестьянъ, ни от Роуси...” (ПСРЛ. М., 1997. Т. I: Лаврентьевская летопись. Стб. 34–35).

# ВРЕМЯ САКРАЛЬНОЕ – ВРЕМЯ МИРСКОЕ

---

*Ален Кабантус*

## НОЧЬ КАК ОБЪЕКТ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

(Западная Европа XVII–XVIII вв.)

Зачем изучать ночь? Ведь историки не проявляют интереса и к дневным часам, на которые в подавляющем большинстве случаев приходится человеческая деятельность. Но разве дневной историей все исчерпывается? Конечно же, нет. Жизнь заявляет о себе и в “часы темноты”<sup>1</sup>.

Но как понять ночную историю? Является ли она “абсолютной” изнанкой истории дневной? Быть может, в ней нет ничего существенного (хотя бы по причине отсутствия света? Или ночь предстает как особый момент времени, со своими собственными ритмами и своими колебаниями, порождающий свои, особые типы социальной и пространственной организации? Обладает ли ночь культурной спецификой, рамки которой нам следует здесь наметить и развитие которой на протяжении двух последних столетий Нового времени мы должны попытаться проследить?

### ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМ

На данный момент совокупность работ, посвященных ночи, имеет по крайней мере три основные характерные черты:

- 1) довольно значительное число публикаций, главным образом статей и сборников статей<sup>2</sup>;
- 2) предельный разброс интерпретаций, причем нередко ночь служит поводом для весьма субъективных построений, своего рода самоанализа современного художника или писателя, обыгрывающего феномен *ночь*<sup>3</sup>;
- 3) неординарный интерес, проявляемый различными общественными науками к данной тематике. Если составить примерный перечень исследований, то большую его часть займет литература, а на втором месте будет история искусств<sup>4</sup>, – постольку, поскольку в каждой из этих областей ночь породила отдельный и совершенно особый жанр творчества.



Например, в словесности “ночная”, “кладбищенская” поэзия получает развитие главным образом начиная с XVII и в еще большей мере с XVIII в.: она возникает сначала в Англии, у Парнелла (1712–1713), Джеймса Ральфа (1729) и, конечно, у Юнга<sup>5</sup> около 1742–1745 гг., а затем, на немецкоязычном пространстве, у Новалиса<sup>6</sup>.

В иной плоскости ночь – не столько ее тематика, сколько само имя, “титул” – могла служить предлогом для более или менее взыскательных наблюдателей, склонных описывать или анализировать нравы современников: от Контана д’Орвиля с его “Английскими ночами” (где ночь присутствует только в названии), до Ретифа де Ла Бретонна и его “Парижских ночей”<sup>7</sup>.

Понятно поэтому, что критики и историки литературы, столкнувшись с подобными произведениями, проявляли интерес к ночи, причем отнюдь не ограничивались предромантизмом как таковым. Так, например, Ж.М. Моген и группа специалистов по английской литературе, возглавляемая С. Кади, занялись изучением темы ночей у Шекспира<sup>8</sup>, а Мишель Бютор или Ж.П. Корсетти проанализировали чувство ночи, соответственно, у Анри Мишо и Жоржа Батая<sup>9</sup>. Недавний коллоквиум “Помыслить ночь” в Клермон-Ферране еще раз показал всю плодотворность литературоведческих разысканий на эту тему: подавляющее большинство участников коллоквиума были специалистами по Эразму, Агриппе д’Обинье или Генри Вогэну<sup>10</sup>.

В этом кратком обзоре следовало бы также упомянуть социологию, право и географию<sup>11</sup>; собственно исторические исследования занимают в нем довольно скромное место, по крайней мере, во Франции. За исключением прекрасной книги Симон Делатр о ночном Париже XIX в., его воображаемом и социопространственной реальности, а также несколько поверхностной работы Жана Вердона о ночи в Средние века<sup>12</sup>, в большинстве исследований если и уделяется известное место этому отрезку времени, то ночь изучается в аспекте механизмов юридического контроля. Ночное измерение в Венеции, Женеве, Дуэ, Невшателе, в Лионне, южных провинциях или деревне в Артуа прежде всего вписывается здесь в гораздо более обширное пространство – пространство мер, принимаемых центральными и местными властями в связи с этим небезопасным временем суток<sup>13</sup>. Напротив, новаторские соображения Жана Делюмо о страхе перед ночью и несколько страниц Даниеля Роша о городском освещении открывают новые перспективы изучения культуры и материальной цивилизации<sup>14</sup>. Возможно, в сознании этих историков запечатлелся провокаторский призыв-манифест Роже Дадуна, восклицавшего: “О, если бы какой-нибудь историк-волшебник (но останется ли он тогда историком?) попытался завтра, или в один прекрасный день, восстановить историю ночи; она могла бы приоткрыть нам те светлые тайны, от которых самонадеянно отворачивается ученая

история, стремящаяся лишь к серому, непрозрачному свету, какой можно извлечь из давно известной череды трудов и дней!”<sup>15</sup>

Замечание Дадунэ не лишено реалистического взгляда на ту почти неподъемную задачу, которая ожидает историка ночи, немедленно сталкивающегося с безнадежно обобщенным подходом к темному времени суток.

Проект исследования, который бы мне хотелось в общих чертах здесь наметить, гораздо менее амбициозен, однако соотносится с более широкой проблематикой, нежели вопрос о времени и законе. Я столкнулся с темой ночи, когда изучал неоднозначное соотношение профанного и сакрального в обществах Старого порядка. Тогда ночь представлялась мне отрезком времени, способным связать воедино две эти модальности жизни человека в его соотношении с внешним миром<sup>16</sup>. Далее я начал размышлять о разных антропологических аспектах этой темы в XVII–XVIII вв. и об их пересечении. Иными словами, о множестве социальных восприятий этого времени суток (индивидами и социальными институтами Нового времени), их идеологической и культурной подоплеке. В этом плане ночь как пространственно-временное единство позволяет наглядно увидеть борьбу культур, или, вернее, безусловно различных культурных ценностей, с целью навязать всему обществу некую единую норму и тем самым установить над ним контроль. Постольку, поскольку существуют автономные “ночные” культуры, органы власти всегда, хотя и разными средствами, преследуют одну и ту же цель: захватить это время и подчинить его себе.

В этом смысле ночь – один из многочисленных примеров того стремления “дисциплинировать” социум, которое было характерно для процесса построения обществ Нового времени.

Таким образом, мы ставим достаточно скромную задачу: наметить ряд подходов, которые можно выделить в рамках нескольких широких проблем. Во-первых, это социальная автономия ночи, понимаемой как время суток, когда индивид или коллектив может не подпадать под действие “дневных” норм и тем самым избегать контроля со стороны властей различных уровней. Разумеется, последние отнюдь не пребывали в неведении относительно ночной жизни, тем более что их представители (как частные лица) принимали в ней участие. Однако они как институты оказались неспособны ее контролировать, а значит, подчинить. Во многом именно из-за этой непокорности власти (представляемой государством, городом, Церковью) настаивали на девиантном характере “ночных” деяний: тем самым они обосновывали и подчеркивали их осуждение, чтобы легче было поставить данный феномен под свой контроль. Тем не менее, судя по первым наблюдениям и анализу документов – бесчисленных, но зачастую обрывочных и разрозненных (еще один довод в пользу ра-

зумного честолюбия, вопреки мнению Дадуна), – можно довольно четко выявить различия в восприятии и отношении к ночи в зависимости от географического пространства Западной Европы. Поэтому мы вправе обратиться к сравнительной истории – при условии, что само понятие и его задачи будут четко определены, – дабы выявить пространственные особенности этого явления, нередко более важные, нежели полученные на основании отдельных “туристических” наблюдений. Тем самым, несмотря на общие нормативные референты, можно очертить специфические практики, характерные для различных типов культурного поведения.

## ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОЙ АВТОНОМИИ

### *Границы объекта*

Для анализа форм требуется сначала очертить границы изучаемого объекта. Здесь возникает первое препятствие, связанное с расплывчатостью обозначений ночи.

Прежде всего, согласно религиозному пониманию ночи, широко распространенному в Новое время, ее не следует смешивать с тьмой<sup>17</sup>. Тьма в языке мистики, пасторали или богословия всегда обозначает время, тяготеющее к хаосу и аду и радикально, как в иоаннической традиции, противоположное божественному свету. Напротив, ночная темнота – по крайней мере, в мистической литературе XVI в., у Таулера, Херпа, Терезы Авильской и, конечно, у Жана Лакруа – это необходимый путь к вере и свету Бога. Однако (возможно, в связи с общим упадком этого духовного течения) *posche oscura* постепенно утрачивает свою функцию медиатора: ночь все больше несет в себе смысл разрыва с Богом, времени, предвещающего страдание и смерть, ибо ночь царила на земле прежде, нежели Бог сотворил свет<sup>18</sup>. По самой приблизительной хронологии, в проповеднических текстах тематика ночи начинает смещаться в этом направлении в начале XVII в.

Однако вне систем духовного истолкования остается один важный вопрос. Что такое ночь с точки зрения повседневной жизни и общественных норм?

Здесь ночь определяется одновременно и строго, и достаточно гибко. В юридическом плане границей между днем и ночью является момент, когда гасят свет. “Когда гаснут огни”, и горожанам, и деревенским жителям подается звуковой сигнал, предупреждающий о начале нового времени суток. Как правило, эту роль исполняют церковные колокола. Однако, например, в Венеции, о ночном времени оповещают двумя разными звонами: *gialtina* означает затемнение, а *parangona* возвещает о начале рабочего дня на Арсенале, т.е. прерыв-

вает ночное время<sup>19</sup>. В некоторых городах – центрах Реформации, например в Женеве, о времени расходиться по домам возвещает барабан, за час до заката, а затем “марш”: оба служат сигналом начала ночи, когда закрывают ворота<sup>20</sup>. Напомним знаменитый отрывок из “Исповеди” Жан-Жака Руссо: “Проклятый капитан усыпил мою бдительность... капитан, который всегда закрывал ворота, на стражу которых заступал на полчаса раньше других. Я возвращался с двумя друзьями. В полулье от города я слышу, как звонят вечерню; я ускоряю шаг; слышу, как бьют... бегу со всех ног: прибегаю запыхавшийся, весь в поту; сердце колотится; издалека я вижу солдат на посту, подбегаю, кричу сдавленным голосом. Было слишком поздно. Еще двадцать шагов, и я вижу первый мост. Я с содроганием вижу, что его жуткие рога уже в воздухе, злоеший, роковой знак той неизбежной судьбы, которая начиналась для меня в тот момент”<sup>21</sup>.

Однако все эти подробности городских правил лишь в малой степени устраняют неоднозначность границ ночи, которые весьма ощутимо меняются в зависимости от времени года<sup>22</sup>; кроме того, в визуальном восприятии ночи есть промежуточная стадия – сумерки, пора “меж волка и собаки”, момент угасания света. Неоднозначность определения ночи отражается в именовании этого времени суток как в правовых актах, так и в личных записях.

Клод Говар, равно как Робер Мюшембле или Николь Гонтье подчеркивают важное значение момента, “когда зажигают свечи”<sup>23</sup>, тех неопределенных по времени часов, что размывают все ориентиры и потому оказываются под особым подозрением<sup>24</sup>. Но и саму ночь люди Нового времени не всегда определяют четко. Не говоря уже о крестьянах, неспособных точно указать час какого-нибудь ночного происшествия, отметим, что и горожане испытывали аналогичные затруднения. Если Барбье, парижский адвокат времен Людовика XV, делает полночь главной точкой отсчета времени<sup>25</sup> (“два часа пополуночи”), то за полтора века до него другой парижский горожанин, Пьер де Лэтуаль, прибегает по меньшей мере к тринадцати выражениям для обозначения ночи, которая упоминается в его “Памятном дневнике” 456 раз<sup>26</sup>. Таким образом, мы должны быть особенно внимательны к лексике, используемой для обозначения ночи: отмечать, каким образом авторы документальных свидетельств разграничивают или смешивают временные отрезки.

### *Культурные навыки и обычаи*

Насколько устойчивое наличие подобной неоднозначности обуславливало страх перед наступлением ночи и перед нею самой? Чувство страха вызывал скорее результат, а не причина – в той мере, в какой это время суток вызывает сильную тревогу у людей, например опа-

сение, что солнце исчезнет безвозвратно, и в какой этим обществам, несущим на себе печать Священного Писания, известно, что над ночью может тяготеть проклятие. Об этом напоминают верующим пассажи из псалмов, книги Товии и Исайи, повествования о Страстях Христовых<sup>27</sup>. *Ночи* боятся еще и потому, что человек, который может видеть, оставаясь невидимым, прежде всего боится быть увиденным, не видя сам, т.е. боится стать легкой добычей для любого потенциального врага. Это очень древний страх, укорененный в человеческих чувствах: смешивая воображаемое с реальностью тьмы, они населяют это время суток бесчисленными опасностями, непредвиденными нападениями, иррациональными реальностями. И потому *ночью* все боятся<sup>28</sup>. Множество пословиц предостерегает против расставленных ловушек. Однако действительно ли эти ловушки столь многочисленны и устрашающи? Здесь мы не будем останавливаться на проблеме преступности, немаловажной для ночных часов и закрепляющей их восприятие как опасных, а также на легкой возможности отомстить или обознаться<sup>29</sup>: ночь – это не только царство кинжала и засады.

В самом деле, существует немало ночных культур, каждая функция которых заслуживает углубленного анализа: они заставляют иначе опасаться ночи и обеспечивают ее обычаям своего рода автономии. Что мы знаем, например, о ночном труде горожан Нового времени, существовавшем, несмотря на формальный запрет в уставах присягнувших ремесленных корпораций<sup>30</sup>? Совершенно очевидно, что ряд профессий предполагает и ночной труд. Именно из-за неуклюжести одного булочника в ночное время возник великий лондонский пожар июня 1666 г. Кузнецы, стекольщики и даже ткачи, если того требует спрос, не обращают внимания на предписанные уставом рабочие часы, которые к тому же нередко не соблюдались. В 1698 г. интендант области Лионне отмечает, что в Сент-Этьене, “помимо некоторых благополучных семейств, занятых торговлей, живут одни только неутомимые мелкие ремесленники и рабочие, которые трудятся и днем и ночью”<sup>31</sup>. Отсюда нередкие жалобы со стороны соседей, недовольных шумом, вызванным работой в то время, какое отводится на отдых.

Ночь воспринимается не только как время труда, но и главным образом как время общественных увеселений. Тех, что связаны с переходными ритуалами – как ночь на первое мая или на св. Иоанна Крестителя, либо Twelfth – Двенадцатая ночь или Ночь королей в Англии – и с народными обрядами (посадкой деревьев, кострами, сбором лекарственных трав и растений с магическими свойствами<sup>32</sup>; а также более заурядные бессонные ночи с шариками и танцами, нередко отдаваемые на откуп молодежным сборищам, особенно начиная с XVII в.<sup>33</sup> Кроме того, именно ночь – время, когда занимаются

ритуалами и обрядами, расходящимися с ортодоксальными верованиями.

Отметим два аспекта подобных практик, в неравной степени представленные в историографии из-за неравномерного распределения имеющихся в нашем распоряжении источников. Конечно, значительное место в ночной культуре, по крайней мере в начальный период Нового времени, занимало колдовство (даже в тех редких случаях, когда оно использовалось во благо)<sup>34</sup>, делая ночь временем дьявола и его приспешников. Шабаш с его оргиями и полеты ведьм могли происходить только по ночам<sup>35</sup>. Тем самым ночь как излюбленная пора подготовки сатанинского заговора оказывается под общепринятым тотальным подозрением. Пьер де Ланкр, магистрат Бордо, которому в правление Генриха IV было поручено изничтожить колдовство в Стране Басков, видит в обитателях Лабура могущественных ведьмаков и ведьм, которые “охотно превращаются по ночам в сиoux, а также любят бдения и танцы как днем, так и ночью”<sup>36</sup>. Напротив, культ луны, популярность и разработанность которого, возможно, так же надуманны, оставил по себе мало по-настоящему ощутимых следов.

В самом деле, судя по тем весьма неоднородным и разрозненным текстам, какие есть в нашем распоряжении, луна, по-видимому, имеет мало общего с ночью. Во французских и английских литературных произведениях XVI–XVII вв. упоминания луны почти никогда не связаны с ночью: луна служит скорее метонимией женщины, чем ночи<sup>37</sup>. Однако девиантная функция “лунной”, а следовательно, ночной культуры может проявляться в двух типах “охотничьих рассказов”, передававшихся в социальных элитах. С одной стороны, это разоблачение во многих странах вполне распространенного в XVII–XVIII вв. лунного культа среди сельского населения. Но можно ли считать неопровержимыми доказательствами слова миссионеров из Бретани или Базиликаты<sup>38</sup>, заметки любопытных вроде Джона Обри<sup>39</sup> или, позднее, Джона Босуэлла и Сэмюэля Джонсона<sup>40</sup>? С другой стороны, некоторые выводят сложное соотношение между Гекатой, лунной (луна сводит с ума) и лунными пятнами, представляющими собак и вязанки хвороста, хотя и не связывают по-настоящему луну с колдовством<sup>41</sup>.

Наконец, среди самостоятельных ночных практик следует упомянуть и представление о ночи как об “ином” времени, со всеми ее возможными ассоциациями со смертью – от явления в ночи привидений или призраков<sup>42</sup> до ночных погребений. Последние в разные культурные периоды выступают либо символом унижения, которому подвергается притесняемое меньшинство – например, гугеноты во Франции вынуждены были совершать погребения на закате<sup>43</sup>, – либо, наоборот, социальной привилегией, как, например, похороны

английских аристократов, которые в начале XVII в. могли происходить ночью после уплаты крупной суммы городским властям<sup>44</sup>. В обоих случаях ночь служит средством установить некое разграничение внутри сообщества.

Как ни странно, но иногда между мрачным окружением и ночным измерением устанавливается сугубо субъективная связь – через грезы, сновидения и образ своей собственной смерти. Ночная греза может быть сколь угодно герметичной и почти не поддаваться контролю – для людей Нового времени она обладает реальным значением. Она исполняет терапевтическую функцию, но, кроме того, и функцию предвестия, божественного – или дьявольского – предупреждения<sup>45</sup>, смысл которого нужно отыскать и истолковать<sup>46</sup>, либо изложив его содержание другим с целью расшифровки, либо доверив его личному дневнику. Поэтому в английских дневниках XVII в. часто описываются ночные видения<sup>47</sup>. И все же данный аспект приоткрывает перед нами тесную связь между автономией личности и темным временем суток: домашнее уединение, время, принадлежащее только себе, защита родных стен, а также сон суть желаемые либо реальные ситуации, ускользающие от сторонних взоров – как соседей, так и властей.

И потому религиозные и светские власти будут пытаться очертить границы ночи, дабы поставить под контроль не только связанные с нею коллективные культурные обычаи, но и индивидуальные практики.

## ВЛАСТЬ И НОЧНОЕ ВРЕМЯ

Церковные, судебные и политические власти, сталкиваясь в эти периоды правового “оледенения” реформ с ускользающими от их ведения практиками, поддерживавшими неудобные или сомнительные верования, с середины XVI по середину XVII в. постепенно выработали некую совокупность дискурсов, связанных с ночью, причем когерентность этих дискурсов обеспечивалась более или менее эксплицитным намерением криминализировать данное время суток. Поэтому необходимо самым доскональным образом изучить письменные памятники и проповеди того времени, обличавшие ночь, и выявить их общие элементы и перечень доводов, относящихся к разным регистрам – в зависимости от статуса приводивших их лиц.

В первом, самом общем приближении можно отметить стремление придать ночи дьявольский характер (это отчетливо видно в дискурсах, касающихся шабаша) и предостеречь от тех дополнительных опасностей, которые создают ночные бдения и танцы: обе Церкви в этот момент с особой силой насаждают почитание христианских мо-

ральных институтов, испытывающих мощное влияние пуританского благочестия.

Со своей стороны, судебная власть при поддержке государства старается в своих документах представить ночь отягчающим обстоятельством преступления, поскольку правонарушители делают темноту своей сообщницей<sup>48</sup>. Эта *mala presumptio*, презумпция виновности, заставляет предполагать во всяком ночном визите адюльтер, а во всякой встрече под покровом тьмы подготовку заговора. Она превращает дневные, дозволенные действия в весьма подозрительное поведение: показательным примером такого рода преобразования служат бракосочетания<sup>49</sup>. Под влиянием этих нарастающих настроений власти пытались вводить новые меры (а иногда и ужесточать существующие), которые бы помогали обуздать независимые и опасные проявления ночи.

Все Церкви, как католическая, так и протестантские<sup>50</sup>, действуют в первую очередь через ряд запретов, касающихся ночных религиозных обрядов. Во многих отношениях поучителен систематический анализ синодальных статутов<sup>51</sup>. Все епископы в XVII–XVIII вв. в один голос требуют запирать на закате церковные здания, а главное – одиночные часовни; они настоятельно советуют не исповедовать прихожан в темных углах и по ночам, запретить ночной колокольный звон в ночь с 1 на 2 ноября, “отчего обыкновенно бывает большая суматоха и соблазн”, а также ночные благословения и причастия и не допускать совершения ночных бракосочетаний. То, что данные запреты повторялись, зачастую дословно, на протяжении целого века, возможно, свидетельствует об уровне их реальной действенности.

И все же ночь не совсем была лишена духовного смысла. Для некоторых ночей, например, Рождественской или Страстной, это измерение было обязательным. Церкви тогда были открыты большую часть ночи, при этом священники заботились в первую очередь о том, чтобы собравшиеся не отвлекались от благочестивых занятий. Ярко освещенный алтарь, коллективные молитвы, черед месс и исповеди не позволяли возникнуть духовной пустоте у прихожан, явившихся ночью молиться Богу<sup>52</sup>. Во время юбилея 1750 г. папа впервые устроил на Святой неделе ночную процессию у римского Колизея.

Впрочем, ночные духовные практики эпохи Контрреформации заслуживают самого пристального внимания. Например, в Сорокачасовой молитве, призванной подвергнуть экзорцизму опасности карнавала, или в педагогических приемах миссионеров ночь используется по-разному: в первом случае это серия молитв перед ярко освещенными Святыми Дарами или процессия со множеством факелов, во втором – колокольный набат, напоминающий верующим



около трех часов утра о долге спасения души<sup>53</sup>, а в других местах упражнения, именуемые *sentimenti di notte* и обращенные пассионистами XVIII в. к деревенским жителям Умбрии или Лациума<sup>54</sup>.

Очертив рамки коллективных практик, Церкви усиливают свои позиции и более тонким образом, стремясь установить контроль индивидуальный, даже интимный: среди прочего, предлагается даже освятить сон<sup>55</sup>. Достаточно обратиться к молитвам, которые предлагается читать христианину, ложась в постель или засыпая. В некоторых молитвенниках и текстах синодальных ордонансов предусмотрены особые формулы, своего рода прелюдии к засыпанию: “Благослови меня, Господи, и упаси от греха (ночью), от напастей и от внезапной смерти”, – такие слова в 1778 г. епископ Фрежюса предлагает произносить вверенной ему пастве<sup>56</sup>.

Заслуживает изучения также сохранение в некоторых регионах Европы “Ночи Товии”, когда молодоженам запрещено соединяться, по крайней мере, три дня после свадьбы, дабы посвятить это, естественно, ночное время молитве.

Наконец, следовало бы разобраться в устойчивых связях между ночью и еретическими религиозными группами: духовная активность лютеран в испанских Нидерландах конца XVI в. или камизаров в начале XVIII в. во избежание политических преследований частично приходилась на темные часы. Данный пример, классическое сочетание религии и политики, подводит нас к различным аспектам отношений, которые, в свою очередь, поддерживала с ночными часами государственная власть (государство, город, сообщество).

Точнее говоря, необходимо понять, какое место занимает ночь в политической практике. Способствует ли она специфическим политическим действиям, о чем упрямо свидетельствует Варфоломеевская ночь (август 1572 г.), множество потенциальных заговоров<sup>57</sup>, а также ряд эпизодов, связанных с бегством королей, символом которого стал побег Карла II после поражения при Вустере в годы гражданской войны в Англии или “Ночь Королей” в период Фронды (6 января 1649 г.)<sup>58</sup>.

Со своей стороны, гражданские власти, действуя прежде всего в рамках города, нередко подхватывают и развивают средневековые тенденции, в частности, продолжают запирают городские ворота, оставляя в меньшей безопасности окружающую местность, по крайней мере, со времен Монтеня до Руссо<sup>59</sup>. В том же русле лежит сохранение и даже разрастание институтов надзора. *Signori di notte* в итальянских городах – Флоренции, Сиене, Ферраре и особенно Венеции, где они являются также *signori di giorno*; упорядочение системы надзора в небольших городах Объединенных Провинций, например, в Лейдене<sup>60</sup>; рост числа ночных дозоров и увеличение (по крайней мере, в теории) численности войск – наглядное свидетельство этого

стремления четче очертить городское пространство. Так, в Лондоне после решения городского Common Council, принятого в октябре 1663 г., прежняя средневековая система дозора претерпела значительные изменения: к каждому ward приписывалось большее число часовых<sup>61</sup>. Во Франции происходят те же процессы. В XVII в. в Ла Рошели члены городской милиции были обязаны нести караул примерно раз в неделю<sup>62</sup>.

На эти институты возлагались самые разнообразные функции. Но и неусыпный надзор с целью предотвратить возможный пожар, опасность которого была особенно сильна в кабаках и лавках, в принципе закрывавшихся в определенное время, и все остальное – от слежки за неверными супругами или содомитами до облав на проституток, бродяг и нищих – фактически преследовало одну и ту же цель: обеспечить общественную безопасность и социальный мир, сделать ночь временем свободным от труда и одновременно нормированным. Городские и даже государственные власти обрекали (городскую) ночь на немоту (термин Марио Збрикколи), однако это был не единственный способ подчинить себе ночное время, имевшийся в их распоряжении.

К тому же кругу представлений относится и другой аспект этого контроля над ночью, преследующий, однако, несколько иные цели, а именно попытка уничтожить специфику ночи, отменив часы темноты. На первом этапе речь шла как раз о том, чтобы сделать ночь светлой, превратить ее в своего рода заменитель дня, всячески способствуя развитию уличного освещения. Здесь инициатива также исходит от города; тем самым начиная с XVII в., возникает новая граница между ним и деревней. В XVIII в. она становится еще резче, реализуясь на практике самыми разными способами. Установка фонарей служит в западноевропейских городах классической эпохи – за долгим исключением Рима и Женевы, двух религиозных столиц! – признаком прогресса самоуправления<sup>63</sup>. Таким образом, освещение следует изучать одновременно и как неоспоримый знак бурного подъема материальной культуры, и как инструмент контроля, и в то же время как попытку ограничить пространство темноты в городе.

Благодаря этому примеру перед нами вырисовывается часть новых или, скорее, обновленных функций, которыми наделяется ночь.

### НОВЫЕ ФУНКЦИИ?

На данный момент особого внимания заслуживают три основных направления исследования. Стремясь подчинить себе время, а значит, постепенно сокращая ночные часы, власти пытаются заполнить отдельные ночи некоторыми видами деятельности, поддающимися строгому контролю.

Отсюда бурное развитие фейерверков, которые даровались городскому населению по случаю различных годовщин (5 ноября в Англии в память о Пороховом заговоре 1605 г.), дней рождения государей (ночь на 17 ноября в правление Елизаветы I)<sup>64</sup> или иных торжеств – во время которых, однако, всегда сохранялась опасность несчастного случая, обращавшего инициативу против существующих властей. Об этом со всей очевидностью свидетельствуют около сотни погибших на площади Людовика XV в ночь на 30 мая 1770 г., во время празднеств по случаю бракосочетания дофина Людовика с Марией-Антуанеттой<sup>65</sup>. В целом эти инициативы выполняют представительскую функцию (в Париже празднества почти всегда происходят в одних и тех же местах: в Тюильри, Пале-Рояле) и являются своего рода методом управления, однако они все равно служат для властей одним из способов подчинить себе ночь<sup>66</sup>.

С середины XVII в., словно для того чтобы усилить проникновение публичных действий в ночное время, множатся частные инициативы, обращенные к более узким категориям публики. В 1667 г. была создана большая ночная комната Арльской Академии, что способствовало постепенному превращению благочестивых бдений в собрания и кружки мирян<sup>67</sup>. Балы, променады, игрища, выйдя за пределы столиц, получают распространение в провинциальных городах. В середине XVIII в. в Шалоне буржуазия регулярно организует “званные обеды и званные ужины, где играют всю ночь”<sup>68</sup>. Театральные и оперные спектакли в Лондоне и Париже начинаются все позже и нередко завершаются ужином. Среди французской знати и крупной буржуазии входят в моду ночные бракосочетания. Все эти практики отныне перестают быть принадлежностью одних только аристократических кругов: это наглядные признаки трансформации времени, проникновения дневных обычаев в ночные часы, предвещающие зарождение иного, ночного общества, в рамках которого вырисовывается персонаж ночного прожигателя жизни.

Но одновременно на протяжении последних веков Нового времени власти, по-видимому, ужесточают надзор. В городской среде усиливается контроль за гостиницами и меблированными комнатами<sup>69</sup>, множатся полицейские облавы на публичные дома<sup>70</sup> и даже вводится или чаще применяется смертная казнь<sup>71</sup> – все это признаки удвоенного контроля за ночью, и они ставят перед нами новые вопросы. Проявляется ли в них просто улучшение работы полицейского аппарата и его административных подразделений, или они выступают необходимым противовесом расцвету ночных увеселений, или же отвечают усилению (уже не на словах, а на деле) криминализации ночи, о которой шла речь выше?

В самом деле, историки преступности отмечают, что в Новое время пространством агрессии все чаще становится ночь. Из работ,

посвященных Средневековью, явствует, что как в городской черте, так и в деревне преступность вначале была явлением дневным<sup>72</sup>, а также приходившимся на “неверные” сумеречные часы. Именно в раннее Новое время как во Франции и в Нидерландах, так и в Англии “вечер” и ночь, по-видимому, окончательно превращались во все более и более криминогенное время: в деревнях Артуа на эти часы приходится более двух третей учтенных преступлений, а в Дуэ – 75% актов агрессии<sup>73</sup>. Постепенно обширный временной интервал между “неверным” закатом и серединой ночи вбирал в себя еще больший массив различных форм агрессии. В Женеве середины XVIII в. 60% преступлений совершаются между 18 и 24 часами, но в княжестве Невшатель в 1707–1806 гг. около 80% их приходится на интервал между 20 и 24 часами<sup>74</sup>. Но в то же время Париж, Версаль и деревни в юго-западной части Центрального Массива словно выпадают из общего процесса<sup>75</sup>. О чем свидетельствуют эти заметные различия, если не о том, что, возможно, здесь отсутствует какая-либо хронологически непрерывная тенденция и различные формы агрессии не всегда концентрируются в определенные моменты времени? Более того, при внимательном изучении судебных архивов выясняется, что разные типы преступлений неодинаково распределяются во времени суток. Ночью гораздо чаще, чем днем, совершаются побег, шумные скандалы, азартные игры, сексуальные преступления (похищения и изнасилования) либо самоубийства. Ночь словно бы подталкивает к насилию при совершении противоправных действий. В этом направлении также следует продолжать исследования<sup>76</sup>.

Впрочем, у нас нет достоверных свидетельств того, что в речах властей о криминализации ночи отразилась некая юридическая реальность, тем более что теологи и юристы привлекали для своих целей скорее колдунов, дьявола и грех, нежели оружие и западню. Однако не следует забывать, что в трактатах по уголовному праву начиная с XVII в. ночное время рассматривается в целом как обстоятельство, отягчающее вину нападающего<sup>77</sup>. Такой разброс в результатах связан также с географическими различиями, на которых стоит остановиться подробнее. Скорее всего, в ходе анализа мы не раз встретимся с оппозицией города и деревни: городское пространство четче организовано, но с конца XVII в. оно становится благоприятной средой для ночных вылазок все более широких слоев населения, которые служат легкой добычей для злодеев и всяческих “потрошителей”.

Но главное в этом пространственном сопоставлении, быть может, состоит в ином. Если политика муниципальных властей по отношению к ночи, судя по всему, везде – от Венеции до Лондона, от Намюра до Тулузы – преследовала сходные цели, то карта религиозных и социальных обычаев, характерных для этого времени суток,

напротив, напоминает в первую очередь не о границе между католическим и протестантским мирами, но о различиях между северными и южными областями Западной Европы.

В духовном плане можно констатировать, что, например, в Средиземноморье миссионеры без колебаний использовали ночь в своей деятельности, приравнивая ее к культурным обычаям местного населения. В Испании миссия всегда открывается ночной процессией, а в ряде регионов Италии, как мы уже говорили, многие коллективные благочестивые ритуалы разворачиваются по ночам. Даже сам А. де Лигуори поддерживал эти практики, полагая, что религиозное просвещение, имеющее в виду прежде всего трудящихся, должно приспособляться к их ритму жизни и что, учитывая всевозможные опасности, которые в эти мрачные часы могут подстергать души и тела, его плоды будут тем более обильными<sup>78</sup>.

Франция занимает в этой схеме особое место: благодаря своему географическому положению королевство принадлежит сразу к двум культурам. Это проявляется во всей полноте при внимательном чтении синодальных статуты: именно “южные” епископы (в пространстве между Родезом и Греноблем, Тулузой и Фрежюсом, Бордо и Мендом), особенно во второй период Нового времени<sup>79</sup> наиболее ревностно разоблачали некоторые ночные практики местных обществ, главным образом процессии и благословения или же обыкновение не запирают на ночь часовни, вступая тем самым в противоречие с обычаями местного населения<sup>80</sup>, которое постоянно обращалось к ним с просьбами их не отменять. Это насаждение епископального порядка, меру успеха или провала которого не всегда можно определить, на самом деле не вписывалось в логику культурного господства Севера, где по климатическим причинам ночь не наделялась тем коллективным, экстериоризированным смыслом, как у южных народов. В гораздо большей мере оно отвечало стремлению всячески бороться против этого времени суток, которое считалось опасным для спасения души, ибо благоприятствовало разного рода излишествах среди населения, подлежащего (ре)христианизации.

Мы наметили лишь общие ориентиры исследования, часть из которых, возможно, в дальнейшем отпадет из-за крайней распыленности архивов и вторичных источников, но которые могут привести к постановке новых проблем; из этого обзора следует, что история ночи – весьма обширная область, затрагивающая самые разнообразные сферы и постоянно развивающаяся в рамках западноевропейской цивилизации Нового времени. Хронологическое и пространственное распределение связанных с ней практик и методов господства весьма противоречиво и разнообразно. В этом смысле ночь является как минимум важнейшим наблюдательным

пунктом, позволяющим выявлять автономные социокультурные единицы и следить за непрекращающейся, хотя и не всегда активной борьбой за утверждение тех или иных реальностей, а также за реакцией и ответом властей на реальное или воображаемое их неприятие обществом.

- <sup>1</sup> Так называется прекрасная книга Симон Делатр, о которой пойдет речь ниже: *Delattre S. Les douze heures noires. La nuit à Paris au XIX<sup>e</sup> siècle.* P., 2000.
- <sup>2</sup> Ссылки на них даются в тексте нашей работы.
- <sup>3</sup> Это особенно заметно в целом ряде статей из сборника, подготовленного Франсуа Анжелье и Николь Жак-Шакен (*La nuit / Ed. par F. Angelier, N. Jacques-Chaquin. Grenoble, 1995*), или в коллективном труде под редакцией Вероник Наум-Грапп: *La Nuit / Publ. par V. Nahoum-Grappe // Sociétés et Représentations. 1997. N 4.*
- <sup>4</sup> Здесь следует особо выделить фундаментальный труд Полетт Шоне: *Choné P. L'atelier des nuits. Histoire et signification du nocturne dans l'art d'Occident. Nancy, 1992.* См. последнюю ее публикацию в сб.: *L'âge d'or du nocturne.* P., 2001.
- <sup>5</sup> *Van Tieghem P. La poésie de la nuit et des tombeaux.* P., 1946.
- <sup>6</sup> *Novalis. Hymne à la nuit.* P., 2002.
- <sup>7</sup> *Contant d'Orville. Les Nuits anglaises.* P., 1770; *Rétif de La Bretonne. Les Nuits de Paris / Éd. D. Baruch.* P., 1990.
- <sup>8</sup> *Mauguin J.-M. La nuit dans le théâtre de Shakespeare et de ses prédécesseurs.* Lille, 1980; *Shakespeare et les terreurs de la nuit // La Peur dans l'Angleterre des Tudors à la Régence / Réunis par Alain Morvan.* Lille, 1983. P. 97–111; *Kadi S. La nuit dans les oeuvres de Shakespeare et de ses contemporains.* Valenciennes, 1998.
- <sup>9</sup> В упомянутом выше сборнике под редакцией Фр. Анжелье.
- <sup>10</sup> *Penser la nuit (XV<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècle) / Sous la dir. de D. Bertrand.* P., 2003.
- <sup>11</sup> См., среди прочего: *Corps écrit. 1985. N 14; Melbin M. Night as Frontier // American Sociological Review. 1978. Vol. 43. N 1. P. 3–22; Carbonnier J. Flexible droit. Textes pour une sociologie du droit sans rigueur. 10 éd. P., 2001. ; Deloeil J.-M. Lyon, la nuit. Lieux, pratiques, images. Lyon, 1994; Bureau L. Géographie de la nuit. Montréal, 1997; уже упоминавшийся выше журнал “Sociétés et Représentations” и в несколько ином разрезе: *Genette G. Le jour, la nuit // Figures II. P., 1979. P. 101–122.**
- <sup>12</sup> *Delattre S. Op. cit.; Verdon J. La nuit au Moyen Âge.* P., 1995.
- <sup>13</sup> *Pavan E. Recherches sur la nuit vénitienne à la fin du Moyen-Âge // Journal of Medieval History. 1981. Vol. 7. P. 939–956; Gauvard G. “De grâce espediale”. Crime, état et société en France à la fin du Moyen Âge. P., 1991; Gonthier N. Délinquance, justice et société dans le Lyonnais médiéval. P., 1999; Muchembled R. La violence au village (milieu XV<sup>e</sup>–milieu XVII<sup>e</sup> siècles). Turnhout, 1989; Fourret C. Douai au XVI<sup>e</sup> siècle. Une sociabilité de l'agression // *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine. 1987. Janvier–mars. T. XXXIV. P. 3–30; Henry P. Crime, justice et société dans la principauté de Neuchâtel (1707–1806).* Neuchâtel, 1984; *Wake C. Esquisse pour une histoire de la vie nocturne. Genève au XVIII<sup>e</sup> siècle // Revue du Vieux Genève. 1989. P. 73–86; Cabantous S. Crimes et délits nocturnes en pays tarnais au siècle des Lumières // *Revue du Tarn. 2001. N 181. P. 107–131.* Этот список, безусловно, неполон, ибо ограничивается только Новым временем (с конца Средних веков до начала XIX в.). Относительно более древних периодов см., например: *Ramnoux C. La nuit et les enfants de la nuit.* P., 1959; *Histoire***

- d'un symbole. Histoire antique de la nuit // Cahiers Internationaux du Symbolisme. 1967. N 13. P. 157–168.
- <sup>14</sup> *Delumeau J.* La Peur en Occident. P., 1978; *Roche D.* Histoire des choses banales. P., 1997. Более специфические сведения по проблеме освещения можно найти в диссертациях Жан-Люка Лаффона и Катрин Клеман-Дени (см. примеч. 63).
- <sup>15</sup> In: Corps écrit. 1985. N 14.
- <sup>16</sup> *Cabantous A.* Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe moderne (XVII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles). P., 2002.
- <sup>17</sup> Даже если библейский рассказ о Творении чреват недоразумениями: “И назвал Бог свет днем, а тьму ночью” (Быт. I : 3).
- <sup>18</sup> Nuit // Dictionnaire de spiritualité. P., 1982. T. IX. Col. 519–525.
- <sup>19</sup> *Pavan E.* Op. cit. P. 340.
- <sup>20</sup> *Walker C.* Op. cit.
- <sup>21</sup> *Rousseau J.-J.* Confessions. P., 1963. T. 1. P. 76.
- <sup>22</sup> Например, в Женеве XVIII в. 19 декабря ворота закрывали в 4 часа, но 25 июля – в 7 час. 30 мин. Отметим, однако, что и зимой, и летом в эти часы было еще светло. (см.: *Walker C.* Op. cit.).
- <sup>23</sup> *Gauvard Cl.* Op. cit. P. 481.
- <sup>24</sup> Естественно, в восприятии момента зари подобные колебания отсутствуют: он – предвестник дня, да и мало кто просыпается к этому времени.
- <sup>25</sup> *Vaysse M.* La nuit dans le journal de Barbier. Mémoire de maîtrise. P., 2003.
- <sup>26</sup> *Mathurin V.* Les nuits de L'Estoile. Mémoire de maîtrise. P., 2002. P. 37 и след.
- <sup>27</sup> *Delumeau J.* Op. cit. P. 87–88.
- <sup>28</sup> Об этом разграничении см.: *Boutonnie J.* Contribution à la psychologie de l'angoisse. P., 1945; цит. по: *Delumeau J.* Op. cit. P. 419.
- <sup>29</sup> См. примеры, приведенные Р. Мюшембле применительно к Артуа XVI–XVII вв.: *Muchembled R.* Op. cit. P. 119–122.
- <sup>30</sup> См. неопубликованные соображения Корин Метт, высказанные в ходе круглого стола в Университете Париж-I, Пантеон–Сорбона (Université de Paris I) на тему “Ночь как объект исторической науки?” (2001).
- <sup>31</sup> Mémoires pour l'instruction du duc de Bourgogne: L'intendance du Lyonnais, Beaujolais, Forez en 1698 / Sous la dir. de Jean-Pierre Gutton. P., 1996. P. 60.
- <sup>32</sup> *Glaiser-Matecki A.* Le premier mai ou le cycle du printemps. P., 2002.
- <sup>33</sup> *Muchembled R.* L'autre côté du miroir // Annales E.S.C. 1985. P. 288–305, особенно P. 295. Среди последних работ о том, как использовала ночное время молодежь, см.: *Pitou F.* Jeunesse et désordre social. Les coureurs de nuit à Laval au XVIII<sup>e</sup> siècle // Revue d'histoire moderne et contemporaine. 2000. 41–1. Janvier–mars. P. 69–92.
- <sup>34</sup> *Ginzburg C.* Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle / Trad. fr. P., 1980 (1<sup>er</sup> ed.: 1966).
- <sup>35</sup> Читатель может обратиться к спорной книге Карло Гинзбурга (*Guizburg C.* Le sabbat des sorcières / Trad. fr. P., 1992) и к работам Робера Мюшембле: *Muchembled R.* La sorcière au village (XV<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles). P., 1979; *Idem.* Sorcières, justice et société aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles. P., 1981. В его “Истории дьявола” (Histoire du diable. XII<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles. P., 2000) вторая глава называется “Ночь шабаша”; впрочем, по-настоящему подробно автор на тематике ночи не останавливается.
- <sup>36</sup> *De Lancre P.* De l'inconstance des mauvais anges et des démons. P., 1613. Livre 1, disc. I.

- <sup>37</sup> Правда, эти соображения почерпнуты мною из докторской диссертации искусствоведа Виржини Матюрен: *Mathurin V. Culte et cultures séléniques en France et en Angleterre aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècle*. P., 2003.
- <sup>38</sup> *Delumeau J.* Op. cit.; *Viscardi G.-M.* La mentalité religieuse en Basilicate à l'époque moderne // *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*. P., 1997. P. 269.
- <sup>39</sup> Джона Обри можно сравнить с "антикваром": в написанных в 1686–1687 гг. "Заметках о язычестве и иудаизме" ("Remaines of Gentilism and Judaism") он перечисляет некоторое количество верований и типов поведения, которые господствующая Церковь считала еретическими. Этот текст был издан Джеймсом Бриттенем в 1881 г. и использован Кейтом Томасом: *Thomas K.* Religion and the Decline of Magic. L., 1971. P. 36–37, 384.
- <sup>40</sup> *Johnson S.* Voyage dans les Hébrides. L., 1775 (trad. fr. P., 1991) (об обычаях острова Остиг Скай).
- <sup>41</sup> "Луна нынче такая полная, что на ней можно скакать вдвоем с лающей Гекатой вслед за ночными ведьмами, места хватит", пишет в начале XVIII в. Томас Миддлтон (*Middleton T.* The Changeling / Ed. A.C. Black. L., 1990). См. в этой связи сходные замечания Франсуа Маркетти: *Marchetti F.* Explications des usages et coutumes des Marseillais. Marseille, 1683. Т. 1.
- <sup>42</sup> *Lavater J.* Of Ghostes and Spirites Walkin by Night (1572) / Publ. for M. Yardley. Oxford, 1929; см. также: *Le Goff J.* Les rêves dans la culture et la psychologie de l'Occident médiéval // Pour un autre Moyen-Âge. P., 1977. P. 299–306; *Schmitt J.-C.* Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale. P., 2002; *Thomas K.* Op. cit.; *Vovelle M.* La mort et l'Occident de 1300 à nos jours. P., 1983.
- <sup>43</sup> *Thibault-Payen J.* Les morts, l'Église et l'État. P., 1977. P. 177 sq.
- <sup>44</sup> *Houlbroocke R.* Death, Religion and the Family in England (1480–1750). Cambridge, 1998. P. 273.
- <sup>45</sup> См. не завершённую пока работу Клер Ганте о германском ареале в XVII в.
- <sup>46</sup> *Goodwin P.* The Mystery of Dreams Historically Discoursed. L., 1657.
- <sup>47</sup> La mort, le fantastique, le surnaturel du XVI<sup>e</sup> siècle à l'époque romantique / Sous la dir. de M. Plaisant. Lille, 1980.
- <sup>48</sup> *Ripa P.* Tractatus de nocturno tempore. Venezia, 1601; *Crusius J.A.* De Nocte et nocturnis officis. S.l., 1695; *Rachtenhofer J.H.* Ius Noctis. S.l., 1678; *Zaunschliffer O.Ph.* Lucerna iuridica temporis nocturni. S.l., 1698.
- <sup>49</sup> Обо всей этой группе фактов см. коллективный труд под редакцией Марио Сбрицколи: La notte: ordine, sicurezza e disciplinamento in età moderna / Dir. M. Sbriccoli. Firenze, 1991.
- <sup>50</sup> Постольку, поскольку использование культовых построек в ночное время – не такая уж редкая вещь в католицизме.
- <sup>51</sup> На данный момент мне довелось по ходу разысканий проанализировать синодальные статуты тридцати двух французских диоцезов XVII–XVIII вв. См. их перечень, составленный А. Артонном и др.: *Artonne A. et al.* Répertoire des statuts synodaux des diocèses de l'ancienne France. P., 1969.
- <sup>52</sup> *Sabantous A.* Op. cit. P. 121–122. Гюг Оланье, священник диоцеза Пюи, пишет в своем "Дневнике", что на Страстную субботу 1654 г. "был занят на исповедях до полуночи" (*Journal de l'abbé Aulagnier* / Publ. par S. Heuzé. Saint-Vidal, 1987. Т. 3. P. 180).
- <sup>53</sup> Жюльен Монуар, выступивший с подобной инициативой, в отличие от других миссионеров, без колебаний исповедует по ночам. Его биограф пишет о миссии в Уэссане в июне 1641 г.: "Толпа кающихся была столь велика, что мы, дабы удовлетворить всех, отправлялись в исповедальню к трем часам утра и



- проводили там почти целый день; в восемь, а то и в девять вечера мы еще были там” (*Boschet P. La vie du père Julien Maunoir. S.l. S.d.*).
- <sup>54</sup> *Castagnetti P. Les missions de Paul de la Croix en Italie centrale // Histoire, Economie et Société. 2000. Vol. 19, N 1. P. 105–132.*
- <sup>55</sup> Стоило бы изучить тематику сна, в том числе мистической грезы, и сновидения в библейских текстах. Ср., например, сон Адама, Авраама, Иосифа, апостолов во время Преображения Иисуса или в Гефсиманском саду: Быт. 2: 21; Быт. 15: 12, Мф. 1: 24; Лк. 9: 32; Мк. 14: 37.
- <sup>56</sup> *Ordonnances synodales de Mgr l’évêque de Fréjus. 1778. P. 311.*
- <sup>57</sup> О роли ночных заговоров см.: *Naudé G. Considérations sur les coups d’état. P., 1989. P. 101; цит. по: Merlin H. Nuit de l’État et le roi-Soleil // Angelier Fr. Op. cit. P. 203–218; ср. также замечания Пьера де л’Этуэля, приведенные В. Матюрен (Op. cit.).*
- <sup>58</sup> Катя Беген, которая готовит работу по данной теме, пока не выяснила, отводилась ли ночи как таковой какая-либо особая роль в текстах – рассказах и памфлетах, – излагающих этот исторический эпизод.
- <sup>59</sup> Ср. описание запираания ворот в Аугсбурге в 1580 г. в “Путевом дневнике” Мишеля Монтеня; цит. по: *Delumeau J. Op. cit. P. 1.*
- <sup>60</sup> *Parival N. Les délices de la Hollande. Amsterdam, 1669. P. 158.*
- <sup>61</sup> По уставу их полагалось 1036. На самом деле их было всего 469 в 1700 г. и 672 в 1737 г. Данные взяты из кн.: *Beattie J.M. Police and Punishment in London (1600–1750). Oxford, 2001. P. 173–176, 193–196.*
- <sup>62</sup> *Histoire de La Rochelle / Sous la dir. de Marcel Delafosse. Toulouse, 1985. P. 141.*
- <sup>63</sup> См., например: *Roche D. Op. cit. P. 125–130, и диссертации Катрин Клеман-Дени (*Clément-Denis C. Police et sécurité au XVIII<sup>e</sup> siècle dans les villes de la frontière franco-belge. P., 2003. Ch. 8*), и Жан-Люка Лаффона (*Laffont J.-L. Toulouse au XVIII<sup>e</sup> siècle. Thèse de doctorat. Université de Toulouse le Mirail, 1997*).*
- <sup>64</sup> *Cressy D. Bonfires and Bells: National Memory and the Protestant Calendar in Elisabeth and Stuart England. L., 1989.*
- <sup>65</sup> *Archives Nationales (Paris). Y 15707. Несколько десятков человек погибло и во время празднеств в феврале 1745 г. и марте 1747 г. в Париже.*
- <sup>66</sup> *Vaysse M. Op. cit.*
- <sup>67</sup> *Rance A.S. L’Académie d’Arles au XVII<sup>e</sup> siècle. P., 1886–1887; цит. по: Roche D. Le siècle des lumières en province: académies et académiciens provinciaux (1680–1789). P., 1989.*
- <sup>68</sup> *Roche D. Op. cit. P. 152.*
- <sup>69</sup> *La ville promise. Mobilité et accueil à Paris (fin XVII<sup>e</sup> – début XIX<sup>e</sup> siècle / Sous la dir. de D. Roche. P., 2000; Denis V. Individu, identité, identification en France (1715–1815). Thèse de doctorat. P., 2003. Ch. VI.*
- <sup>70</sup> *Benabou M.-E. La prostitution et la police des mœurs au XVIII<sup>e</sup> siècle. P., 1987. P. 65–66.*
- <sup>71</sup> См. об этом: *Barthès P. Les heures perdues / Publ. partielle et adaptée de P. Lamouzèle. Toulouse, 1981.*
- <sup>72</sup> По наблюдениям К. Говар (*Gauvard Cl. Op. cit. P. 482*), 44% преступлений совершалось днем, а 31% – в сумерках; ср. также работы Н. Гонтяе.
- <sup>73</sup> По подсчетам Р. Мюшембле (*Muchembled R. Op. cit. P. 51*), на этот “мимолетний момент” приходится 55% преступлений; ср. также: *Fouret C. Op. cit.*
- <sup>74</sup> *Waker C. Op. cit. P. 80; Henry P. Op. cit. P. 596.*
- <sup>75</sup> 46% преступлений, зарегистрированных в Малом уголовном суде Парижа, совершаются между 18 и 24 часами (*Farge A., Zysberg A. Op. cit.*). Замковое пре-

вотство Версаля в 1748–1775 гг. устраивает 29% общих заседаний ночью, но виновные могли совершать свои деяния днем (*Gomis S. Pouvoir et criminalité au château de Versailles (1748–1775). Mémoire de maîtrise. Université de Paris I (CRHM). P. 96*); в районе Тарна на это время приходится 37% преступлений (*Cabantous S. Op. cit. P. 115*). Можем ли мы сделать вывод, что и в Лондоне на протяжении XVIII в. произошла криминализация ночи? Полю Денизо ответ представляется положительным, хотя весомых доказательств он не приводит: *Denizot P. La criminalité en Angleterre au XVIII siècle // Pauvreté et Assistance en Grande Bretagne (1688–1834). Aix-en-Provence, 1999. P. 54–55.*

<sup>76</sup> *Cabantous S. Op. cit. P. 116.*

<sup>77</sup> *Sbriccoli M. Op. cit. Introduction.*

<sup>78</sup> См.: *Cabantous A. Op. cit. P. 124–125.*

<sup>79</sup> Архиепископ Бордо еще в 1609 г. призывал прихожан на молитву во время праздничных бдений.

<sup>80</sup> *Brunet S. Les prêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l’Ancien Régime. Aspet, 2001. P. 305–333.*

*Пер. с франц. И.К. Стаф*

# ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

---

*О.В. Хаванова*

## КАРЬЕРНЫЕ СТРАТЕГИИ В МОНАРХИИ ГАБСБУРГОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в. В ЗЕРКАЛЕ ОБРАЩЕНИЙ НА ВЫСОЧАЙШЕЕ ИМЯ\*

“Поскольку в Вене, несмотря на все усилия, назначения мне получить так и не удалось, я решил попытаться счастья в Прессбурге<sup>1</sup>, по-сему молю ваше величество, соблаговолите зачислить меня здесь во внештатные письмоводители без жалования, чтобы я, до того как получу повышение, посредством неустанного рвения и верного несения службы мог сделаться еще более опытным и достойным государевой милости”<sup>2</sup>, – писал молодой австрийский дворянин Карл Кристиан Пауренфайнд, в конечном итоге принятый практикантом в Венгерскую казенную палату.

Рассудительность соискателя, готового довольствоваться малым в надежде на постепенное восхождение по служебной лестнице, наводит на мысль, что, даже если раннее Новое время не знало понятия “карьерная стратегия”, люди той эпохи имели ясное представление о времени, путях, материальных и моральных затратах, необходимых для обретения положения в обществе. Неслучайно в их речи часто встречались слова “*promotio*” (лат.) или “*Fortkommen*” (нем.), в основе которых – движение вперед и вверх, ибо любая успешная карьера заключается в сохранении и улучшении социального и профессионального статуса.

Для достижения этой цели индивиду приходилось не раз подавать письменные заявления и прошения в различные инстанции, включая обращения напрямую к монарху. Зависел ли успех предприятия от того, в какую вербальную форму облекалась просьба? Далее в статье рассматриваются принципы составления обращений на высочайшее имя, выкристаллизовавшиеся и ставшие рутинными к середине XVIII в., вычлениются наиболее часто встречающиеся аргументационные стратегии и (в тех случаях, когда источники позволяют это сделать) оценивается успешность их применения<sup>3</sup>.

---

\* Статья написана при поддержке Fond für Förderung der wissenschaftlichen Forschung (Австрия) в рамках проекта M978-G08 “Бюрократические карьеры в Венгерском королевстве в эпоху просвещенного абсолютизма”.

В немецкоязычной историографии принято различать “ходатайства” в судебные инстанции (Suppliken), где речь шла об удовлетворении юридически обоснованных претензий, и “прошения” (Supplikationen), в которых “испрашивалось”, или, говоря языком той эпохи, “вымаливалось” некое благо (должность, повышение по службе, разовое или регулярное материальное вспомоществование, обучение за государственный счет и пр.), на которое автор (или авторы) объективно не имели неоспоримого права и полагались на милость тех, от кого зависело принятие решения. Впрочем, сами же историки признают, что отсутствие четких границ между судебной и административной сферой превращает деление на “ходатайства” и “прошения” в пустую формальность<sup>4</sup>. Тем более, что, например, прошение о повышении в должности имело под собой объективные основания (выслуга лет, отсутствие нареканий), но зачастую оставалось результатом субъективного выбора между соискателями с более или менее равными стартовыми условиями.

Исследовательский интерес к прошениям как типу массового источника пробудился на рубеже 70–80-х годов XX в., когда стали очевидными ограничения в проблематике и методологии господствовавшей в то время социальной истории с ее макроисторическим подходом к прошлому. Изучение источников, в которых человек повествует о себе сам, будь то письмо, дневник, судебный иск или прошение о помиловании<sup>5</sup> (так называемых эго-документов), позволило лучше понять мотивы поведения, измерить широту кругозора, проникнуть в систему ценностей, оценить масштаб социальных ожиданий отдельных людей и в перспективе – целых социальных групп<sup>6</sup>.

Петиции, ходатайства, жалобы и тому подобные документы стали важным источником в изучении механизмов взаимодействия социальных низов с властью. Крестьяне, горожане, наемные работники, солдаты в исследованиях последних десятилетий обрели имена и судьбы и дали бесчисленное множество примеров, когда власть оказывалась вынужденной прислушиваться к голосам простых подданных. Современные историки едины во мнении, что в раннее Новое время прошения выполняли важную роль информирования власти о настроениях в обществе, о градусе накала социальной неудовлетворенности, и власти были заинтересованы в функционировании этого механизма взаимодействия не меньше, чем те, для кого подача жалобы властям оставалась единственной надеждой на защиту и торжество справедливости<sup>7</sup>.

Еще одно важное направление в современной историографии, где прошения как источник заняли достойное место, – это гендерная история. Австрийский историк Бригитт Мацоль-Вальниг в исследовании о женах чиновников в XIX в. – в силу отсутствия прямых сви-

детельств об их внутреннем мире, интеллектуальных горизонтах, духовных запросах – называет этих женщин “исторически отсутствующей величиной”<sup>8</sup>. Стоит ли говорить, что о крестьянках и горожанках раннего Нового времени порой не осталось никаких упоминаний, кроме их жалоб и прошений к властям?<sup>9</sup> Анализ текстов, написанных женщинами или от имени женщин, в первую очередь нацелен на определение степени их социальной активности и ответственности, как это сделала Р. Бликле в микроисторическом исследовании об аргументационных стратегиях простой крестьянки, просившей у баварского курфюрста помиловать ее признанного дезертиром мужа<sup>10</sup>.

Большинство подобных исследований основано на судебных протоколах или иных источниках, документирующих развитие некоей конфликтной ситуации. Примечательно, что в электронных поисковых системах библиотечных каталогов ключевые слова для этих публикаций – “прошение” и “конфликт”. Это справедливо в том смысле, что в основе любого прошения лежит конфликт, если не автора с физическим или юридическим лицом (лицами), то между желаемым и действительным. В то же время историки признают, что пока крайне мало сделано в области изучения прошений, где речь шла о найме на службу, назначении пенсии, денежного вспомоществования, присуждении награды. Потенциал подобных источников для просопографических исследований трудно переоценить, – ведь как бы ни старался составитель представить дело в наиболее выгодном для себя свете, он не должен был выходить за рамки достоверности, поскольку все приведенные им факты тщательно проверялись.

Обращения на высочайшее имя могли называться по-разному – “*humillima instantia*” или “*supplex*” на латыни, “*Supplik*”, “*Gesuch*”, “*Bittschrift*”, “*Bitten*” и пр. по-немецки. Но все эти документы традиционно сочетали в себе черты личного письма и официального заявления: в них разнообразие житейских обстоятельств излагалось с соблюдением норм эпистолярного канона. Как и письмо, они восходили к цицероновской структуре и начинались с обращения (*salutatio*)<sup>11</sup>. За ним нередко следовало необходимое в письмах вступление (*exordium*)<sup>12</sup>. Однако многие просители, возможно, памятуя о совете, содержавшемся в любом письмовнике, что не следует писать слишком длинные письма и уж тем более обращаться к властям с пространными посланиями, опускали эту часть, переходя непосредственно к изложению личных обстоятельств (*narratio*), подкреплявших собственно просьбу (*petitio*). В заключении (*conclusio*), перед подписью<sup>13</sup>, проситель, как правило, клялся в вечной верности и обещал возносить молитвы за государя и правящий дом.

То, как сформировалась и развивалась практика составления и подачи обращений в монархии Габсбургов, специально никогда не

изучалось. В целом, историки и литературоведы сходятся во мнении, что риторические навыки, включавшие умение писать письма, преподавались в школе (эта ступень так и называлась: “риторика”). У тех, кто затем избирал карьеру чиновника, мастерство совершенствовалось в ходе юридической практики. Письмовники – не как образцы высокого литературного стиля для избранных (труды Эразма Роттердамского или Филиппа Меланхтона), но как практическое руководство для образованных слоев населения – появляются в конце XVIII в., а широкое распространение получают не ранее середины XIX в. Немецкий филолог Райнхард Никиш в исследовании о немецкоязычных письмовниках позднего Ренессанса и раннего Нового времени уделяет преимущественное внимание эволюции литературной компоненты писем и по понятным причинам игнорирует консервативные по структуре обращения в официальные инстанции<sup>14</sup>.

Несомненный методологический интерес представляет коллективная монография французских историков Р. Шартье, А. Бурэ и С. Дофин “Корреспонденция. Образцы написания писем от Средневековья до XIX века”<sup>15</sup>. Авторы отмечают непреходящее значение эпистолярного искусства в средневековом обществе, основанном на должности и ранге. Они убедительно доказывают, что владение мастерством правильного употребления титулатуры, облечение информации в имеющие широкое хождение топосы, доскональное соблюдение социальной дистанции между автором письма и адресатом превратило стряпчих в особую касту, отгороженную от непосвященных и озабоченную, ради самосохранения, дальнейшим усложнением форм символической коммуникации. Неслучайно многим из них льстили политические коннотации слова “диктатор”. (Средневековое латинское название эпистолярного искусства – *ars dictaminis, ars dictandi*).

В монархии Габсбургов с конца XVI в. подданным предписывалось подавать обращения на высочайшее имя, составленные исключительно авторизованными писцами, стряпчими или агентами<sup>16</sup>. Это способствовало внедрению единства формы, ясности изложения и не в последнюю очередь служило гарантией того, что в тексте не встретятся неприличные, оскорбительные для властей выражения<sup>17</sup>. На многих дошедших до наших дней прошениях действительно проставлено имя агента. Но далеко не на всех. Помимо прочего, за аристократов обращения к властям составляли их личные секретари, за бедных вдов и сирот чиновников – скорее всего, коллеги покойного мужа или отца<sup>18</sup>.

Прошения о назначении на чиновничью должность писались, как правило, самими просителями, потому что одновременно служили доказательством того, что соискатель владеет пером, знаком с основами делового стиля и обладает красивым почерком. Иногда в дока-

зательство прикладывались образцы латинской и немецкой (готической) каллиграфии. Многие писали на обороте “составил сам” (лат. “ipse fecit”, нем. “selbst verfasst”). Однако это не может служить гарантией того, что опытный стряпчий не подправил стиль или профессиональный писец не переписал начисто “составленный самим” просителем черновик<sup>19</sup>.

Крайне мало известно о том, как прошение попадало в руки государя. Предположительно, все через тех же придворных агентов, если соискатель уже не служил в органах власти и не передавал свое обращение “по инстанциям”. Чаще всего монарх не принимал решения немедленно, но писал на обороте имя главы того ведомства (например Чешско-Австрийской канцелярии, Венгерской казенной палаты и пр.), которому вменялось в обязанности подать “вотум” (обоснованное мнение) по данному вопросу. По частному случаю назначения вдовьей пенсии императрица Мария Терезия (1740–1780) сделала в 1763 г. важное замечание: “Впредь при подаче вотума с изложением всех обстоятельств и наблюдений по делу всякий раз предлагать мне вариант решения, ибо придворным ведомствам вменяется в обязанность по установленному порядку давать мне совет, чтобы я в силу неограниченной власти приняла решение по своему усмотрению”<sup>20</sup>.

Прошения с резолюциями и поручениями в настоящее время разбросаны по фондам различных ведомств, иногда оригиналы обращений на высочайшее имя отсутствуют, и суть дела нередко приходится реконструировать по “выпискам из протоколов”, которые включали в себя краткое изложение просьбы подданного, вотум ответственного советника и наложенную государем резолюцию, от простого “Placet”, т.е. “одобрено”, или “Verstanden”, т.е. (в случае Марии Терезии) “согласна”, до развернутых комментариев к предложенному решению<sup>21</sup>.

Новая (параллельно со старой) практика подачи ходатайств и прошений в монархии Габсбургов возникла со вступлением на престол Священной Римской империи (после смерти в 1765 г. Франца Стефана I Лотарингского) Иосифа II (1765–1790). Чтобы лучше ознакомиться с землями и народами, подвластными Габсбургскому дому, он предпринял целый ряд путешествий по самым отдаленным уголкам страны, стараясь из первых рук собрать достоверную информацию о состоянии экономики, положении крестьян, нуждах армии, условиях отбывания наказаний. Из таких поездок он привозил сотни прошений, поданных на его имя, несмотря на то что до 1780 г. оставался только справителем при своей фактически правившей владениями Габсбургского дома матери<sup>22</sup>. Все эти обращения проходили затем установленную процедуру рассмотрения в уполномоченных ведомствах.

То безграничное тематическое разнообразие, которое отличает обращения на высочайшее имя, еще во многом только предстоит оценить историкам. В социальной системе, где государь каждодневно проявлял милость, основанную на справедливости, иными словами, действовал в рамках закона и одновременно возвышался над ним: у монарха просили должностей, стипендий, пенсий, наград, денежных вспомоществований на разные личные и общественно значимые цели, возведения в дворянское достоинство, признания прав собственности и т.п. Одно такое обращение может стать для исследователя отправной точкой для интересного микроисторического исследования с макроисторическими перспективами. Если учесть, что архивные фонды центральных органов управления сохранились порой лучше, чем семейные фонды, а просители, аргументируя свою позицию, были вынуждены приводить массу дополнительных сведений, прилагать справки, выписки, генеалогические древа и пр., потенциал подобного типа источника далеко не исчерпан. Сказанное выше в полной мере относится к прошениям о назначении на должность.

Круг лиц, которые могли просить о назначении на должность, не ограничивался самим соискателем. Немало подобных обращений на высочайшее имя подписаны родителями. Живая связь поколений государевых слуг воплощалась в коллективных заслугах семьи, когда сын по праву наследовал не только имущество, но и доброе имя предков, измеряемое количеством лет на службе августейшему дому<sup>23</sup>. Отцы добывали своим сыновьям казенные стипендии в учебных заведениях, из которых рекрутировались новые поколения чиновников. Они пристраивали чад на какую угодно малую должность к кому-либо из своих высокопоставленных покровителей, чтобы как можно раньше дать необходимые практические навыки, столь ценные в эпоху, когда диплом об окончании учебного заведения только начинал восприниматься как свидетельство профессиональной пригодности. Наконец, они обращались напрямую к монарху с просьбами о приеме своих великовозрастных сыновей на государеву службу, потому что верили, что годы собственной беспорочной службы являются для детей лучшей рекомендацией.

Примечательно, что заметную активность проявляли матери (как правило, вдовы). “Природный долг, который обязывает меня как мать делать все возможное для счастья и возвышения моих сыновей, вдохновил – в надежде на положительное решение – сложить к ногам вашего величества заветное прошение”<sup>24</sup>, – писала вдова венгерского графа Имре Баттяни, желая выхлопотать своим сыновьям от первого брака с недворянином венгерский дворянский титул. Под этими словами могла бы подписаться не одна мать, которая обращалась к монарху с просьбой принять на государеву службу



сына. Большинство женщин ссылались на свою бедность и видели в зачислении сына в штат облегчение материального бремени<sup>25</sup>, но некоторые в духе времени расписывали прекрасную учебу юноши и овладение им необходимыми для чиновника науками<sup>26</sup>.

Наконец, за кандидата на должность мог ходатайствовать высокопоставленный чиновник, “патрон”, знакомый с соискателем и покровительствующий ему, ручающийся своей репутацией за деловые качества соискателя. В последнее время историки отходят от односторонней, негативной оценки патроната как института, несовместимого с современным бюрократическим государством, или как социальной и культурной практики, с помощью которой сословия всего лишь оборонялись от покушений усиливавшейся центральной власти. Напротив: потребность в посреднических услугах патронов при подборе кадров на королевскую службу объясняется тем, что монархи раннего Нового времени – в отсутствие национальной системы образования или единых правил и критериев найма – были не в состоянии лично оценивать пригодность и заслуги соискателей должностей в своих быстрорастущих чиновничьих аппаратах<sup>27</sup>. В этих условиях главам центральных правительственных ведомств, сановникам на ключевых государственных постах доставалась важная роль первичного отбора профессионально пригодных кадров.

Отчасти новые чиновники рекрутировались из мелкодворянских семей, связанных с аристократическими родами давними узами службы и покровительства<sup>28</sup>. Отчасти молодые люди с университетским образованием и без гарантирующих карьерные возможности социальных связей сами искали влиятельного патрона, способного взять к себе в секретари, порекомендовать на скромную должность, поспособствовать новому назначению. Современников не удивляло, когда председатель Венгерской казенной палаты письменно уведомлял своих подчиненных: “Его превосходительство граф Антал Грашшалкович, советник нашего ведомства, лично порекомендовал мне на должность курьера своего человека (*hominem suum*), и, желая удовлетворить просьбу господина советника, я вношу на рассмотрение кандидатуру Георга Фюрганга (если у высокопочтимой Казенной палаты во время моего отсутствия не возникло в связи с этим каких-либо возражений)”<sup>29</sup>. Случаи, когда за тем или иным мелким служащим не стоял влиятельный чиновник, были, похоже, настолько редки, что подобное обстоятельство некоторые считали достойным отдельного упоминания<sup>30</sup>.

Центральное место в аргументации, почему соискатель имеет право на должность, занимало понятие заслуг. При этом, как говорилось выше, грань между личными и семейными заслугами была тонкой, даже условной. Так, представитель одного из знатнейших венгерских родов граф Габор Эстерхази, испрашивая себе малый крест

ордена св. Стефана, писал: “В качестве [личных] заслуг я могу сослаться на самые разные, весьма почетные службы, которые моя семья много лет выполняла по отношению к августейшему Австрийскому дому, и нижайше рассчитываю в этом на врожденную милость и щедрость вашего императорского величества”<sup>31</sup>. Другой венгерский аристократ, граф Антал Чаки, писал: “Соблаговолите – в отсутствие у меня собственных заслуг – принять во внимание заслуги моего отца и предков и назначить меня в администрацию Казенной палаты в Кашше (совр. Кошице в Словакии. – О.Х.) на должность внештатного советника и тем самым дать мне искомую возможность набраться опыта в делах фиска, стать годным к королевской службе и более достойным королевских милостей”<sup>32</sup>.

Французский историк Г. Шоссинан-Ногаре в книге “Французское дворянство в XVIII веке” писал: “С 1760 г. понятия достоинства и чести, которые прежде определяли то, что отличало дворян, уступили место новому понятию: заслугам – ценности среднего класса, типичной для третьего сословия, которую дворянство переняло, присвоило себе, приняло и официально признало как критерий дворянства”<sup>33</sup>. Эта точка зрения подверглась критике в монографии американского историка Дж.М. Смита, который показал, что задолго до века Просвещения и Французской революции “заслуги”, понимаемые как достойные вознаграждения деяния, определяли характер взаимоотношений дворянства с королем. Усложнение механизмов управления в абсолютной монархии XVIII в. привело к тому, что в диалоге короны и сословий доскональный подсчет и точное перечисление заслуг стали единственно возможным способом для дворян, как и раньше, демонстрировать суверену свою личную преданность, а для государя – по-прежнему подмечать и вознаграждать дворянские доблести, в числе которых все более почетное место занимали аккуратность, ответственность, исполнительность.

Представляется, что для монархии Габсбургов более подходит концепция Смита. Превращение заслуг – количество лет на государственной службе, занимаемые должности, служебное рвение при исполнении государственной воли, случаи проявления похвальной инициативы и пр. – основной аргумент в диалоге с короной уравнило врожденное свойство дворянина, доблесть, с благоприобретенным – заслугой. Венгерский дворянин Ференц Варланди поставил эти понятия в один ряд: “Многоопытный отец просителя, чтобы правители и власти были справедливо оценили и распространили на наследников добытые верной службой заслуги предков, сына своего старался так обучить и наставить, чтобы тот в лучшей мере соответствовал ожиданиям государя, а значит мог получить по праву родства не только собственность, но и доблести и заслуги”<sup>34</sup>.

Дискурс заслуг требует в контексте истории Габсбургской монархии более пристального рассмотрения. Здесь же отметим, что, возможно, в начале XVIII в., после того как венгерское дворянство смирилось с габсбургским господством в Венгрии в обмен на отказ династии от жестких абсолютистских методов управления королевством, накопление и передача заслуг по наследству стали надежным инструментом инкорпорации еще недавно мятежных сословий в имперские элиты.

В правление Марии Терезии в рамках дихотомического единства семейных и личных заслуг власти искали золотую середину между вознаграждением за верность и поощрением личных достижений. Разрастание бюрократического аппарата, усложнение задач управления экономикой, финансами, зарождающейся социальной сферой, образованием требовало от чиновника уже не только безупречной генеалогии, но разносторонних способностей, знаний и опыта. Прием на службу сыновей заслуженных родителей по-прежнему оставался одним из принципов кадровой политики, гарантировавшей в конечном счете превращение чиновничества в профессиональную группу с наследуемым родом занятий, подобную ремесленникам, коммерсантам или военным. Однако получить назначение просто как сыну своего отца становилось все сложнее.

Например, в 1761 г. таможенный контролер Теодор Шмидт построил своего сына Йозефа (к тому времени уже несколько лет прослужившего на таможне) в Венгерскую казенную палату. Пятнадцать лет спустя повзрослевший и набравшийся опыта сын не нуждался более в упоминании отцовского имени. Ходатайствуя о должности канцеляриста, он писал: “Если же для подобного назначения придется держать экзамен, я в любой момент тем более готов к проверке моих способностей, что без того каждый день сдаю подобный экзамен перед своим начальством”<sup>35</sup>.

Символический итог попыткам согласовать лояльность с компетентностью подвела в конце своего правления сама императрица. Когда в 1780 г. чиновник Венгерской казенной палаты Йозеф Рибич попросил прибавки к жалованию, ссылаясь на заслуги своего покойного отца – директора архива того же ведомства, государыня написала на отрицательном вотуме своих советников: “Доложить мне, столь ли велики его собственные таланты и достижения, чтобы я приняла во внимание заслуги его почтенного отца”<sup>36</sup>. Так заслуги предков из “пропуска”, открывающего заветные двери канцелярий, превращались в своего рода “рекомендательное письмо”, не имевшее обязательной силы.

Наряду с отцовским именем, “удостоверением личности” могли служить ручательства патрона или аттестаты о полученном образовании и прежнем роде деятельности. Как и повсюду в Европе, про-

фессионализация бюрократического аппарата в монархии Габсбургов сопровождалась увеличением числа необходимых для получения той или иной должности официальных свидетельств о профессиональной пригодности. Отставной офицер Янош Станкович, желавший служить в Венгерской казенной палате, писал: “Я десять с половиной лет верой и правдой служил в пехотном полку эрцгерцога Фердинанда, причем последние пять лет вел переписку на латинском, венгерском, словацком и немецком языках и всю финансовую документацию, и все старшие по званию офицеры включая военнополового комиссара, о чем говорится в копии справки о выходе в отставку и прилагаемых аттестатах, были мною совершенно довольны”<sup>37</sup>. Имперсональный подход к подбору кадров не мог вытеснить института патроната, однако постепенно ограничивал круг клиентов теми, кто был в состоянии документально подтвердить соответствие должности. Цитированное выше и тысячи подобных прошений в XIX в. дали богатую почву для авторов письмовников, рекомендовавших подкреплять свои претензии на должность максимально возможным количеством дипломов и аттестатов<sup>38</sup>.

Подданные ожидали от государя одновременно милости и справедливости. Достойных кандидатов на должность, как правило, было много, но, по мнению большинства, назначение в конечном итоге получал тот, кому оно было нужнее. Отставной венгерский офицер Дёрдь Насвади писал: “Прошу ваше императорско-королевское апостолическое величество принять во внимание мою верную службу и тяжелые смертельные ранения, мое упование на вас как на мать, которая не оставляет вниманием заслуженных и бедных солдат, примите меня в милости своей на казенную должность, к каковой я потому считаю себя годным, что владею немецким, латинским, венгерским и словацким языками”<sup>39</sup>. Практикант Венгерской казенной палаты Алоизий Зустершущ докладывал: “Я уже два месяца наслаждаюсь милостью нести скромную, но посылно усердную службу [в Венгерской казенной палате], так что мое начальство имеет все основания быть мною довольным”. Но о повышении в должности он просил “не за заслуги, которых у меня еще нет, но из милостивого снисхождения к моим престарелым родителям, чтобы тем самым избавить их от расходов, забот и хлопот”<sup>40</sup>.

Филантропические ожидания были особенно сильны со стороны тех, кто относился к категориям населения, испытывавшим на себе повышенные заботу и внимание двора, – таким, как сироты или конвертиты (принявшие католичество или вернувшиеся в католическую веру). Не приходится удивляться тому, что католические монархи и государство эпохи Контрреформации, соединяя филантропию с жесткой конфессиональной политикой, открывали сиротские приюты, основывали стипендиальные фонды для сирот и создавали кассы

вспомоществования новым католикам<sup>41</sup>. Однако тот феномен, что взрослые, образованные, в известной мере состоявшиеся люди просили о назначении на должность, ссылаясь на то, что в детстве лишились родителей или что отказались от “лютеровской ереси”, заслуживает более пристального внимания.

Представляется, что ссылки на сиротство связаны с тем, что эта категория традиционно пользовалась преимуществом при зачислении в учебные заведения на средства специальных фондов, которые основывали Католическая церковь, верховные правители и частные лица<sup>42</sup>. Именно в правление Марии Терезии открылись многочисленные сиротские приюты, государство начало выделять средства (например, часть акцизных сборов от продажи алкоголя и табака) на содержание, воспитание, образование оставшихся без родителей. Вырастая, бывшие сироты, возможно, надеялись, что и в дальнейшем их будет ожидать конкурс на особых основаниях и что справедливость монарха в очередной раз проявится в его великодушии.

Так, 19-летний Матиас Вебер (как и многие ему подобные) писал: “Я не только владею родным немецким языком, но и окончил философский факультет, знаю латинский, венгерский и хорватский языки и всегда имел склонность к финансовым наукам”, но на должность рассчитывал на том основании, что являлся “беспомощным и не имеющим средств к существованию сиротой”<sup>43</sup>. Соискатель должности в Венгерской королевской канцелярии Антал Мольнар заявлял: “Вот уже 15-й год я, кому покойные родители по бедности своей не завещали ничего, кроме доброго имени, влачу наизжалчайшее существование. Только с Божьей помощью сумел я получить образование, три года изучал гражданское право в королевском вольном городе Пеште и еще три года набирался практического опыта на службе у различных прокуроров”<sup>44</sup>.

Собственное сиротство представлялось этим молодым людям в данном случае необходимым условием приема на службу, а знания – достаточным. Однако в глазах властей лишь тот сирота был достоин внимания и поощрения, за которого “ходатайствовали” его собственные таланты или заслуги его покойного родителя. Корпоративная солидарность побуждала начальство малолетним сиротам выхлопывать пенсии, подросткам – стипендии, тем же, кто только вступал на профессиональную стезю, – скромную стартовую должность. Частный случай выбора между двумя сиротами – сыновьями чиновников – иллюстрирует одно из важнейших устремлений эпохи – проверять меритократию филантропией. “Я буду рекомендовать [на должность практиканта при почтовом ведомстве] сына покойного Гучбухера, – писал президент Венской придворной казенной палаты граф Леопольд Коловрат, – поскольку он наделен способностями и добрыми свойствами природы, причем я абсолютно уверен, что сей

Гучбухер тем более имеет преимущество перед Шикартом, что за него говорят заслуги, накопленные [покойным] отцом в почтовом ведомстве”<sup>45</sup>.

В качестве одного из средств “мягкой” рекатолизации социальная помощь вернувшимся в лоно католичества должна была служить достойным примером тем, кто упорно придерживался протестантских заблуждений. Конвертиты в XVIII в. на особых основаниях зачислялись в большинство католических учебных заведений, а власти не упускали случая продемонстрировать преимущества принадлежности к Римско-католической церкви. Так, Янош Становский, вернувшись на родину после учебы в протестантских университетах Западной Европы, двадцать лет преподавал учение Лютера в Прессбурге, после чего принял решение перейти в католичество и на этом основании испросил и получил звание сенатора<sup>46</sup>. Напротив, когда профессор теологии кальвинист Миклош Шинаи обратился к императрице с просьбой восстановить его семью в дворянском звании, поскольку их дворянская грамота к XVIII в. была давно утеряна<sup>47</sup>, положительное решение последовало только в 1783 г., после того как Иосиф II декретом о веротерпимости (1781 г.) отменил дискриминационные меры в отношении христианских не католических конфессий.

В то же время в сферах, где первостепенное значение полагалось уделять профессиональным качествам просителя, факт обращения в католическую веру принимался во внимание (как и в случае с сиротством), но не был решающим. Со стороны просителей очевидна тенденция выдать свое обращение за акт, потребовавший известных жертв (например, разрыв с протестантской родней) и потому достойный “компенсации” (подобно внеурочным часам работы). Со стороны же властей наблюдается скорее стремление учитывать смену конфессии только при прочих равных. Письмоводитель Венгерской казенной палаты Ласло Лехоцки в 1766 г. писал: “Окончив учебу, я отказался к тому времени от учения Лютера и перешел в римско-католическую веру, и после того как, не пренебрегая юридическим опытом, с пользой отработал в Королевской судебной палате, попал в канцелярию совета Казенной палаты: сначала как внештатный, затем – как штатный письменоводитель”. Президент Венгерской казенной палаты граф Янош Эрдеди в представлении на Лехоцки отметил: “В этой должности он, будучи моложе других, прославился зрелостью суждений, способностями и опытом в юридических вопросах, за свое же рвение в делах заслужил особую похвалу администрации, наконец, он конвертит и потому достоин рекомендации”<sup>48</sup>.

С другой стороны, когда в 1777 г. некий Бернхард Готтлиб Анс попросил, ссылаясь на заслуги отца (чиновника Венской придворной казенной палаты) и факт своего обращения в католичество, принять

его в это ведомство кассиром, граф Коловрат категорически воспротивился: “Хотя я до сих пор в подобных случаях всегда отдавал предпочтение смышленным сыновьям подлинно заслуженных и снискавших уважение кассиров, потому что так проще защититься от превратностей и капризов судьбы, в данном случае считаю опасным, если конвертит, чьи достоинства нам пока совершенно неизвестны, получит доступ к кассовым операциям”<sup>49</sup>.

То обстоятельство, что обращения на высочайшее имя составлялись в произвольной форме личного письма к государю, несомненно, затрудняло работу с этими документами. Только путем вдумчивого чтения можно было получить представление о статусе просителя, сути просьбы и основаниях, позволявших надеяться на ее удовлетворение<sup>50</sup>. Разрастание управленческого аппарата, вмешательство государства во все новые публичные сферы вело к увеличению потока обращений и требовало их быстрой обработки. Давно назревавшая реформа делового стиля пришлась на первые годы самостоятельного правления Иосифа II (1780–1790) и как нельзя лучше отразила его представления о характере взаимоотношений подданных с государем, месте сословных привилегий, эффективности бюрократии. Разработчиком новых принципов делового стиля для монархии Габсбургов выступил писатель, юрист, педагог Йозеф фон Зонненфельс (1732–1817)<sup>51</sup>.

Зонненфельс может служить примером успешного дилетанта: поверхностный знаток самых разных наук и искусств, но талантливый стилист и полемист, он внес свою лепту в реформу австрийского законодательства, в нормализацию делового стиля, в систематическое преподавание политико-камеральных наук и в ослабление цензуры. За что бы ни брался этот универсальный ум, его неоригинальные, часто упрощенные, но понятные и доходчивые труды обретали качества добротных, рассчитанных на максимально широкую читательскую аудиторию учебников. Иосиф II, прилагавший немало усилий к тому, чтобы превратить подданных в граждан, привлек Зонненфельса к разработке декрета об изменении формы и содержания обращений к властям, и вскоре по стране был разослан датированный 2 января 1782 г. декрет, предписывавший подавать любые прошения на высочайшее имя исключительно по новому, установленному образцу<sup>52</sup>.

Считается, что император недолюбливал Зонненфельса, однако деятельность ученого по очистке языка от громоздких конструкций и трудных для восприятия канцеляризмов (чаще всего переводов со средневековой латыни) явно встречала высочайшие одобрение и поддержку. Позднее Зонненфельс ссылался на этот декрет в своем учебнике: “Его Величество, воспользовавшись случаем, сочло необходимым определить все то, что требуется для прошения, положить

конец отступлениям и повторениям, поелику от этого весомость доводов не утяжеляется, но лишь замутняется да усложняется собственно изложение”<sup>53</sup>.

Отныне запрещалась любая пышная титулатура, и обращение сводилось к простому названию инстанции (“Ваше Величество!” или “Высокочтимая Венгерская канцелярия!”). Затем следовало сжато изложить суть просьбы (“Нижеподписавшийся просит, принимая во внимание его 27-летнюю службу в армии, зачислить сына в Военную академию в Винер-Нойштадте”) и перечислить причины (во-первых..., во-вторых..., в-третьих...), по которым проситель считал себя достойным испрашиваемого. Композиционно прошение включало в себя “повод” (Veranlassung), “просьбу” (Bitte) и “обоснования” (Gründe). В заключении не допускалось использования прежних формул “всепокорнейший”, “наивернейший” и т.п., вместо этого следовало указать свое полное имя, адрес и занимаемую должность.

В 1784 г. в свет вышло учебное пособие Й. Зонненфельса “О деловом стиле: первые правила для будущих австрийских канцелярских служащих”, в основу которого легли лекции, бесплатно читавшиеся им на юридическом факультете Венского университета<sup>54</sup>. Несмотря на последующие реформы учебного процесса, “деловой стиль” оставался обязательным предметом четвертого года обучения на юридическом факультете вплоть до 1848 г.<sup>55</sup> Отдельное исследование могло бы быть посвящено тому, насколько быстро новый образец проник в отдаленные уголки монархии и стал активно применяться. Здесь же отметим, что чиновники центральных ведомств (и молодые соискатели канцелярских должностей) быстро усвоили новую форму изложения своих ходатайств<sup>56</sup>.

С развитием, усложнением, разветвлением бюрократического аппарата неизбежно формализовались требования к соискателям, вырабатывались обезличенные механизмы оценки профессиональной пригодности. Из прошений постепенно уходил исповедальный тон, оставались лишь типичные для официального документа набор фактов и перечень прилагаемых справок. Именно поэтому рассмотренный выше период – вторая половина XVIII в. – представляется удивительным временем, когда обращения на высочайшее имя позволяют современному исследователю вычленивать дискурсивные особенности карьерных чиновничьих стратегий.

Судя по письменным обращениям к монарху, центральные органы управления в землях Габсбургской монархии (Венгерская королевская канцелярия, Венская казенная палата и пр.) не были закрытыми кастовыми учреждениями, воспроизводившими персонал в рамках нескольких десятков семейств. Практиковавшиеся в них принципы найма на службу можно обозначить термином, который американский социолог Ральф Тёрнер применил к британской



школьной системе, – “спонсированная мобильность”. Ученый обратил внимание, что в Великобритании отбор талантов начинается едва ли не с начальной школы и затем “счастливицков” на щадящих условиях внутренних конкурсов сопровождают вплоть до престижного места работы. Напротив, “соревновательная мобильность” в школьной системе США предполагает, что место в престижном университете получает не всегда тот, кто больше знает, но обязательно тот, кто в соревновании с другими успешнее доказывает свое право на стипендию<sup>57</sup>.

“Спонсированный” характер кадровой мобильности в монархии Габсбургов становится особенно очевидным при сопоставлении прошений о приеме на государеву службу с заявлениями действующих чиновников о назначении их на новую должность. Последние уверенно чувствовали себя в условиях, когда рано или поздно, по праву старшинства или за похвальное служебное рвение начальство обращало на них свой взор и вознаграждало повышением. Труднее приходилось новичкам, только прокладывавшим путь в то или иное ведомство. Талантливый и честолюбивый чужак имел мало шансов быть нанятым, если за него ручался кто-либо из государственных мужей. Этому, кстати, прямо способствовало распоряжение императрицы в случаях заполнения вакансий отдавать предпочтение сотрудникам ведомства перед сторонними кандидатами<sup>58</sup>. Епископ Иоганн Нойхольд жаловался своему начальнику барону Ференцу Балашша, что никак не может пристроить в Казенную палату некоего Йозефа Риттера: “Он уже пятый год занимается урбариальными (т.е. связанными с регулированием крестьянских повинностей. – *О.Х.*) делами, которые ничего общего не имеют с камеральными, потому у него перед Казенной палатой заслуг нет, и если не воследует от августейшей [государыни] резолюция, боюсь, как бы сей муж не остался без вознаграждения, а ведь он служит уже 14 лет”<sup>59</sup>.

Зато получение даже самой скромной должности гарантировало медленное, но верное восхождение по служебной лестнице. “Ваше императорско-королевское апостолическое величество! Сблагovolите повелеть, чтобы меня милостиво назначили на должность письмоводителя славнейшей Венгерской казенной палаты, и тем самым открыть мне путь к дальнейшим государевым службам”, – писал в 1760 г. молодой практикант Иоганн Игнац Заутерсхаймб. Однако его прошение было удовлетворено лишь частично: он получил должность вне штата, т.е. без содержания. Председатель Венской придворной казенной палаты граф Рудольф Хотек указал на то, что “другие чиновники воспримут весьма болезненно, если некто, не имеющий никакого опыта в камералистике, будет тут же назначен письмоводителем и тем самым перекроет дорогу к повышению в должности для тех, кто усердно служит уже много лет”<sup>60</sup>.

Сопоставительный анализ обращений на высочайшее имя с туманами ответственных ведомств позволяет предположить, что именно в рассматриваемый период происходит важный сдвиг в кадровой политике, направленный на стандартизацию критериев найма, повышенное внимание к знаниям, способностям и профессиональной пригодности индивида. Общество уловит этот сигнал с известным опозданием, не раньше, чем Иосиф II начнет насаждать “сверху” меритократические принципы, не оставляющие места ни семейственности, ни филантропическим соображениям, ни конфессиональной исключительности. Однако без малозаметной на первый взгляд кропотливой работы по совершенствованию кадровой политики, не прекращавшейся ни на минуту в 60-е и 70-е годы XVIII в., знаменитые “кондуитные листы” с информацией о выслуге лет, образовании, владении языками, профессионализме, введенные в 80-е годы XVIII в.<sup>61</sup>, не возымели бы действия, не будь двор, бюрократическая элита и, в конечном итоге, общество подготовлены к переходу на “соревновательную мобильность”.

Играло ли роль в этом мире сыновей своих отцов и клиентов своих патронов то, с какими словами подданный обращался к государю? Представляется, что в известной мере играло. Несомненно, в условиях “спонсированной мобильности” шансы быть нанятым на государеву службу оставались выше у тех, кого система могла распознать по признакам родства или покровительства. Но так или иначе прошения служили средством символической коммуникации: то, сколь искусно индивид пользовался возможностями этого канала передачи информации, сколь умело демонстрировал свои достоинства, говорило о его карьерном потенциале не меньше, чем университетский диплом или справка о выслуге лет. И если не всем, то многим предоставлялся шанс начать карьеру, убедительно пообещав, как вымышленный “N.N.” из письмовников XIX в., что “проситель все свои старания, пока служит практикантом, употребит на то, чтобы сделаться пригодным чиновником”<sup>62</sup>.

<sup>1</sup> Прессбург (совр. Братислава в Словакии) в XVIII в. выполнял функции административной столицы Венгрии: там размещались Наместнический королевский совет и Венгерская казенная палата.

<sup>2</sup> Österreichisches Staatsarchiv, Wien (далее: ÖStA). Allgemeines Verwaltungs-, Finanz und Hofkammerarchiv (далее: FHKA). Ungarisches Camerale (далее: UC). Fasz. r. Nr. 181/2. Subd. 1. N 76 ex Apr. 1768. Fol. 514.

<sup>3</sup> Большинство приводимых в статье примеров взяты из фондов центральных органов управления Венгерского королевства (с 1526 г. входившего в состав монархии Габсбургов). Подобный выбор обусловлен тем, что в XX в. погибли крупные архивные коллекции, относившиеся к истории Австро-Чешских земель второй половины XVIII в. Однако несмотря на особый государственно-

правовой статус Венгрии в рамках монархии, на венгерском материале можно восстановить некоторые общие закономерности функционирования габсбургской бюрократии эпохи просвещенного абсолютизма. В этом можно убедиться, например, при сравнении дошедших до наших дней фондов Венской придворной казенной палаты и Венгерской казенной палаты.

- <sup>4</sup> *Schennach M.P.* Supplikationen // Quellenkunde der Habsburgermonarchie (16.–18. Jahrhundert). Ein Experimentalisches Handbuch / Hrsg. von J. Pauser, M. Scheutz, T. Winkelbauer. Wien; München, 2004. S. 572–584; *Würgler A.* Bitten und Begehren. Suppliken und Gravamina in der deutschsprachigen Frühneuzeitforschung // Bittschriften und Gravamina. Politik, Verwaltung und Justiz in Europa (14.–18. Jahrhundert) / Hrsg. von C. Nubola, A. Würgler. B., 2005. (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient; Bd. 19). S. 16–52. См. также статью “Supplik” в: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte / Hrsg. von A. Edler et al. B., 1998. Bd. 5. S. 94.
- <sup>5</sup> В связи с прошениями о помиловании см.: *Davis N.Z.* Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France. Stanford (Cf.), 1987.
- <sup>6</sup> *Schulze W.* Ego-Dokumente: Annäherungen an den Menschen in der Geschichte // Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Für und mit Ferdinand Seibt aus Anlass seiner 65. Geburtstages. Köln; Weimar; Wien, 1992. S. 417–450; Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte / Hrsg. von W. Schulze. B., 1996.
- <sup>7</sup> *Petitions in Social History* / Ed. by Lex Heerma van Voos. Cambridge, 2001. (International Review of Social History. Supplement 9). Ср. пример использования прошений в контексте изучения трансмиграций раннего Нового времени: *Schunka A.* Immigrants Petitions Letters in Early Modern Saxony // Letters Across Borders. The Epistolary Practices of International Migrants / Ed. by B. Eliot, D.A. Gerbert, S. Sinke. N.Y.; Basigstoke, 2006. P. 271–290. Анализ дискурсивных особенностей заявлений о принятии на службу или повышении в должности на материале германских родов см.: *Левинсон К.А.* Бюрократия немецкого города XVI–XVII вв. М., 2000.
- <sup>8</sup> *Mazohl-Wallnig B.* Die Beamtenfrauen als historisch absente Größe im 19. Jahrhundert // Frauenbilder – Frauenrollen – Frauenforschung / Hrsg. von Ch. Gürtler. Wien; Salzburg, 1987. S. 78–91.
- <sup>9</sup> См., например, исследование К. Хэммерле о письмах и жалобах австрийских женщин на рубеже XIX–XX вв.: *Hämmerle Ch.* Bitten – Klagen – Fördern: erste Überlegungen zu Bittbriefen österreichischer Unterschichtfrauen (1865–1918) // Bios. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History. 2003. Nr. 16. S. 87–110; в английском переводе: *Hämmerle Ch.* Requests, Complains, Demands. Preliminary Thoughts on the Petitioning Letters of Lower-Class Austrian Women, 1865–1918 // Gender and Politics in the Age of Letter-Writing, 1750–2000 / Ed. by C. Bland, M. Cross. Sheffield, 2004. P. 115–133.
- <sup>10</sup> *Blickle R.* Die Supplikantin und der Landesherr: die ungleichen Bilder der Christina Vend und des Kurfürsten Maximilian I von rechten Sitz um Leben // Ungleiche Paare: zur Kulturgeschichte menschlicher Beziehungen / Hrsg. von E. Labouvie. München, 1997. S. 52–99. (Beck’sche Reihe; 1197). Тот же сюжет в изложении на английском языке см.: *Blickle R.* Peasant Protest and the Language of Women’s Petitions: Christina Vend’s Supplikations of 1629 // Gender in Early Modern German History / Ed. by U. Rublack. Cambridge, 2002. S. 177–199. (Past and Present Publications).
- <sup>11</sup> Для адресованных Марии Терезии прошений на латыни традиционным было обращение “Sacratissima Caesareo-Regia Apostolica Majestas Domina Domina

Clementissima”, на немецком – “Allerdurchlauchtigste Großmächtigste Römische Kaiserin in Germanien, zu Hungarn und Böhheim Apostolische Königin, Erzherzogin zu Österreich etc etc Allergnädigste Kaiserin. Königin, Landesfürstin und Frau Frau”.

- <sup>12</sup> Например, экс-иезуит Ференц Кайдоочи, желавший поступить на королевскую службу, начал свое прошение так: “Нежная любовь и материнская забота, которые ваше императорско-королевское величество испытывает ко всем поданным, и особенно к членам распущенного Общества Иисуса, побуждают меня, бывшего в течение 9 лет членом этого ордена, положить к подножию трона вашего императорско-королевского величества мое верноподданнейшее прошение”. См.: Magyar Országos Levéltár, Budapest (далее: MOL). Magyar kincstári levéltárak. Magyar Kamarának regisztrátúrájá. E 47. Cancellariae et registraturae necnon postae negotia negotia, item honorifica et gremialia, necnon extraordinaria (далее: E 47). 18. cs. N 423 ex Majo 1775.
- <sup>13</sup> Форма подписи, как и приветствия, диктовалась статусом просителя. В отличие от адресата (величины постоянной), адресант был величиной переменной, удаленной от того, кому было написано письмо, на то или иное расстояние в действовавшей социальной иерархии. По отношению к монарху все, от мелкого чиновника до сановного князя, были “всеподданнейше-наивернейшими поданными”; гораздо реже – “слугами”, “вассалами” или “клиентами” (на латыни “humillimus perpetuoque fidelis subditus [servus, vasallus, cliens]”, по-немецки – “alleruntertänigst- allergehorsamster Untertan [Diener, Vasall, Klient]”). О письме как инструменте символической коммуникации см.: *Droste H. Die Erziehung eines Klienten // Ebene Diener ihrer Herren? Herrschaftsvermittlung im alten Europa / Hrsg. von S. Brakensiek, H. Wunder. Köln; Weimar; Wien, 2005. S. 23–44.*
- <sup>14</sup> *Nickisch R.M.G. Die Stilprinzipien in den deutschen Briefstellern des 17. und 18. Jahrhunderts. Mit einer Bibliographie zur Briefschreiblehre (1474–1800). Göttingen, 1969. (Palaestra. Untersuchungen aus der deutschen und englischen Philologie und Literaturgeschichte; Bd. 254).*
- <sup>15</sup> *Chartier R., Boureai A., Dauphin C. Correspondence. Models of Letter-writing from the Middle Ages to the Nineteenth Century. Cambridge, 1997.*
- <sup>16</sup> Например, австрийский барон Иоганн Казимир Трикль в прошении о выдаче ему копии венгерской дворянской грамоты взамен сгоревшей при пожаре упоминает, что поручил специальному агенту сбор необходимых документов и составление заявления. На прошении проставлено имя агента – Йозеф Керестури. Высокообразованный юрист и талантливый публицист, агент Венгерской придворной канцелярии Керестури (1739–1794) был недворянского происхождения, поэтому не мог рассчитывать на должность секретаря или советника. См.: MOL. A Magyar Kancelláriai Levéltár. A Magyar Királyi Kancellária Regisztrátúrájá. A 39. Acta generalia (далее: A 39). 5834/1777.
- <sup>17</sup> *Schennach M.P. Op. cit. S. 579.*
- <sup>18</sup> Так, история не сохранила имени того, кто от имени круглых сирот покойного секретаря Венгерской казенной палаты Михая Чапо, “Анны четырех лет, Елизаветы – двух лет и Михая одного года от роду”, подал прошение о назначении им денежного пособия. См.: ÖStA. FHKA. UC. Fasz. r. Nr. 611. Subd. 1. N 130 ex Jul. 1775.
- <sup>19</sup> Например, в фондах Венгерской королевской канцелярии хранится прошение отставного офицера-инвалида Йозефа Кюнцлера, помеченное “составил сам”, но отличающееся необычным для военного владением деловым стилем и написанное изысканным и уверенным “профессиональным” почерком. См.: MOL. A 39. 580/1770.

- <sup>20</sup> ÖStA. FHKA. UC. Fasz. r. Nr. 603. Subd. 1. № 9 ex Oct 1763. Fol. 350.
- <sup>21</sup> Только в Венской придворной казенной палате в 1769 г. было решено сохранять все обращения на высочайшее имя, на которых монархом собственноручно написано имя президента этого ведомства, в специальном фонде. Ныне там в хронологическом порядке хранятся тексты обращений и выписки из протоколов с наложенными резолюциями. Для XVIII в. см.: ÖStA. HKA. Österreichisches Camerale. (далее: ÖC). Protokolle über allerhöchst signierte Bittschriften. Fasz. r. Nr. 2142 (1769–1772); 2143 (1773–1775); 2144 (1776–1789); 2145 (1790–1800).
- <sup>22</sup> *Kulcsár K. II. József császár utazásai Magyarországon, Erdélyben, Szlovóniában és a Temesi Bánságban, 1768–1773.* Budapest, 2004.
- <sup>23</sup> Накопление и суммирование семейных заслуг одной из первых подметила и проанализировала австрийский историк Элизабет Гармс-Корнидес на материале заявлений о приеме на службу в итальянских владениях Габсбургов в начале XVIII в. См.: *Garms-Cormides E. Funktionäre und Karrieren im Italien Karls VI. // Österreichisches Italien – Italienisches Österreich? Interkulturelle Gemeinsamkeiten und nationale Differenzen vom 18. Jahrhundert bis zu, ende des ersten Weltkrieges / Hrsg. von B. Mazohl-Wallnig, M. Meriggi.* Wien, 1999. S. 207–225. О том, что это явление имело глубокие корни во всех владениях Габсбургского дома, см.: *Хаванова О.В. Заслуги отцов и таланты сыновей: венгерские дворяне в монархии Габсбургов, 1746–1784.* СПб., 2007.
- <sup>24</sup> MOL. A 39. 3905/1776.
- <sup>25</sup> К таковому относится, например, обращение на высочайшее имя вдовы Катарины Дахауэр. См.: ÖStA. FHKA. Vermischte ungarische Gegenstände. Kt. 98. Fritz, 1778.
- <sup>26</sup> Примечательно прошение баронессы Анны Марии Зафран, в котором она подробно рассказала не только о семейных заслугах, но и об учебе сына, а также приложила копии полученных им дипломов и свидетельств. См.: ÖStA. FHKA. ÖC. Fasz. r. Nr. 6. Subd. 1. № 229 ex Aug. 1776.
- <sup>27</sup> *Droste H. Patronage in der Frühen Neuzeit – Institution und Kulturform // Zeitschrift für Historische Forschung.* 2003. N 30. S. 555–590; *Hengeger M. Amtsträger als Klienten und Patrone? Anmerkungen zu einem Forschungskonzept // Ergebnisse Diener ihrer Herren?..* S. 44–50.
- <sup>28</sup> О венгерском институте фамилиаритета (добровольно взятых, но зафиксированных в специальном договоре обязательствах военной и гражданской службы) в XVI–XVII вв. и его трансформации в XVIII в. см.: *Tóth I.Gy. Der wechselnde Spielraum des ungarischen Adels im 17./18. Jahrhundert // Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur vom 16.-18. Jahrhundert / Hrsg. von J. Bahlcke, H.-J. Böhmberg, N. Kersken.* Leipzig, 1996.
- <sup>29</sup> MOL. E 47. 19. cs. N 599 ex Sept. 1775.
- <sup>30</sup> Например, швед на габсбургской службе Иоганн Флориан Дизинг (искренне или желая вызвать жалость) писал: “За все мои долгие годы службы, поскольку никогда у меня не было покровителей, я ни разу не получал ни малейшего вспомоществования [сверх жалования]”. См.: ÖStA. FHKA. ÖC. Fasz. r. Nr. 2143. N 294 ex Jul. 1773. Fol. 217v.
- <sup>31</sup> MOL. Kisebb testületi, egyesületi és intézményi fondok. P 1058. Szent István Rend (далее: P. 1058). Lajstromozott kérvények. 29. cs. N 13.
- <sup>32</sup> ÖStA. FHKA. UC. Fasz. r. Nr. 590. Subd. 2. N 101 ex Sept. 1769. Fol. 153r.
- <sup>33</sup> *Chaussinand-Nogaret G. The French Nobility in the Eighteenth Century.* Cambridge, 1985. P. 34.

- <sup>34</sup> MOL. Helytartótóráncsi levéltár. A Magyar Királyi Helytartótóráncs regisztraturája. C 84. Departamentum gremiale ordinarium (далее: C 84). 67 d. 1784. F. 6.
- <sup>35</sup> Ibid. E 47. 17. cs. N 401 ex Febr. 1775.
- <sup>36</sup> ÖStA. FHKA. ÖC. Fasz. r. Nr. 2144. N 270 ex Majo 1780. Fol. 480v.
- <sup>37</sup> MOL. E 47. 19. cs. N 409 ex Nov. 1775.
- <sup>38</sup> См., например: *Engelhart A.* Allgemeiner österreichischer oder neuester Wiener Secretär. Wien, 1826. S. 317–322; *Gaal G.* Allgemeiner deutscher Muster-Briefsteller für die verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnisse. Wien, 1835. S. 759 ff.
- <sup>39</sup> MOL. E 47. 19. cs. N 133 ex Dec. 1775.
- <sup>40</sup> Ibid. 17. cs. N 401 ex Febr. 1775.
- <sup>41</sup> В австрийской историографии вопросы добровольного обращения в католичество исследовались на примере австро-чешских аристократов XVI–XVII вв. или функционирования специальной кассы, созданной супругой императора Леопольда I Элеонорой-Магдаленой (1655–1720) для оказания помощи не имевшим средств к существованию новообращенным. См.: *Winkelbauer T.* Karrieristen oder fromme Männer? Adelige Konvertiten in den böhmischen und österreichischen Ländern um 1600 // Frühneuzeit-Info. Wien, 1999. Jahrgang 10, Heft 1 + 2. S. 9–20; *Peper I.* Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700. Univ. Diss. 2003 (рукопись).
- <sup>42</sup> Хаванова О.В. Указ. соч. С. 207–213.
- <sup>43</sup> MOL. E 47. 17. cs. N 776 ex Mart. 1775.
- <sup>44</sup> Ibid. A 39. 722/1770.
- <sup>45</sup> ÖStA. FHKA. ÖC. Fasz. r. Nr. 2144. N 231 ex Mar. 1778. Fol. 276.
- <sup>46</sup> Ibid. Hoffinanz Ungarn (далее: HFU). Fasz. r. Nr. 908. 16 Apr. 1761.
- <sup>47</sup> MOL. A 39. 570/1776.
- <sup>48</sup> ÖStA. FHKA. UC. Fasz. r. Nr. 590. Subd. 2. N 15 ex Jan. 1766. Fol. 85v., 94r.
- <sup>49</sup> Ibid. ÖC. Fasz. r. Nr. 2144. Fol. 171v–172r.
- <sup>50</sup> Изобретательность подданных была безграничной: в 1760 г. таможенник Иоганн Петер Зоммер, потерявший за годы службы зрение, наряду с общепринятым обращением на высочайшее имя подал императрице стихотворное прошение о назначении ему пенсии. См.: Ibid. HFU. Fasz. r. Nr. 894. 20. Feb. 1760. Fol. 746–747.
- <sup>51</sup> О Й. Зонненфельсе см.: *Kann R.* A Study in Austrian Intellectual History. From the Late Baroque to Romanticism. N.Y., 1960; *Osterloh K.H.* Joseph von Sonnenfels und die österreichische Reformbewegung im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus. Lübeck; Hamburg, 1970; *Klingenstein G.* Akademikerüberschuss als soziales Problem im aufgeklärten Absolutismus, Bemerkungen über eine Rede Joseph von Sonnenfels' aus dem Jahre 1771 // Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit. Wien, 1978. Bd. 5: Bildung, Politik und Gesellschaft / Hrsg. von G. Klingenstein, H. Lutz, G. Stourzh. S. 165–204; Joseph von Sonnenfels / Hrsg. von H. Reinalter. Wien, 1988.
- <sup>52</sup> Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers Joseph des II. für die k. k. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze. Wien, 1785. Bd 1. S. 18–27.
- <sup>53</sup> Цит. по: *Sonnenfels J. von.* Über den Geschäftsstil. Die ersten Grundlinien für anliegende österreichische Kanzleibeamten. Zum Gebrauch der öffentlichen Vorlesungen nebst einem Anhang von Registraturen. Wien, 1820. S. 64.
- <sup>54</sup> О влиянии учебника делового стиля Й. Зонненфельса на языки и культуры народов монархии Габсбургов см.: *Bodi L.* Sprachregelung als Kulturgeschichte Sonnenfels: Über den Geschäftsstil (1784) und die Ausbildung der österreichischen Mentalität // Literatur, Politik, Identität – Literature, Politics, Cultural Identity. St. Ingbert, 2002. S. 339–361.

- <sup>55</sup> Введенная императором и пропагандировавшаяся Зонненфельсом норма действовала и в XIX в. Ср.: Legújabb megbővített és megjobbított magyar és német levelező könyv. s. I. et a. 255–264. old.
- <sup>56</sup> См., например, прошение бывшего ученика Зонненфельса, Миклоша Змешкаля (его имя прославит дружба с Людвигом ван Бетховеном), о зачислении в штат Венгерской королевской канцелярии: MOL. A 39. 4632/1784.
- <sup>57</sup> См.: Turner R.H. Sponsored and Contested Mobility // American Sociological Review. 1960. Vol. 25, N 6. P. 856–857.
- <sup>58</sup> Этого требовала королевская резолюция для Венгерской казенной палаты от 12 декабря 1760 г. Ссылку на ее применение см., например: ÖStA. FHKA. HFU. Fasz. r. Nr. 912. 12 Aug. 1761.
- <sup>59</sup> MOL. Balassa Ferenc levéltára. P 1765. 76. cs. 22. t. N 7057.
- <sup>60</sup> ÖStA. FHKA. HFU. Fasz. r. Nr. 896. 10 Apr. 1760. Fol. 192, 193.
- <sup>61</sup> О бюрократии в эпоху Иосифа II см.: Hajdu L. II. József igazgatási reformjai Magyarországon. Budapest, 1982; Heindl W. Gehorsame Rebellen. Bürokratie und Beamte in Österreich 1780 bis 1848. Wien; Köln; Graz, 1991; Szántay A. Regionalpolitik im alten Europa. Die Verwaltungsreformen Josephs II. in Ungarn, in der Lombardei und den österreichischen Niederlanden, 1785–1790. Budapest, 2005.
- <sup>62</sup> Этот образец прошения встречается в нескольких письмовниках. См., например: Gaal G. Op. cit. S. 758; Hoffer J. Wiener Briefsteller, oder allgemeiner österreichischer Haus- und Geschäftes-Secretär. Wien, 1840. T. 2. S. 515.

# СЛОВО И ОБРАЗ В КУЛЬТУРЕ

---

*О.Ф. Кудрявцев*

## “ЗАПЕЧАТЛЕННЫЙ САТУРНОМ”: АСТРАЛЬНАЯ МАГИЯ МАРСИЛИЯ ФИЧИНО

Послание к Лоренцо Медичи за март 1486 г., которое не попало в тщательно собиравшуюся Фичино подборку его “Эпистол”, начинается словами: “По нашему обыкновению мы часто изучаем по звездам, что нам ждать от других людей; однако что ждать от тебя, великодушный Лоренцо, в течение уже многих лет я почтительно наблюдаю не по небу, а по тебе самому. Ибо знаю, что мудрый человек неподвластен звездам”<sup>1</sup>. В этом письме флорентийский гуманист признается, что занимается астрологией с целью предугадать грядущие события, и одновременно утверждает, что звезды не властны над мудрецом. Налицо противоречие или, по крайней мере, непоследовательность мысли Фичино, и не случайно некоторые исследователи отмечали колебания его позиции от неприятия и осуждения астрологии до обращения к ней, пусть и с оговорками, и использования ее в практических целях<sup>2</sup>. И действительно, с одной стороны, у Фичино, доказывавшего богоподобие человека, его свободу и суверенность в качестве самовластного творца собственного “я” и окружающей действительности, не могло не вызвать неприятия учение о непреложном законе звезд, коим определяются судьбы людей и всего, что происходит в мире. С другой стороны, отстаивая единство мироздания как живого, целостного организма, во всех своих частях населенного духами, Фичино должен был признавать постоянно происходящее взаимодействие этих частей<sup>3</sup>, а значит, и влияния, идущие как от небесных тел на землю и на человека, так и в обратном направлении; и во всяком случае, исходя из убеждения в теснейшей взаимосвязи всего сущего, он имел основания в явлениях одной части вселенной, скажем, неба, видеть признаки, или знамения, того, что с необходимостью должно случиться в другой его части – на земле.

Интересом Фичино к астрологической науке отмечены его первые шаги по освоению древней языческой мудрости. Около 1484–1485 гг. Иоанн Панноний, венгерский корреспондент и критик философского дела своего флорентийского друга, вспоминал, как, приехав во Флоренцию для освоения латинской и греческой словесности, судя по некоторым косвенным данным, в середине 60-х годов, он слышал от двух тамошних астрологов, что Фичино, сообразуясь с



неким положением небесных светил, собирался возродить учения древних философов. “Что это было за положение светил, – писал далее Иоанн Панноний, – даже если я и слышал, помню недостаточно хорошо, но думаю, что ты знаешь постольку, поскольку ты его открыл. Для подкрепления своих утверждений эти астрологи ссылались на то, что ты в определенные судьбой сроки возвратил свету древние звуки и мелодии лиры и Орфические гимны, прежде преданные забвению. Затем ты перевел стародавнего Меркурия [Гермеса] Трисмегиста и много Пифагорейских писаний; а также изъяснил стихи Зороастра и, прежде чем я приехал во Флоренцию, приступил к переводу Платона, руководствуясь, как я подозреваю, все теми же астрономическими знаменами”<sup>4</sup>.

Последние слова были спровоцированы, скорее всего, тем местом из посвяительного письма к Лоренцо Медичи в публикации всего корпуса сочинений Платона (1484 г.), попавшей в руки Паннония, в котором флорентийский гуманист заявляет, что приступил к переводу античного философа, побуждаемый “не моими, но деда твоего (дедом Лоренцо был Козимо Старый. – *О.К.*) благоприятными знаменами”<sup>5</sup>. Речь могла идти о каких-то небесных явлениях, в коих усматривали знаки – дурные или хорошие – имеющего совершиться на земле. И, по наблюдению С. Джентиле, свой первый труд, посвященный Платону, – “Наставления в платонической науке” (1456) – Фичино соотносил с появлением кометы точно так же, как и Козимо Старый, подвигнутый прохождением над Флоренцией другой кометы с 4 по 31 октября 1433 г., т.е. в то время, когда родился Марсилиус (19 октября 1433 г.), избрал именно его, отмеченного небесным знаменем<sup>6</sup>, для возрождения древнеязыческой богословской традиции; и воссоздание Академии, которую замыслил Козимо, вдохновленный на это проповедью платоновского учения Георгием Гемистом Плифоном на Флорентийском соборе (1439 г.), он осуществил, по признанию Фичино, “как только пришло подходящее время” (*opportuno primum tempore*)<sup>7</sup>, – “подходящее”, надо полагать, с точки зрения астрологической науки<sup>8</sup>.

Ответ своему критически настроенному в отношении астрологии венгерскому корреспонденту Фичино использовал для того, чтобы, опираясь на ее данные, подчеркнуть провиденциальную роль своего ученого служения, удостоверенного будто бы звездами: “Постольку, поскольку ты, стремясь приписать року причину этого нашего труда (переводов Платона. – *О.К.*), коснулся нашего рассуждения, то я не отрицаю, что в этой самой фигуре Сатурн, восходящий в знак Водолея, а также Солнце и Меркурий, [восходящий] в девятую область неба, и положение других планет по отношению к этой девятой области знаменуют [появление] человека-обновителя древности, но отрицаю, будто бы его производят”<sup>9</sup>. “Девятая область неба”

считалась “домом” религии и философии<sup>10</sup>, и, указывая на ее определяющую роль в гороскопе, относящемся ко времени его рождения, Фичино ссылался на небеса как на очевидное и неоспоримое свидетельство его призвания свыше возродить традицию древнейшей мудрости<sup>11</sup>, но видел в них лишь *знаки* (signa), сообщающие людям божественную волю. “Если бы ты внимательно прочитал нашу эпистолу “О звезде волхвов” и сходное с ней рассуждение в нашем “[Платоновском] богословии”, а также книги Плотина, трактующие этот предмет, которые мы перевели, – продолжал Фичино в своем ответе Паннонию, – ты бы, конечно же, уразумел, что обязанности служения общественному благу, имеющие отношение к душам, зависят, главным образом, как бы от общих и первых причин, от высших умов-служителей всемогущего Бога, а также некоторым образом происходят, словно от причин частных и последних, от усмотрения людей... Знаменуются же они фигурами и перемещениями небес, выступающими орудиями божественных умов”<sup>12</sup>. Не отрицая пользы астрологической науки, более того, сообразуясь в своих действиях с ее данными, Фичино, как видно, не был склонен абсолютизировать влияние небес и звезд и отводил им прежде всего роль вестника или проводника вышнего, или Божественного, закона. Этой теме он посвятил специальное сочинение, в составе его “Эпистол” помещенное под названием “Божественный закон не может звездами производиться, но, пожалуй, знаменоваться”<sup>13</sup>, и в том или ином контексте возвращался к ней в других своих работах<sup>14</sup>. Фичино, несомненно, опирался на Плотина, который, с одной стороны, отказывался признавать решающее влияние звезд и планет в их всевозможных сочетаниях на жизнь и судьбу человека – с другой, рассматривал эти сочетания как знаки, своего рода начертанные на небе письменна, предупреждающие о том, что происходит или должно произойти, в коих, однако, не следует искать причины того, что случается в подлунном мире<sup>15</sup>. И подобный подход к астрологии, унаследованный Фичино, допускал, пусть и с существенными оговорками, обращение к ней. Но до определенного предела. Ибо Фичино ни в коей мере не склонен был жертвовать ей свободой человеческой воли и Божественным провидением и признавать тем самым абсолютность “звездозакония”.

В 1477 г. он работал над трактатом, так, впрочем, и оставшимся незавершенным, – “Рассуждение против прорицаний астрологов”. Сочинение это представляет собой, по справедливому наблюдению Э. Гарэна, “собрание заметок и выписок”, фрагментов текста, идентичных по содержанию “Платоновскому богословию”, высказываний об астрологии Святых Отцов, античных, средневековых европейских и арабских мыслителей, причем многие обвинения, выдвинутые в нем против астрологов, аналогичны тем, с которыми

выступали защитники этой науки, вроде Роджера Бэкона, обличая шарлатанов, паразитирующих на ней<sup>16</sup>. Главная мысль труда, к которой гуманист возвращается постоянно, состоит в том, что ум и душа человека неподвластны влиянию звезд, более того – они сами его используют<sup>17</sup>. “Небо прямо воздействует на тело, опосредствованно – на чувство, связанное с телом, и никоим образом – на интеллект. Однако интеллект и воля могут потворствовать дурному чувству. И пусть не говорят, что подобно тому, как тело наше подвластно небесному телу, так же и ум наш подвластен небу, ибо тело наше [происходит] от того, небесного тела, ум же – не от какого-либо тела и не от движущего небом ума, но от Бога”<sup>18</sup>. Не отрицая вовсе возможности влияния небес на человека через материально-телесную составляющую его природы, Фичино настаивает на свободе человеческого духа, не определяемого ничем внешним по отношению к нему, движения которого поэтому не могут быть предсказаны никакими выкладками астрологов.

По мере создания трактата эти его основные положения гуманист популяризировал в письмах к друзьям, что убедительно свидетельствует против не так давно выдвинутого Д.П. Уолкером предположения, будто антиастрологическое сочинение на самом деле писалось Фичино в 1493–1494 гг. с целью создать нечто сопоставимое с трудом Пико соответствующего содержания, удовлетворяющее позиции Савонаролы, осуждавшего, как известно, астрологическую науку<sup>19</sup>. В послании за июнь 1479 г. к венецианцу Бернардо Бембо Фичино признавался: “Я сочиняю книгу о Божьем провидении и свободе человеческой воли, в коей по мере моих возможностей отвергаю суждения астрологов, умаляющие провидение и свободу. Ведь сколь тщательно проводят правильные расчеты астрономы, столь много лжи измышляют по поводу дел человеческих суетные астрологи”<sup>20</sup>. И сходным образом в письме того же времени к Франческо Марескалько: “Сочиняю книгу о провидении Божьем и свободе человеческой воли, в которой выступаю против звездозакония и прорицаний астрологов”<sup>21</sup>. Последним в этом ряду является послание к графу Франческо Ипполито Гаццольдо, содержащее предисловие к самому антиастрологическому трактату: перечислив опасные заблуждения, спровоцированные верой в то, что “конкретные события с необходимостью производятся звездами” (*singula necessario fieri a stellis*), а это – отрицание Божественного провидения, обвинение ангелов, движущих небесными сферами, в преступлениях и несчастиях людей, отказ человеку, приравненному к скотам, в свободе воли и покое, – Фичино выдвигает следующий довод, лишаящий смысла все труды звездочетов: “Наконец, если нельзя избежать того, что предопределено роком, то бесполезно предвидеть и предсказывать это; если каким-либо образом этого можно избежать, то астрологи

ложно отстаивают неизбежность рока”<sup>22</sup>. А далее он призывает ополчиться на “нечестивых гигантов”, которые, претендуя на “знание будущего, дерзают уравнивать себя с бесконечным Богом”<sup>23</sup>.

Словом, Фичино отвергал такую астрологию, которая давала основания ее служителям покушаться на всеведение, не оставляя места ни свободе человека, ни всемогуществу Бога, с чем Фичино, убежденный в своем призвании оборонить христианскую веру от любых угроз ей, категорически не мог согласиться. Но, признавая живое единство вселенной, он не мог не признавать и наличие каких-то связей между миром небесным и миром земным. Кроме того, что звезды и планеты играли роль знаков, или вестников Божественного провидения, они также в качестве объектов более высокого порядка должны были с необходимостью воздействовать на то, что расположено ниже их, на всякую земную тварь, включая людей, – на их телесное естество и тесно связанные с ним части души. А это означает, что астральные влияния ни в коей мере не упраздняют свободную волю человека, сосуществуя с ней. В девятой книге “Платоновского богословия” Фичино сформулировал эту идею следующим образом: “Небеса не движут нашей волей с помощью некоего природного побуждения, но они движут нашими телами”<sup>24</sup>.

Более всего положения небес и светил воздействуют на стихии, т.е. на процессы в материальных сферах жизни, а также могут провоцировать социальные, хозяйственные и прочие потрясения. Морозное поветрие, поразившее Италию в 1478–1479 гг., Фичино в специальном трактате “Советы, как противостоять чуме” (создан в 1479 г., 1 изд. – 1481 г.) объяснял неблагоприятным сочетанием небесных тел, призывая опасаться конъюнкций Луны с Солнцем, Сатурном или Марсом, или ее противостоянием Солнцу, или тем, что она образует фигуру квадрата с этими планетами, причем “чумная зараза сильно распространяется при восходе и заходе Солнца”<sup>25</sup>. В написанном почти одновременно (декабрь 1478 г.) послании к папе Сиксту IV он связывал чудеса, которые произвели незадолго перед тем вновь обретенные мощи св. Петра в г. Вольтерра, с состоявшейся конъюнкцией Марса и Сатурна в созвездии Девы и другими небесными знаменами, что предвещало двухлетние бедствия, войну, чуму, голод, а также явление лжепророка<sup>26</sup>. В сентябре 1480 г. Фичино предупредил Лоренцо Медичи об опасной для него констелляции<sup>27</sup>, а после смерти своего покровителя в 1492 г. в предисловии к “Комментариям на Плотина” гуманист уверял Пьеро Медичи, что кончина его отца была отмечена особыми небесными знаменами<sup>28</sup>. Другим своим знакомым он также направлял гороскопы<sup>29</sup>. В августе 1489 г. в составе коллегии экспертов Фичино определял наиболее подходящее время для закладки флорентийского дворца Филиппо Строцци<sup>30</sup>. Как видим, и сам гуманист действовал с оглядкой на данные

астрологии, и информировал о них близких ему людей. И это было характерной чертой времени, ибо не только частные лица, но также государственная власть, будь то флорентийская Синьория или должностные лица в папском Риме, консультировалась с астрологами о наиболее подходящем времени для начала каких-то важных предприятий<sup>31</sup>.

Итак, Фичино не только признает, но даже настаивает на том, что человек подвержен астральным влияниям, хотя и до определенного предела постольку, поскольку звезды не могут лишить его свободы воли, или не властны над его умом. Ибо, как он пишет в книгах “О жизни”, они воздействуют лишь на дух человека посредством мирового духа (*spiritus mundi*), некоего среднего звена между душой мира и его телом: “...во вселенной то, что мы зовем духом, является некой приманкой, или стимулом (*esca sive fomes*), для совокупления тел с душой”<sup>32</sup>. Строго говоря, мировой дух, обеспечивающий связь небесных объектов с тем, что находится под Луной, и, соответственно, – живое единство мира, по-видимому, заимствованы Фичино у стоиков, хотя в своей космологии он стремился предстать продолжателем Платона и Плотина<sup>33</sup>. Природа этого духа двояка: “Он есть тончайшее тело, как бы и не тело, а уже душа. И равно как бы не душа, но почти тело. В нем немного природы земли, больше – воды, еще больше – воздуха, намного больше – огненной и звездной... Он животворит всюду и все, будучи непосредственной причиной всякого порождения и движения”<sup>34</sup>. Сочетая в себе свойства четырех стихий, он в состоянии служить посредником между небесами и нижним миром, пронизывать его и воздействовать на его тела. Этим духом, который можно “именовать небом и квинтэссенцией” (т.е. пятой сущностью), мир порождает все вещи, включая звезды и четыре стихии<sup>35</sup>. Сродни ему дух человека – называемый Фичино в “Платоновском богословии” “неким тончайшим и прозрачайшим тельцем”<sup>36</sup>, – коим можно уловить, “если он станет, насколько в его силах, небесным, или уподобится ему”, дух, или дыхание, мира<sup>37</sup>. Значит, подобно тому как мир звездный и небесный воздействуют на человека и всю подлунную природу, так и человек, сообразуя свой дух с мировым, способен оказать обратное влияние.

Помимо этой “духовной” связи всех частей вселенной есть еще одна, которую условно можно назвать “формальной”. В той же книге “О жизни” Фичино говорит о “мировой душе”, творящей с помощью логосов образы в надзвездных сферах и наделяющей их определенными свойствами, о том, что в звездах – в их образах, полуобразах и свойствах – содержится все виды, или формы, ниже расположенных сущностей и их свойства, и что от тех весьма упорядоченных форм зависят формы более низких объектов, ибо они устроятся свыше; словом, порождая особенные формы и силы более низких сущно-

стей, душа воспроизводит их благодаря присущим ей логосам при помощи звезд и небесных форм<sup>38</sup>. Постольку поскольку объекты подлунного мира созидаются при участии звезд и неба, которые запечатлены в них, из этого с неизбежностью следует, что их “формальное” бытие обусловлено свыше и не может не быть подвержено влияниям, идущим оттуда. Более того, “семенными логосами вещей” оно связано с “идеями божественного ума”, и таким образом каждая “материальная форма” через семенные логосы, присущие душе, находит соответствие в определенной идее, в связи с чем посредством этих логосов она может стяжать какие-то блага свыше, будучи сотворена свыше с помощью логосов: ибо если некоему виду вещей или отдельной форме, рассуждает Фичино, придать надлежащим образом то многое, что распределено между различными вещами, но что сообразно идее, то можно в материю, как следует приуготовленную, привлечь от идеи посредством семенных логосов души “необыкновенные дары”<sup>39</sup>.

Концепция “семенных логосов” (*rationes seminales*) как связующего звена между формами, запечатленными в материи, и идеями ума или посредников между миром земным, небесным и занебесным обнаруживает близость не только к онтологии Плотина<sup>40</sup>, но и к натурфилософскому учению Фомы Аквинского, который считал, что небесные объекты внедряют в материю субстанциальные, особенные формы, являющиеся источниками неких “тайных”, не связанных со стихиями сил в вещах<sup>41</sup>. Убеденный в существовании непрерывной связи материальных форм с божественными идеями через семенные логосы, Фичино считал, что благодаря определенным манипуляциям с этими формами человек способен получить в свое распоряжение энергии и силы высших миров. Речь идет об “астральной магии” как частной форме натуральной магии, или науке, которая, по справедливому наблюдению Фр. Йейтс, хотя и основывается на исследовании звезд и небес и их влияний на земной мир и человека, тем не менее учит, как человеку направить к своей пользе эти влияния и таким образом уклониться от астрологического детерминизма<sup>42</sup>.

В сущности этой теме посвящена третья книга “О жизни”, имеющая весьма говорящее название – “О стяжании жизни с небес” (*De vita coelitus comparanda*). В ней, рассуждая среди прочего о том, “как посредством объектов, ниже расположенных и подвластных выше расположенным, низводятся выше расположенные”<sup>43</sup>, Фичино выясняет способы извлечения и обретения сокрытых в природе сил: “Что касается природных воздействий, тех, которые идут свыше, тебе следует знать, что, в конечном счете, в нас и в наши материальные объекты их можно привлечь с помощью искусства постольку, поскольку природа предоставила нам и нашим материальным

объектам приманку для них... Разве природа, искусная производительница потомства, когда некоторым образом творит тельце (*corpusculum*) и придает ему вид, сразу же этим самым его внешним обликом, словно некой приманкой, не низводит [в него] дух вселенной [*spiritum ab universo*]? И этим способом оно не вбирает в себя и жизнь и душу? И, в итоге, благодаря определенному виду и устройению души тело, таким способом оживленное, оказывается достойным присутствия ума, дарованного свыше. Словом, повсюду природа является магом...”<sup>44</sup>.

В этой же роли мага выступает и человек, который умеет должным образом обращаться с материальными формами, чтобы привлечь в них небесные блага: подобно пахарю, возделывающему поле, готовя его к засеву семенами и получению небесных даров, прививающему деревья, чтобы продлить их жизнь и улучшить вид, а равно врачу, естествоиспытателю и хирургу, подобным образом поступающим с нашим телом, дабы сберечь нашу природу и полнее стяжать природу вселенной, точно так же, – пишет Фичино, – поступает “философ, сведущий в том, что касается природы и звезд, коего мы имеем обыкновение называть магом, благодаря некоторым приманкам и в подходящий момент сводя небесное в земное не иначе, нежели прилежный земледелец прививает к старому стволу молодой росток. И это весьма одобряет Птолемей, утверждая, что сей мудрец может так же использовать действия звезд, как земледелец добрые качества почвы. Маг делает покорным земное небесному, более того низшие области – высшим...”<sup>45</sup>. Итак, во власти этого мудреца-мага, или философа, эксплуатировать материальные объекты, оформлены ли они природой или искусством, и, узнав, какие идущие с неба воздействия они в состоянии принять, эти объекты подобрать, приуготовить и настроить так, чтобы через них приобрести для себя небесные дары (*sibique per eas [materias] coelestia vendicat*)<sup>46</sup> и даже – последствием этих последних – заполучить занебесные силы<sup>47</sup>.

Речь идет, в частности, об *образах* нижнего мира, способных уловить влияния сходных с ними образов, или *фигур*, которые расположены на небесах, поскольку и те, и другие принадлежат к иерархии форм, простирающейся от Ума через Душу и семенные логосы до материи. В главе 16-й третьей книги трактата, озаглавленной “О власти неба и силах лучей, от коих, как считается, образы получают силу”<sup>48</sup>, Фичино говорит о том, что материальный образ обретает свою силу из трех источников, из стихийной силы его материального тела, которая становится значительнее, если находит соответствие с другой силой, приданной формой той же материи, а сверх того – с еще одной, которую с помощью фигуры можно стяжать с небес<sup>49</sup>.

Для этого астральные фигуры запечатлеваются в образах, к которым прибегают, имея в виду достижение определенных целей. В

главе 18-й третьей книги Фичино говорит о различиях в небесных фигурах: одни из них – знаки зодиака – имеют красивые и хорошо известные глазу формы, многократно изображенные, как, например, Овен, Телец и т.д., другие же – не столь зримы, сколь вообразимы, они были постигнуты и открыты индийцами, египтянами и халдеями. Некоторые характерные черты этих небесных знаков и планет были зарисованы египтянами; они хотели, чтобы все подобного рода объекты были зафиксированы в образах. Среди небесных фигур есть прекрасная Дева, сидящая, держащая в руках два колоска и кормящая младенца, – таким предстает знак Девы в первом из своих обликов<sup>50</sup>. Чтобы показать, как можно получить некие блага от небесных тел, Фичино берет для примера планету Меркурий: для этого она должна находиться в знаке Девы, или, по крайней мере, там должна быть Луна, вззирающая на Меркурия, и вот тогда нужно сделать из олова или из серебра образ со знаком Девы и с ее символами, а также с символами Меркурия<sup>51</sup>. И в силу сходства форм земного тварного образа и небесных объектов этот образ воспримет идущие от них влияния. Еще один пример: древние, желая иметь жизнь долгую, в час Сатурна, когда он восходил, производили в камне “Feuzizech”, сиречь сапфире, образ Сатурна в виде старого человека, сидящего на высоком кресле или на Драконе, с головой, покрытой лоскутом темной материи, держащего в поднятых над головой руках серп или рыбу и облаченного в черную одежду; можно было и другим способом попробовать стяжать долгую и счастливую жизнь с небес, изготовив образ Юпитера на светлом или белом камне в виде человека с короной верхом на орле или на Драконе, его возносящем к славе, одетого в платье шафранного цвета<sup>52</sup>. Примеры эти Фичино продолжает, и очевидно, что во всех них он, широко заимствуя материал из весьма популярного в его время трактата о симпатической и астральной магии “Пикатрикс”<sup>53</sup>, рассказывает об изготовлении магических талисманов, коими человек обращает себе во благо нужные ему планетные энергии.

В числе образов, аккумулирующих в себе небесные силы, Фичино называет крест, подчеркивая его особое положение и преимущества по сравнению со всеми другими возможными формами небесных объектов и их конъюнкций. Ибо силы небес достигают своей наибольшей полноты, когда лучи светил, расположенных по четырем сторонам света, пересекаются под прямыми углами и тем самым образуют форму креста. “Поэтому-то древние и говорили, – продолжает Фичино, – что фигура креста сотворена силой звезд либо приемлет их силу и потому обладает высшей властью в образах и воспринимает силы и духи Планет”. Далее Фичино ссылается на известность креста уже древним египтянам: изображая его на груди Сераписа, они символизировали им будущую жизнь; впрочем, замечает по этому



поводу гуманист, признание египтянами еще до пришествия Христа-ва важности креста свидетельствует не столько о его звездных дарах, сколько предвещает достоинство, которое он примет от Христа<sup>54</sup>.

Одной из главных целей этой талисманной магии, направленной на низведение определенных астральных токов и излучений в материальные тела, является восстановление или укрепление здоровья людей. Сын врача и сам врач, Фичино, как и большинство людей его класса и культуры, считал человеческий организм в целом и отдельные его части связанным с теми или иными зодиакальными знаками, а телесные темпераменты – с различными планетами. Элементом астральной терапии могут быть длительные прогулки на свежем воздухе, в спокойную и ясную погоду по возвышенной местности, ибо во время них “лучи Солнца и звезд беспрепятственно и легко отовсюду достигнут тебя и наполнят дух твой мировым духом”<sup>55</sup>. Этот мировой дух можно также получить из вещей, кои им избобилуют, вроде отборных вин, белого сахара, золота, драгоценных камней, благовоний, из того, что источает наинежнейшие ароматы, что сверкает и т.п. Равным образом и энергии различных планет улавливаются теми объектами и состояниями, над которыми властвует каждая из них. Впрочем, пользоваться различными природными предметами и предпринимать какие-то действия нужно со знанием дела и осторожно, чтобы по недоразумению не навлечь злокачественных влияний, прежде всего Марса и Сатурна, и обращаться к таким растениям, травам, живым существам, минералам и металлам, запахам, цветам, природным и искусственным формам, приготовленным снадобьям и блюдам, формам душевных состояний и словам, которые обеспечивают приток благотворных, жизненных энергий, даруемых, в первую очередь, Солнцем, Юпитером, Венерой, а также Меркурием. Так, чтобы привлечь влияния, исходящие от Юпитера, нужно в период, когда эта планета царит, использовать то, что соответствует ее природе, – серебро, гиацинт, топаз, коралл, хрусталь, берилл, сапфир, вино, белый сахар, мед, свежее-зеленые и воздушные цвета, чувства постоянные, уравновешенные, благочестивые и законные. “Сила же Венеры улавливается горлицей, голубком, трясогузкой и иным, о чем стыд возбраняет говорить”<sup>56</sup>. Кроме подобных, данных природой средств низведения в подлунный мир планетных энергий могут быть применены и рукотворные, созданные искусством приспособления для этого. Например, с помощью составных вещей, как-то порошков, жидкостей, мазей, вытяжек (*electuaria*), которые изготавливают опытные в астрологии врачи, гораздо легче и быстрее обретают небесные влияния, нежели обычными веществами, из которых делают образы; более того, эти лекарственные препараты имеют много составляющих, ибо поскольку сотни свойств Солнца или Юпитера рассредоточены в сотнях растений, животных и тому подобных ве-

цах, постольку эти сотни известных свойств можно свести вместе и сделать из них некое изображение, в коем содержатся почти целиком Солнце и Юпитер<sup>57</sup>. Таким образом, искусство приходит на помощь “низшей”, т.е. земной природе, которая не в силах в одном предмете заключить все силы “высшей природы”<sup>58</sup>.

В главе 19-й третьей книги трактата Фичино берется создать образ вселенной, чтобы через него заполучить блага мира<sup>59</sup>. Работу следует начать, наставляет он, когда Солнце вступает в первый градус Овна, ибо это случается в день рождения мира; завершить же ее надо в пятницу, т.е. в Венерин день, что должно знаменовать совершенную красоту произведения. Делать образ нужно из меди в сочетании с золотом и серебром (металлами Юпитера, Солнца и Венеры), используя “вместе три универсальных и собственных цвета мира – зеленый, золотой и цвет сапфира, или голубой, посвященные трем Грациям небес”, ибо зеленый – это цвет Венеры, золотой – свойствен Солнцу, но не чужд Юпитеру и Венере, что же касается цвета сапфира, или голубого, то он принадлежит по преимуществу Юпитеру, которому, как говорят, посвящен этот камень<sup>60</sup>. “В связи с чем полагают, что для получения даров небесных Граций нужно как можно чаще видеть эти три цвета и, изготавливая модель мира, использовать цвет сапфира для мировой сферы; также полагают, что в звездные сферы по сходству с небом надо добавить золото и облачить в зеленые наряды Весту и Цереру, сиречь землю”. И этот образ или модель мира почитатель Граций должен носить с собой или часто его созерцать помещенным напротив<sup>61</sup>.

В сущности, похоже, что в этом случае речь идет о некоем художественном изделии, наделенном свойствами талисмана и предназначенном для магических целей. Далее у Фичино дано, без сомнения, описание фрески с теми же образами и красками, имеющей то же назначение и находящейся как можно больше на виду у ее обладателя: “Затем он (почитатель Граций. – О.К.) устроит комнату, где он часто проводит дни и ночи, в наиболее удаленных покоях своего дома со сводчатым потолком, расписанным и украшенным соответствующими фигурами и цветами. И, когда он будет выходить из дома, его внимание сосредоточится не на отдельных предметах, но на образе и цветах вселенной”<sup>62</sup>.

Рассуждая о способах привлечения, или усвоения, влияний Солнца, Венеры и Юпитера, источников молодости, здоровья и бодрости, Фичино, как справедливо замечает Йейтс, такого рода звездозаконием имел в виду поправить прежде всего здоровье ученых, которые из-за чрезмерного усердия в их занятиях впадают в меланхолию и тем самым оказываются под влиянием Сатурна, планеты, ведающей созерцательной деятельностью и враждебной проявлениям жизненной энергии<sup>63</sup>. По собственному признанию гуманиста, он также

страдал от меланхолии, будучи рожден под Сатурном, дурное влияние которого было усугублено другими неблагоприятными конstellациями: "...ты иногда застаешь меня в некоем состоянии, – обращался в 1476 г. Фичино к своему близкому другу Джованни Кавальканти, – поносимом мной как меланхолия, вещь, на мой взгляд, претягостная.., которую, мне кажется, с самого начала запечатлел во мне Сатурн, находившийся почти в середине моего асцендента Водолея и испытывавший влияние Марса, равно находившегося в Водолее, и Луны в Козероге, а также расположенный в квадратном аспекте к Солнцу и Меркурию, занимавшим девятый дом в Скорпионе. Но Венера в Весах и Юпитер в Раке, пожалуй, оказывали некоторое противодействие этой меланхолической природе"<sup>64</sup>. Если верить приведенному гороскопу, Фичино была уготована нелегкая, даже трагическая судьба, ибо злоторное действие Сатурна дополнялось таким же влиянием Марса и – что еще более осложняло положение – квадратным аспектом четырех светил Солнца, Меркурия, Сатурна и Марса, имевшим недобрую репутацию "четырёхугольника смерти"<sup>65</sup>. Жалуясь в двух других письмах к Кавальканти на свою "сатурническую природу", Фичино исходил из принятой в традиционной астрологии оценки Сатурна как несчастливой звезды<sup>66</sup>. Впрочем, его влияние, а равно и Марса, еще одного светила, признаваемого опасным для человека<sup>67</sup>, умерялось, как сказано, Юпитером и Венерой. «Если вы опасаетесь Марса, противопоставьте ему Венеру, – поучал Фичино в трактате "О жизни", – если вы опасаетесь Сатурна, противопоставьте ему Юпитера»<sup>68</sup>. Сходным образом в другом сочинении Фичино «Комментарии на "Пир" Платона, о Любви», о Юпитере сказано, что он "весьма часто своим соединением или противостоянием, или восприятием при шестеричном или тройком восхождении обуздывает злое влияние планеты Сатурна"<sup>69</sup>, а о Венере, – "что она смягчает и подавляет Марса"<sup>70</sup>.

В послании к Лоренцо ди Пьерфранческо Медичи, троюродному брату Лоренцо Великолепного, датированном зимой 1477/78 гг., Фичино убеждает своего юного еще корреспондента так настроить себя, чтобы избегать влияний дурных планет – "чрезмерной поспешности Марса и медлительности Сатурна" – и обратиться душой и телом к тем, которые несут благие дары, т.е. постоянно лицезреть Солнце, или самого Бога, дающего жизнетворные лучи, Юпитера, источника законов божественных и человеческих, Меркурия, ведающего добрым советом, разумом, знаниями, наконец, Венеру, или человеколюбие<sup>71</sup>. В связи с этим следует вспомнить, что три из указанных четырех дружественных человеку планет – обычно Венеру, Юпитера и Солнце – Фичино именовал "тремя Грациями Небес" (в буквальном переводе – "тремя благодатями небес"), драгоценные дары коих, ожидаемые и старательно отслеживаемые астрологами, сообщают-

ся нижнему миру через Меркурия и Луну<sup>72</sup>. Случалось, правда, Фичино указывал несколько другой перечень планет в качестве “Граций Небес”: “Прежде всего да будет тебе известно, – писал гуманист тому же Лоренцо ди Пьерфранческо Медичи в 1481 г., – что три Грации, коих наши поэты изображают в виде трех девушек, обнимающих друг друга, являются среди небесных созданий тремя планетами – Юпитеровым Меркурием (то есть Меркурием, получающим благодать и милости от Юпитера), Солнцем и Венерой, – гармоничных и весьма расположенных друг к другу участников небесного танца. Равным образом эти три имени Граций – Юность, Свет и Радость (Viriditas, Lux, Laetitia) – наилучшим образом подходят указанным звездам, которые из небесных тел в наибольшей мере оказывают свое покровительство человеческим дарованиям... И если ты когда-нибудь услышишь, что первая Грация является Юпитером, то имей в виду, что это не столько Юпитер, сколько Юпитеров Меркурий, то есть Меркурий, находящийся в благоприятном аспекте к Юпитеру или получающий от него некие милости. Ибо именно Меркурий с присущей ему жизненной энергией и быстротой побуждает нас всегда искать суть вещей; Солнце же своим светом делает всякое открытие зримым для вас, его ищущих; наконец, Венера своей наиприятнейшей красотой делает изящным и привлекательным, что бы ни было открыто”<sup>73</sup>. Еще позже, в послании к Роберто Сальвиати и Джироламо Бенивьени о Джованни Пико тремя Грациями названы уже Солнце, Меркурий и Венера, идентифицируемые соответственно с мудростью, красноречием, добропорядочностью<sup>74</sup>. Однако как бы ни менялся состав небесных Граций<sup>75</sup>, они в астрологии Фичино символизировали благодатные небесные свойства, кои способны нейтрализовать пагубные воздействия неблагоприятных светил.

В этих же целях Фичино рекомендует использовать приятные запахи и ароматы, связанные с благотворными планетами, а равно – музыкальные звуки и песни, которые, если нежны, чарующи, прекрасны, то связывают их исполнителя с Грациями (Юпитером, Венерой, Солнцем) и Меркурием, если же унылы и пугающи, – с Марсом и Сатурном<sup>76</sup>. Подобно цветам, запахи и звуки, как следует подобранные, также обладают магическими способностями освобождать душу от тяготящих влияний, подставив ее идущим свыше благотворным энергиям. Причем среди всех них пение располагает самым сильным действием, “ибо оно подражает желаниям и страстям души, а также словам, оно представляет равным образом действия и движения тела, поступки и нравы людей; и подражает всему этому с такой силой, что неожиданно побуждает и провоцирует слушателей подражать и делать то же самое. И в одинаковой мере оно, подражая вещам небесным, с одной стороны, сообщает чудесным образом нашему духу небесные влияния, с другой – подчиняет духу эти влияния”<sup>77</sup>.

Музыкальное мелодическое пение адресовалось четырем благим светилам, трем другим – Сатурну, Марсу и Луне – произведения исполнялись только голосом, сообразные характеру небесного тела; Сатурну, например, полагались звуки медлительные, тяжелые, глухие, жалобные<sup>78</sup>. По весьма справедливой догадке Фр. Йейтс, орфические песнопения Фичино, о которых источники сообщают нам не раз, должны были, как он считал, воспроизводить музыкальные лады планетных сфер и акустическими средствами служить целям астральной магии, низводя с помощью гимнов Солнцу, Юпитеру, Венере их благотворные влияния<sup>79</sup> и рассеивая подавляющие жизненную энергию человека пагубные излучения.

Однако при всем его нездоровом воздействии на физическое состояние людей, на их нрав, склонность к одиночеству, замкнутость, угнетенность, Сатурн, начиная с Фичино, уже не рассматривается в качестве исключительно вредоносного светила, как он изображался в традиционной астрологии. У главы флорентийской Платоновской академии и у гуманистов его круга мы встречаем иные характеристики этой планеты, связанные прежде всего с признанием зависимости от нее высших и наиболее ценных форм человеческой деятельности – духовного созерцания и божественной интуиции. Сетуя в переписке с упомянутым выше Джованни Кавальканти на враждебное к нему самому положение Сатурна<sup>80</sup>, гуманист в ответ услышал от своего друга не утешение даже, а выговор за недооценку милостей, оказанных ему этой планетой: “Итак, остерегайся сотворить вину по отношению к этой наивысшей звезде, оказавшей тебе великие и неисчислимыя благодеяния. Не вдаваясь в ненужные подробности, спрошу, когда ты был послан для украшения Флорентийского града, благодаря тебе ставшего еще более цветущим, разве он (Сатурн. – *О.К.*) не находился к тебе в том же аспекте, что и к Платону, когда он появился, чтобы прославить Афины? Прошу, ответь мне, откуда [у тебя] дивный ум, коим можешь понять, что такое Сатурн?.. Скажи мне, откуда это сильное и крепкое тело, коим ты прошел узкими и неторными дорогами всю Грецию и проник вплоть до Египта, принеся нам на собственных своих плечах этих наимудрейших старцев? Несомненно, отважное это дело!.. Ведь ты привел тех, до кого раньше никто не добирался, и открыл их странам Запада, которых прежде лишь имена были известны и находились в великом почете, и рассеял неизвестность, в которой они пребывали, и явил нашим глазам, очистив от всякого тумана... Наконец, благодаря тебе сей век увидел тех, кого никогда не видела Италия. И все это даровано тебе им же (Сатурном. – *О.К.*). К этому еще хотел бы тебя спросить, откуда такая память, удерживающая столь много вещей, которая до такой степени цепка, что вспоминает в любой момент все когда-либо виденное или слышанное тобой и не только помнит вещи, но и что,

когда и где ими было сделано? Поэтому не жалуйся на Сатурна, по воле коего ты настолько превосходишь прочих людей, насколько он сам превосходит прочие планеты. Итак, верь мне, нужна палинодия, которую, если [все сказанное] правильно рассудишь, пропоешь как можно скорее”<sup>81</sup>.

Сатурн, оказывается, стоит за всеми интеллектуальными подвигами Фичино, ибо содействием этой, прежде почитавшейся враждебной человеку звезды отмеченный ее печатью гуманист неведомым доселе знанием просветил народы Запада и прославил свой век; с этого момента она начинает терять свой зловещий ореол и фактически превращается в небесного сподвижника людей науки, погруженных в божественные тайны миропорядка и, в частности, выступает в качестве планеты-покровителя флорентийской Платоновской академии, т.е. философского дела Фичино и его *ученого товарищества*<sup>82</sup>.

Едва ли цитированное письмо Кавальканти к Фичино – чистая мистификация и сочинено целиком главой флорентийских платоников от имени своего близкого друга, но нет сомнений, что по крайней мере главные его положения о благодетельной роли Сатурнова воздействия и меланхолии для духовного просвещения были “подсказаны” или навеяны Кавальканти общением с гуманистом-наставником или содержанием его трудов. Так, в “Платоновском богословии” (завершено в начале 1474 г.) за меланхолией признавалась способность уводить душу от всего внешнего ей и сосредоточивать на себе, тем самым открывая путь пророческому дару<sup>83</sup>. Сходно с этим миссия Сатурна обрисована в 6-й главе первой книги трактата “О жизни”: он – наивысшая из планет – подвигает человека к исследованию самых высоких тайн, на что способны редкие философы, когда их душа, не отягощенная внешними движениями и собственным телом, становится божественным орудием (*divinum instrumentum*); исполненная божественными влияниями и вышними пророчествами, она открывает каждый раз что-то новое, неведомое и предрекает будущие события<sup>84</sup>. О том, что Сатурн обращает к самым возвышенным и сокровенным вещам и сам обозначает собой “божественное созерцание”, писал Фичино в послании к Якопо Антикварио<sup>85</sup>. «В обмен на земную жизнь, от которой он тебя удаляет, – сказано во второй книге трактата “О жизни”, – Сатурн, сам чуждый ей, наделяет тебя жизнью небесной и вечной»<sup>86</sup>. Итак, сфера Сатурна – это чистая мысль, созерцание, отрешенное от всего земного, ему угодна жизнь уединенная, покровительствует он тем, кто предан изучению наибольших тайн философии и религии, и живут они так долго и счастливо, что почитаются не столько смертными людьми, сколько бессмертными богами (*immortales daemones*), коих многие называют героями, золотым родом, жившим беспечно в Сатурновом веке и царстве<sup>87</sup>.

В этом контексте принадлежность к Сатурну становилась печатью избранности, особого положения среди людей, знаком высокой судьбы. Об этом толковал Кавальканти в своем письме к Фичино. И уж, конечно, был услышан – не случайно Фичино в разных своих писаниях отмечал, что и Платон, оказывается, был “сатурнийской природы”<sup>88</sup>. Лоренцо Медичи, покровитель Фичино, тоже был причислен к сонму “сатурнийцев” и назван в письме к Пико даже наидостойнейшим из них<sup>89</sup>. Самому Пико, как видно, льстило именование его “сыном высокого Сатурна”, равно и сравнение с его названным небесным родителем<sup>90</sup>.

Вместе с тем увлечение Фичино астрологическими изысканиями далеко не всегда находило понимание и одобрение его младшего друга. Своими “Рассуждениями против прорицающей астрологии”, завершенными незадолго до собственной смерти (1494 г.), Пико, заинтересованный в их одобрении Савонаролой и в том, чтобы благодаря им с него были сняты обвинения инквизиции, вынудил главу флорентийских платоников публично заявить о неприятии астрологической науки. Впрочем, никаких открытых обличений не было, наоборот, в тексте трактата Пико объявил о своем единомыслии с “нашим Марсилием”, который будто бы даже часто подбивал его взяться за этот труд, “открыто выступив против них (астрологов – *О.К.*), следуя по стопам Плотина, толкуя и излагая которого он внес большой вклад в платоновскую науку, обогатил и прославил ее...”<sup>91</sup>. Более того, Д.П. Уолкер убежден, что Пико даже воспроизводит в своем трактате Фичинову теорию астральных влияний<sup>92</sup>. Это наблюдение дало Фр. Йейтс повод утверждать, будто Пико имел в виду защитить Фичинову “астральную магию”, и в частности третью книгу его трактата “О жизни” – “О стяжании жизни с небес”<sup>93</sup>. Однако уже Д.П. Уолкер заметил, что Пико далеко не во всем согласен с Фичино, например, он отвергал особенные планетные воздействия на объекты подлунного мира<sup>94</sup>. Еще дальше пошел Э. Гарэн, считая, что в своей работе Пико, выразив внешне вполне почтительное отношение к Фичино, подвергал критике прежде всего именно его астрологические воззрения.

Так, в трактате “О звезде волхвов” Фичино рассматривает разные свидетельства пришествия Спасителя, вместе с пророчествами сивилл, классических авторов привлекая также данные астрологов, а в трактате “О христианской религии” ссылается даже на гороскоп Христа Чекко д’Асколи (*Esculus Astrologus*), против которого Пико резко выступил как против крайнего проявления нечестия<sup>95</sup>. В том же трактате “О звезде волхвов” Фичино упоминает декана Девы, уже описанного в астрологической литературе, и замечает, что если он и не был причиной Христа, то был его знаком<sup>96</sup>; по мнению Пико, “такое подтверждение астрологией, находящей среди небесных

образов Деву и Христа, таинства воплощения Слова, излишне для христианской истины, не нуждающейся в подобных баснях и вздорах<sup>79</sup>. Неприятие у Пико вызывают и утверждения Фомы Аквинского, которого очень охотно цитирует Фичино, о разнообразии небесных влияний на людей и телесный мир – ничтожность подобных воззрений он обещает показать в своем труде<sup>80</sup>. Этим разногласия Фичино с Пико не исчерпывались; Пико не принимал очень полюбившуюся его товарищу Плотину мысль о звездах как знаменьях того, что происходит на земле, выступал против попыток признать роль небесных светил в определении судьбы или характера человека при его рождении или зачатии; так что стоит согласиться с Э. Гарэном: у двух гуманистов в подходе к астрологии было больше расхождений, чем точек схода<sup>81</sup>. И не случайно, когда с завершением труда Пико об астрологии эти расхождения стали очевидны и позиции Фичино подверглись критике, он в послании к их общему другу Анджело Полициано (август 1494 г.) поспешил отречься от своих прежних увлечений этой наукой, представ в респектабельном виде философа, который, будучи, конечно же, сведущ в ней, не придавал ей никакого серьезного, самостоятельного значения, позволяя себе обращаться к ее данным как врач в целях психологических или как мыслитель – поэтико-аллегорических<sup>100</sup>.

<sup>1</sup> “Sepe que nobis ab aliis eventura sint in astris explorare solemus. Que vero mihi ex te magnanime Laurenti futura sint, non in celo quidem, sed in te ipso multis iam annis diligenter observo. Novi enim sapientem sideribus non esse subiectum” (*Ficinus M. Epistola ad Laurentium Medicem // Supplementum Ficinianum / Ed. P.O. Kristeller. Florentiae, 1937 (далее: SF). Vol. I. P. 57.*)

<sup>2</sup> См.: *Baron H. Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola // Kultur und Universalgeschichte. Festschrift für Walter Goetz. Leipzig; B., 1927. S. 149–155; Kristeller P.O. Die Philosophie des Marsilio Ficino. Frankfurt a. M., 1972 (1-е изд.: Нью Йорк, 1943). P. 293–295; Garin E. Introduzione // Pico della Mirandola G. Disputationes adversus Astrologiam divinatricem / A cura di E. Garin. Firenze, 1946. Vol. I. P. 11; Garin E. Lo zodiaco della vita. La polemica sull’astrologia dal Trecento al Cinquecento. Bari, 1976. P. 70; Walker D.P. Ficino and astrology // Marsilio Ficino e il ritorno del Platone. Studi e document / A cura di G.C. Garfagnini. Firenze, 1986. Vol. 1–2 (далее: MFRP). P. 341–342; Kaske C.V. Ficino’s shifting attitude towards astrology in the “De vita coelitus comparanda”, the letter to Poliziano, and the “Apologia” to the cardinals // MFRP. P. 371–381; Kaske C.V., Clark J.R. Introduction // *Ficino M. Three books on life / Ed. by C.V. Kaske, J.R. Clark. N.Y., 1989. P. 59.**

<sup>3</sup> Приведем несколько фрагментов из сочинений Фичино, в которых говорится о живом единстве мира: “Cum mundus sit unum animal, omnia corporea duobus modis sunt partes mundi: primo, quia singula corpora sunt, quaedam universi corporis portiones: secundo, quia in quolibet corpore est et ipsa mundi anima, et propria quaedam huius animae virtus efficacia dos huic corpori distributa. Quatenus ergo corporea singula sunt animalis mundani membra, facile tum a toto, tum invicem patiu-



tur: quippe cum etiam quae loco inter se distare videntur, sint propinqua, ob mirabilem naturae unius communionem” (*Ficinus M.* Commentaria in Plotinum. IV. 4. 32 // Opera emnia Marsilii Ficini. Basileae, 1576. Vol. 1–2. P. 1745); “Et quod maximum est, mundus animal in se magis unum est, quam quodvis aliud animal, si modo est animal perfectissimum” (*Idem.* De vita. III. 2 // Opera omnia... P. 533); “...testantur sapientes Indi, dicentes mundum esse animal passim masculum simul atque foeminam, mutuoque membrorum suorum amore ubique coire secum, atque ita constare, vinculum vero membrorum inesse per insitam sibi mentem, quae totam infusa per artus agitat molem, et magno se corpore miscet” (*Ibid.* III. 26. P. 570); “Tam vero si homunciones isti vitam minimis concedunt mundi particulis, quae tandem dementia est, quae invidia, nec nosse, nec velle totum vivere, in quo vivimus, et movemur, et sumus?” (*Idem.* Apologia, in qua de medicina, astrologia, vita mundi... agitur // Opera omnia... P. 573). Ср. у Платона о космосе как “живом существе” (Тимей. 30b // *Платон.* Соч. М., 1971. Т. 3, ч. 1. С. 471). См. в этой связи также: *Klibansky R., Panofsky E., Saxl Fr.* Saturn and melancholy. Studies in the history of natural philosophy, religion and art. L., 1964. P. 263–264.

<sup>4</sup> “...praeterea memini, cum olim in Italia profectus Latinis literis et Graecis erudire Florentiae, me a duobus vestrorum astrologis audivisse, te ex quadam syderum positione antiquas renovaturum philosophorum sententias. Quamquidem positionem syderum etsi audiverim, non satis recolo, sed te arbitror meminisse, immo et per te invenisse. Adduxerunt item illi astrologi ad suum iudicium confirmandum, quod fatali quodam tempore antiquum cytharae sonum et cantum et carmina Orphica oblivioni prius tradita luci restitisses. Mox et Mercurium Trismegistum antiquissimum traduxisti et Pythagorica multa; item carmina Zoroastris explanavisti et antequam Florentia huc redirem transferendo Platoni manum injeceris, iisdem (ut equidem suspicor) astronomicis auspiciis”: *Epistolarum Liber* // Opera omnia.. (далее: Ep. lib.). VIII. P. 871.2. (*Ioannes Pannonius* Marsilio Ficino. *Dubitatio utrum opera philosophica regantur fato an providentia*); *Abel E.* *Analecta nova ad historiarum Renascentium in Hungaria litterarum spectantia.* Budapestini, 1903. P. 278). См. в этой связи: *Черняк И.Х.* Итальянский гуманизм и богословие во второй половине XV века // *Актуальные проблемы изучения истории религии.* Л., 1976. С. 91–92.

<sup>5</sup> “Ego autem etsi a tenera aetate nominis Platonis cultor, rem tamen adeo gravem, non meis quidem, sed avi tui Cosmi prosperis auspiciis sum aggressus...” (*Ficinus M.* In commentaria Platonis Prooemium // Opera omnia... P. 1128).

<sup>6</sup> Эту комету наблюдал Паоло дель Поццо Тосканелли, с коим, как и с другими астрологами, Козимо, приверженный их науке, часто общался. См. свидетельство Веспасиано да Бистиччи: “Se erano astrolagi, egli [Cosimo] n’aveva uno universale giudicio, per avere sempre praticato con maestro Pagolo [Toscanelli] e con altri astrolagi; in qualche cosa vi dava fede, e usavala in alcuna sua cosa” (*Vespasiano da Bisticci.* *Vite di uomini illustri del secolo XV.* Cosimo de’ Medici. XVIII / Ed. da L. Frati. Bologna, 1893. Vol. 3. P. 57).

<sup>7</sup> *Ficinus M.* In Plotinum Ad magnanimum Laurentium Medicem patriae servatorem Prooemium // Opera omnia... P. 1537.

<sup>8</sup> См. подробнее: *Gentile S.* *Introduzione* // *Ficino M.* *Lettere* / A cura di S. Gentile. Firenze, 1990. Vol. I. P. XXXVI–XL.

<sup>9</sup> “Quod vero tu nostri huius operas causam in fatum referre volens de nostra genesi attigisti, non inficior equidem in hac ipsa figura Saturnum in Aquario ascendentem et Solem Mercuriumque in nona coeli plaga aspectumque reliquorum Planetarum ad ipsam nonam significare hominem antiquarum rerum innovatorem, sed efficere nego”

- (*Ficinus M.* Quod divina providentia statuit antiqua renovari // Ep. Lib. VIII. P. 872. 1; *Abel E.* Op. cit. P. 280).
- <sup>10</sup> См. об этом: *Gentile S.* Op. cit. P. XXXVI–XXXVII.
- <sup>11</sup> См. на эту тему: *Кудрявцев О.Ф.* Флорентийская Платоновская Академия: Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М., 2008. С. 44.
- <sup>12</sup> *Ficinus M.* Quod divina providentia statuit antiqua renovari // Ep. Lib. VIII. P. 872. 1.
- <sup>13</sup> *Ficinis M.* Divina lex fieri a coelo non potest sed forte significari // Ep. lib. VII. P. 849–853.
- <sup>14</sup> *Ficinis M.* De religione Christiana. IX // Opera omnia... P. 12; *Idem.* Theologia platonica de immortalitate animorum. IX. 4 // Ibid. P. 209–210.
- <sup>15</sup> *Plotin.* Enneades. II. III. 1, 7, 8; IV. IV. 42–43 / Ed. par E. Bréhier. P., 1924–1931. Т. 1–6. См.: Т. 2 (1924). P. 28, 29, 33–35; Т. 4 (1927). P. 149–151). См. в этой связи: *Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 1918. С. 111–113; *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980. С. 662–663; *Kristeller P.O.* Die Philosophie... S. 295; *Черняк И.Х.* Указ. соч. С. 97.
- <sup>16</sup> *Garin E.* Introduzione. P. 11.
- <sup>17</sup> “Ergo sidera non agunt in intellectus... Igitur anima dominatur astris, idest inclinationi que ab astris innascitur corpori” (*Ficinus M.* Disputatio contra iudicium astrologorum // SF. Vol. II. P. 29. В примечаниях к трактату указаны сходные с его текстом места в “Платоновском богословии”, а также в “Комментариях к Плотину”, для них Фичино, как видно, заимствовал материал из более раннего своего сочинения.
- <sup>18</sup> Ibid. P. 74. См. в этой связи: *Baron H.* Willensfreiheit und Astrologie... S. 156 и далее; *Kristeller P.O.* Die Philosophie... S. 293–294; *Bullard M.M.* The inward Zodiac: a development in Ficino’s thought on astrology // Renaissance Quarterly (далее: RQ). 1990. Vol. XLIII. P. 688; *Vasoli C.* Quasi sit deus. Studi di Marsilio Ficino. Lecce, 1999. P. 286–287.
- <sup>19</sup> *Walker D.P.* Ficino and astrology. P. 343.
- <sup>20</sup> “...compono librum de providentia Dei atque humani arbitrii libertate, in quo illa Astrologorum iudicia, quae providentiae libertatique detrahunt, pro ingenii facultate redarguo. Nempe quam diligenter coelestia vere metiuntur Astronomi, tam multum circa humana inanes Astrologi mentiuntur” (*Ficinus M.* Quantum Astronomi metiuntur, tantum Astrologi mentiuntur // Ep. lib. IV. P. 771. 1).
- <sup>21</sup> “Compono librum de providentia Dei et humani arbitrii libertate, in quo agitur contra astrorum necessitatem fatumque Astrologorum (*Ficinus M.* Cum primum fatum impugnare nitimur, expugnamus // Ep. lib. IV. P. 776. 3). См. также: *Bullard M.M.* Op. cit. P. 689.
- <sup>22</sup> “Denique si fata vitari non possunt, frustra praevidentur et praedicuntur, si possunt aliqua ratione vitari, falso ab Astrologis necessitas fati defenditur” (*Ficinus M.* Disputatio contra iudicium Astrologorum [Proemium] // Ep. lib. IV. P. 781. 2).
- <sup>23</sup> Ibid. См. в этой связи: *Thorndike L.* A history of magic and experimental science. N.Y., 1934. Vol. IV. P. 569; *Walker D.P.* Ficino and astrology. P. 345–346.
- <sup>24</sup> “Quamobrem coeli voluntatem nostram instinctu naturae non movent, movent tamen corpus” (*Ficinus M.* Theologia platonica de immortalitate animorum. IX. 4. P. 209). Место это дословно воспроизведено в антиастрологическом трактате: *Idem.* Disputatio contra iudicium astrologorum. P. 25. См. также: *Kristeller P.O.* Die Philosophie... S. 294–295; *Kaske C.V., Clark J.R.* Introduction. P. 59; *Bullard M.M.* Op. cit. P. 688; *Vasoli C.* Quasi sit deus. P. 80–81.
- <sup>25</sup> “Voglio ti guardi bene quando la Luna si congiunge col sole et anco quando s’oppone, cioè quando è piena. Item quando si congiunge con Saturno, et più quando si con-

- giunge con Marte. Item quando fa quadratura con detti pianeti. Et sappi chel veleno pestilente si muove forte nellevar del Sole et nel porre.” (*Ficino M.* Consiglio contro la pestilenza. VI. Firenze, 1523. P. 16r-v). В латинском переводе Иеронима Риччо с названием “Epidemiarum antidotus” (1516 г.) трактат опубликован в: *Opera omnia...* P. 576–606 (см.: P. 586).
- <sup>26</sup> *Ficinus M.* Spiritus ubi vult spirat // *Ep. lib. VI.* P. 813–815.
- <sup>27</sup> *Ficinus M.* Pius dominabitur astris // *Ep. lib. VI.* P. 831. 2.
- <sup>28</sup> *Ficinus M.* Magnanimo Petro Medici // *Opera omnia...* P. 1538.
- <sup>29</sup> *Ficinus M.* Responsum de genesi quod iudicium sit fallacissimum // *Ep. lib. VII.* P. 857. 2; *Idem.* Positio aspectusque planetarum ingenio conferentium // *Ibid.* VIII. P. 894. 3; *Idem.* Fata viam invenient, aderitque vocatus Apollo // *Ibid.* X. P. 918. 2.
- <sup>30</sup> “Ebbi tal punto (i. e. diem XVI. Augusti 1489 quo domus Stroctiana aedificari coepta est) dal soprannominato Benedetto Biliotti e Maestro Niccolò e Maestro Antonio Benivieni medici, el vescovo de’ Pagagnotti e M. Marsilio, tutti lo approvarono per buono” (*Strozzi L.* Vita di Filippo Strozzi / Ed. V. Bigazzi. Florence, 1851. P. 70. Цит. по: SF. Vol. II. P. 307).
- <sup>31</sup> В этой связи см.: *Гарэн Э.* Магия и астрология в культуре Возрождения // *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986. (1-е изд.: статьи – 1952). С. 340–344; *Bullard M.M.* *Op. cit.* P. 692–693.
- <sup>32</sup> *Ficinus M.* De vita. III. 26 // *Opera omnia...* P. 570. См. также название гл. 3 в III книге “О стяжании жизни с небес”: “Quod inter animam mundi et corpus eius manifestum, sit spiritus eius, in cuius virtute sunt quatuor elementa. Et quod nos per spiritum nostrum hunc possimus haurire” (*Ibid.* P. 534).
- <sup>33</sup> См. в этой связи наблюдения: *Walker D.P.* Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella. L., 1958. P. 12; *Kaske C.V., Clark J.R.* Introduction. P. 27.
- <sup>34</sup> *Ficinus M.* De vita. III. 3. P. 535.
- <sup>35</sup> *Ibid.*
- <sup>36</sup> “tenuissimum quoddam lucidissimumque corpusculum” (*Ficinus M.* Theologia platonica... VII. 6. P. 177).
- <sup>37</sup> *Ficinus M.* De vita. III. 4. P. 535.
- <sup>38</sup> “Наес (мировая душа. – *О.К.*)... rationibus suis aedificavit ultra stellas in coelo figuratas... impressitque his omnibus proprietates. In stellis autem, figuris, partibus, proprietatibus, omnes rerum inferiorum species continentur et proprietates earum... A quibus formis ordinatissimis dependent inferiorum formae, illinc videlicet ordinatae... Quando igitur anima gignit speciales inferiorum formas viresque, eas per rationes efficit proprias, sub stellarum formarumque coelestium adminiculo” (*Ibid.* III. 1. P. 531–532).
- <sup>39</sup> “...anima mundi totidem saltem rationes rerum seminales divinitus habet, quot ideae sunt in mente divina quibus ipsa rationibus totidem fabricat species in materia. Unde unaquaeque species per propriam rationem seminalem propriae respondet ideae, facileque potest per hanc saepe aliquid illinc accipere, quandoquidem per hanc illinc est effecta... ac si certe cuidam rerum speciei vel individuo eius rite adhibeas multa quae sparsa sunt, sed etiam ideae conformia, mox in materiam hanc ita opportune paratam singulare munus ab idea trahes, per rationem videlicet animae seminalem” (*Ibid.* P. 531). Ср. В другом месте трактата сходную мысль об обретении “даров свыше” посредством надлежащего соединения семенных логосов с формами, обретающимися в материи: “Fieri vero posse quandoque, ut rationibus ad formas sic adhibitis, sublimiora quoque dona descendant, quatenus rationes in anima mundi coniunctae sunt intellectualibus eiusdem animae formis, atque per illas divinae mentis ideis” (*Ibid.* III. 26. P. 572).

- <sup>40</sup> *Plotin*. *Enneades*. IV. III. 10–11. P. 76–78. См. также: *Kristeller P.O.* *Introductio* // *SF*. Vol. I. P. LXXXIV; *Garin E.* *L’età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*. Napoli, 1969. P. 425–429; *Idem.* *Lo zodiaco della vita*. P. 82; *Copenhaver B.P.* *Renaissance magic and Neoplatonic philosophy*: “Ennead” 4. 3–5 in Ficino’s “*De vita coelitus comparanda*” // *MFRP*. P. 352–356.
- <sup>41</sup> Подробнее см.: *Copenhaver B.P.* *Scholastic philosophy and Renaissance magic in the “De vita” of Marsilio Ficino* // *RQ*. 1984. Vol. XXXVII. N 4. P. 531–546; *Idem.* *Renaissance magic and Neoplatonic philosophy*. P. 352–355.
- <sup>42</sup> *Йейтс Фр.А.* *Джордано Бруно и герметическая традиция*. М., 2000 (1-е изд. на англ. яз. 1964). С. 59.
- <sup>43</sup> “*Quomodo per inferiora superioribus exposita deducantur superiora*” (*Ficinus M.* *De vita*. III. 26. P. 570).
- <sup>44</sup> *Ibid.*
- <sup>45</sup> “*Quod sane animadvertentes agricultura, praeparat agrum seminaque ad coelestia dona, et insitionibus quibusdam vitam plantae propagat, et ad speciem alteram meliremq̄ perducit. Similia quaedam efficit et Medicus, Physicus, et Chirurgus in corpore nostro, tum ad nostram fovendam, tum ad universi naturam uberius comparandam. Idem quoque Philosophus, naturalium rerum astrorumque peritus, quem proprie Magum appellare solemus, certis quibusdam illecebris coelestia terrenis, opportune quidem, nec aliter inserens, quam insitionis studiosus agricola veteri recentem stipiti surculum. Quod et Ptolemaeus valde probat, affirmans eiusmodi sapientem sic astrorum opus adiuvare posse, quemadmodum agricola terrae virtutem. Subijcit Magus terrena coelestibus, imo inferiora passim superioribus...*” (*Ibid.*).
- <sup>46</sup> *Ibid.* P. 571.
- <sup>47</sup> “*Per haec insuper confirmant nonnulli etiam illud magicum, pro inferiora videlicet superioribus consentanea posse ad homines temporibus opportunis coelestia quodammodo trahi, atque etiam per coelestia super coelestia nobis conciliari, vel forsitan prorsus insinuari...*” (*Ibid.* III. 15. P. 552).
- <sup>48</sup> “*De potestate coeli, de viribus radiorum unde vim sortiri putentur imagines*” (*Ibid.* III. 16. P. 553).
- <sup>49</sup> “*Praeterea imaginem efficaciorē fore si virtus in materia eius elementaris conveniat cum speciali eiusdem virtute naturaliter insita atque haec insuper cum virtute altera speciali per figuram coelitus capiendā*” (*Ibid.* P. 554). См. в этой связи: *Copenhaver B.P.* *Renaissance magic and Neoplatonic philosophy*. P. 365–366; *Kaske C.V., Clark J.R.* *Introduction*. P. 37.
- <sup>50</sup> “*...in prima facie Virginis virgo pulchra sedens, geminas manu spicas habens puerumque nutriens...*” (*Ficinus M.* *De vita*. III. 18. P. 556). См. то же: *Ficinus M.* *De stella magorum* // *Opera omnia*... P. 491.
- <sup>51</sup> *Ficinus M.* *De vita*. III. 18. P. 556.
- <sup>52</sup> *Ibid.* P. 556–557.
- <sup>53</sup> Трактат “*Пикатрикс*” создан на арабском языке в XII в. под сильным гностико-герметическим влиянием; в XIII в. повелением Альфонса Мудрого переведен с арабского на испанский и латинский языки; был хорошо известен Фичино, а также итальянским и европейским мыслителям, интересовавшимся астрологией, магией и герметическим учением. См.: *Йейтс Фр.* *Указ. соч.* С. 49–69; *Гарэн Э.* *Магия и астрология в культуре Возрождения*. С. 339; *Garin E.* *L’età nuova*. P. 389–419.
- <sup>54</sup> “*Tunc enim stellae magnopere sunt potentes, quando quatuor coeli tenent angulos imo cardines, orientis videlicet occidentisque, et medii utrinque. Sic vero dispositae, radios ita conjungunt in se invicem, ut crucem inde constituent. Crucem ergo veteres figuram*

esse dicebant, tum stellarum fortitudine factam, tum earundem fortitudinis susceptulum, ideoque habere summam in imaginibus potestatem, ac vires et spiritus suscipere Planetarum. Haec autem opinio ab Aegyptiis vel inducta est, vel maxime confirmata. Inter quorum characteres crux una erat insignis vitam eorum more futuram significans, eamque figuram pectori Serapidis insculpebant. Ego vero quod de crucis excellentia fuit apud Aegyptios ante Christum, non tam muneris stellarum testimonium fuisse arbitror, quam virtutis praesagium, quam a Christo esset acceptura...” (*Ficinus M. De vita. III. 18. P. 556*). См. также: *Йеймс Фр.* Указ. соч. С. 69, 432; *Гарэн Э.* Указ. соч. С. 342–343, 348–349; *Chastel A.* II “signum cruces” del Ficino // MFRP. P. 216–217.

- <sup>55</sup> “Inter haec diutissime diurno tempore sub divo versaberis, quatenus tuto vel commode fieri potest, in regionibus altis et serenis atque temperatis. Sic enim Solis stellarumque radii expeditius puriusque undique te contingunt, spiritumque tuum complent mundi spiritu per radios uberius emicante” (*Ficinus M. De vita. III. 11. P. 544*). См. в этой связи: *Klibansy R., Panofsky E., Saxl Fr.* Saturn and Melancholy. P. 268–269.
- <sup>56</sup> *Ficinus M. De vita. III. 1. P. 532–533*. См. также: *Walker D.P.* Spiritual and demonic magic... P. 13–14.
- <sup>57</sup> *Ficinus M. De vita. III. 13. P. 549*.
- <sup>58</sup> *Ibid.*
- <sup>59</sup> “Sed cur nam universalem ipsam, id est, universi ipsius imaginem permittimus? Ex qua tamen beneficium ab universo sperare videntur. Sculptet ergo sectator illorum forte, qui poterit formam quandam mundi totius archetypam si placebit in aere, quam deinde opportune in argenti lamina imprimat aurata” (*Ibid. III. 19. P. 559*).
- <sup>60</sup> “Sunt vero tres universales simul et singulares mundi colores, viridis, aureus, saphyrinus, tribus coeli gratiis dedicati” (*Ibid.*).
- <sup>61</sup> “Expedire igitur iudicabunt ad gratiarum coelestium munera capessanda, treis potissimum hos colores frequentissime contueri, atque in formula mundi quam fabricas, saphyrinum colorem mundi sphaeris inserere. Operaeprecium fore putabunt aurea sphaeras ad ipsam coeli similitudinem addere, sidera, atque ipsam Vestam, sive Cererem, id est, terram, viridem induere vestem. Eiusmodi formulam sectator illorum, vel gestabit, vel oppositam intuebitur” (*Ibid.*).
- <sup>62</sup> *Ibid.*
- <sup>63</sup> *Ficinus M. De vita. I. 4. P. 496*. См. также: *Kristeller P.O.* Die Philosophie... S. 195; *Йеймс Фр.* Указ. соч. С. 60–61, 70–71.
- <sup>64</sup> “...quod interdum in me reprehendis, complexionem quandam accuso melancholiam, rem, ut mihi quidem videtur, amarissimam... quam mihi ab initio videtur impressisse Saturnus in medio ferme Aquario ascendente meo constitutus, et in Aquario eodem recipiens Martem, et Lunam in Capricorno, atque aspiciens ex quadratura Solem Mercuriumque in Scorpio, novam coeli plagam occupantes. Huic forte nonnihil ad naturam melancholiam restiterunt Venus in Libra, Iupiterque in Cancro” (*Ficinus M. Omnes omnium laudes referantur in Deum, principium omnium atque finem // Ep. lib. III. P. 733. 1*).
- <sup>65</sup> См. об этом: *Saitta G.* Marsilio Ficino e la filosofia dell’umanesimo. Bologna, 1954. P. 9; *Kaske C.V., Clark J.R.* Op. cit. P. 20–21; *Bullard M.M.* The inward Zodiac. P. 694.
- <sup>66</sup> См.: *Ficinus M.* Deus omnia bonis convertit in bonum // Ep. lib. III. P. 731–732. См. также: *Klibansy R., Panofsky E., Saxl Fr.* Op. cit. P. 256; *Kaske C.V., Clark J.R.* Op. cit. P. 20–21, 34; *Кассирер Э.* Индивид и космос в культуре Возрождения // *Кассирер Э.* Избранное. Индивид и космос. М.: СПб., 2000. С. 110, 121.

- <sup>67</sup> См. послание к кардиналу Иоанну Арагонскому: “Duo potissimum inter planetas hominibus assidue pericula machinantur, Mars videlicet et Saturnus” (*Ficinus M. Saturni Martisque natura* // Ep. Lib. VI. P. 819. 2). В другом своем сочинении “О Солнце” Фичино особенно акцентирует несчастливую природу Сатурна: “Saturnus autem atque Mars infortunati... sed Saturnus magis infelix, quoniam maxime dissentire videtur a Sole, imo etiam magis quam Mars a Luna” (*Idem. De Sole. VIII* // Opera omnia... P. 970). См. также: *Thorndike L.* Op. cit. P. 567.
- <sup>68</sup> *Ficinus M.* De vita. III. 6. P. 539–540.
- <sup>69</sup> *Ficinus M.* Commentarium in Convivium Platonis, de amore. V. 12 // Opera omnia... P. 1341; см. русский перевод А. Горфункеля, В. Мажуги, И. Черняка: *Фичино М.* Комментарий на “Пир” Платона, о любви // Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. I. С. 187. См. в другом месте об умеряющем действии Юпитера на Сатурн: *Ficinus M.* De vita. III. 12, 22. P. 547, 565.
- <sup>70</sup> *Ficinus M.* Commentarium in Convivium Platonis, de amore. V. 8. P. 1339 (*Ibid.* / Ed. P. Laurens. P. 113; см. русский перевод: С. 184). См. также: *Idem.* Venus Martem Iupiter Saturnum domat // Ep. lib. III. P. 726. 3 (послание Ринальду Орсини, архиепископу Флорентийскому).
- <sup>71</sup> *Ficinus M.* Prospera in fato fortuna, vera in virtute felicitas // Ep. lib. V. P. 805. 2. См. в этой связи: *Gombrich E.H.* Botticelli’s mythologies. A study in the Neoplatonic symbolism of his circle // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1945. Vol. 8. P. 15–17; *Йейтс Фр.* Указ. соч. С. 72–73.
- <sup>72</sup> *Ficinus M.* De vita. III. 5. P. 536. См. в другом месте о духе, возделющем “чудесных даров” Граций, которому для овладения ими надлежит быть к соответствующим планетам расположенным так же, как то, что им соответствует по природе: *Ibid.* III. 11. P. 546.
- <sup>73</sup> *Ficinus M.* De tribus Gratiis et Genio // Ep. lib. VII. P. 846. 1. См. также: *Gombrich E.H.* Op. cit. P. 34–35.
- <sup>74</sup> *Ficinus M.* De tribus gratiis et concordia // Ep. lib. VIII. P. 890. 3.
- <sup>75</sup> См. в этой связи наблюдения: *Gombrich E.H.* Op. cit. P. 35–37.
- <sup>76</sup> *Ficinus M.* De vita. III. 11. P. 546.
- <sup>77</sup> *Ibid.* III. 21. P. 563.
- <sup>78</sup> *Ibid.* См. в этой связи: *Walker D.P.* Spiritual and demonic magic... P. 15–18.
- <sup>79</sup> *Йейтс Фр.* Указ. соч. С. 74–75.
- <sup>80</sup> *Ficinus M.* Deus omnia bonis convertit in bonum // Ep. lib. III. P. 731. 3.
- <sup>81</sup> “Cave igitur posthac transferas culpam tuam ad supremum illud astrum, quod te forte innumeris atque maximis beneficiis accumulatum reddidit... Tu ne ergo Saturnum incusabis, qui te tantum caeteris homines superare voluit, quantum ipse caeteros planetas superat. Itaque opus, mihi crede est palinodia, quam si sapiis, quam primum canes” (*Ficinus M.* Mala non sunt ab astris proprie, sed ex defectu vel materiae, vel consilii // Ep. lib. III. 732. 2). См. также: *Klibansky R., Panofsky E., Saxl Fr.* Op. cit. P. 257–258; *Bullard M.M.* Op. cit. P. 694; *Biondi A., Pisani G.* Introduzione // *Ficino M.* De vita / A cura di A. Biondi, G. Pisani. Padova, 1991. P. XV–XVII.
- <sup>82</sup> См. об этом: *Klibansky R., Panofsky E., Saxl Fr.* Op. cit. P. 273.
- <sup>83</sup> *Ficinus M.* Theologia platonica de immortalitate animorum. XIII. 2. P. 287, 294. См. также: *Kristeller P.O.* Die Philosophie... S. 195–196; *Kaske C.V., Clark J.R.* Op. cit. P. 22.
- <sup>84</sup> *Ficinus M.* De vita. I. 6. P. 498.
- <sup>85</sup> *Ficinus M.* Expositio allegorica seculi aurei atque aliorum // Ep. lib. VIII. P. 860. 3.
- <sup>86</sup> “Saturnus autem pro vita terrena, qua separatus ipse te denique separat, coelestem vitam reddit atque sempiternam” (*Ficinus M.* De vita. II. 15. P. 522).

- 87 Ibid. III. 22. P. 565. По теме золотого рода (поколения) людей у античных писателей см.: *Кудрявцев О.Ф.* Письмо Марсилио Фичино о Золотом веке // Средние века. М., 1980. Вып. 43. С. 320–327; *Он же.* Ренессансный гуманизм и “Утопия”. М., 1991. С. 129 и далее. См. также: *Кудрявцев О.Ф.* Флорентийская Платоновская Академия. С. 338.
- 88 См. гороскоп Платона в письме к Франческо Бандини (*Ficinus M.* De vita Platonis // Ep. lib. IV. P. 763. 2), а также послание к Пьер Леоне за август 1491 г.: *Idem.* De simplicitate et integritate morum // Ep. lib. XI. P. 928. 3.
- 89 “Laurentius inter Saturnios praestantissimus” (*Idem.* Cur viris magnis discrimina magma immineant // Ep. lib. VIII. P. 888. 2).
- 90 “Picum sublimis Saturni filium”, – сказано в письме к Пико (*Ficinus M.* Astronomicum auspicium pro libro de vita longa // Ep. lib. IX. P. 901. 1). См. также письмо к Франческо Гадди: *Idem.* Pauci negotia publica coniungunt cum studio literarum // Ep. lib. VIII. P. 892. 2). См. также: *Klibansy R., Panofsky E., Saxl Fr.* Op. cit. P. 273–274.
- 91 “Porro noster Marsilius scripsit adversus eos aperte, Plotini vestigia secutus, in quo interpretando et enarrando magnopere rem platoniam iuvit, auxit et illustravit; quod si, valetudini consulens hominum, aliquando corrogat sibi de caelo quedam etiam auxilia, optat ille potius ita fieri posse quam credat. Testari hominis mentem fidelissime possum, quo familiariter utor, nec habui ad detegendam istam fallaciam qui me saepius et efficacius adhortaretur, nec quotiens una facetiamur uberior nobis occasio segesque ridendi quam de vanitate astrologorum, praesertim si tertius intervenit Politianus...” (*Pico della Mirandola G.* Disputationes adversus Astrologiam divinatricem / A cura di E. Garin. Firenze, 1946. Vol. I. P. 60; SF. Vol. II. P. 274). См. также: *Thorndike L.* Op. cit. P. 571–572; *Garfagnini G.C.* La questione astrologica tra Savonarola e Giovanni Francesco Pico // Rinascimento. Seconda ser. 2. 2004. Vol. XLIV (P. 17–47). P. 20–22.
- 92 *Pico della Mirandola G.* Op. cit. III. 4. См. в этой связи: *Walker D.P.* Spiritual and demonic magic... P. 55.
- 93 *Йеймс Фр.* Указ. соч. С. 110–111.
- 94 *Walker D.P.* Spiritual and demonic magic... P. 56.
- 95 *Ficinus M.* De stella magorum. P. 489–491. *Idem.* De religione Christiana. X // Opera omnia... P. 14; *Pico della Mirandola G.* Op. cit. V. 14. P. 612. См. также комментарии Э. Гарэна: *Ibid.* P. 668–669.
- 96 “in primaque vero Virginis facie, quae referat puellam virginem et pulcherrimam, sedentem puerumque lactantem” (*Ficinus M.* De stella magorum // Opera omnia... P. 491). О предшественниках этого образа в астрологической традиции см.: *Warburg A.* Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara. Anhang // Gesammelte Schriften. Leipzig, 1932. Bd. II. S. 638.
- 97 “Sic confirmari putant miraculum Verbi corporati per scientiam astrologiae, quae inter coeli imagines Virginem Iesumque repperit... Sed non eget his fabulis somnisque veritas christiana” (*Pico della Mirandola G.* Op. cit. V. 14. P. 604).
- 98 “ostendemus nullam tamen idcirco futuram hanc artem” (*Pico della Mirandola G.* Op. cit. IV. 1. P. 424). См. у Фичино: *Ficinus M.* De vita. III. 18. P. 558.
- 99 В связи со сказанным см. подробнее: *Garin E.* Introduzione. P. 12–13.
- 100 См.: *Ibid.* P. 8–10; *Кудрявцев О.Ф.* Флорентийская Планотовская Академия. С. 245.

## “АКВИТАНСКИЙ ВСАДНИК” И АКВИТАНСКИЕ АРИСТОКРАТЫ: К ВОПРОСУ О СВЕТСКОМ ЗАКАЗЕ ЦЕРКВЕЙ В XII в.

Аквитанские церкви XII в., как правило, выделяются исследователями романской архитектуры в отдельную группу. Эти памятники, которых немало сохранилось в Западной Франции, на территории бывшего герцогства Аквитания (особенно в Пуату и Сентонже), довольно своеобразны и разительно непохожи на романские церкви других регионов. Здания невелики, среди них много однефных и “зальных” церквей. Небольшой размер и членение стен аркадой делает их похожими на ларцы-реликварии<sup>1</sup>. Особенно примечательна организация фасада. Он плоский (так называемый фасад-экран), и его поверхность разделана глухой аркадой в два или в три яруса. Портал не имеет тимпана; входная дверь окружена перспективными архивольтами, они нередко украшены сюжетными рельефами (черта, которую позаимствуют строители готических соборов) (илл. 1). Некоторые из церквей являются настоящими шедеврами скульптуры и архитектуры – таковы Сен-Пьер в Ольнэ, Сен-Пьер в Парте-нэ-ле-Вьё, Нотр-Дам в Пуатье, Сен-Николя в Сиврэ, Сент-Илер в Мелле и др.

Одна из самых примечательных деталей, часто встречающаяся на фасадах таких церквей, – большая фигура всадника, расположенная в одной из арок. Обычно она выполнена в технике высокого рельефа, приближающегося к круглой скульптуре (из-за этого всадники оказались самым уязвимым элементом декора и во многих случаях их изображения полностью или частично утрачены) (илл. 2). По поводу трактовки фигуры всадника выдвигалось множество версий, наиболее устойчивая из которых связывает ее со святым Константином, римским императором, побеждающим язычество<sup>2</sup>. Предполагалось, что прототипом этих изображений послужила римская статуя Марка Аврелия, считавшаяся тогда изображением первого христианского императора Константина<sup>3</sup>. Существуют и другие версии: в фигурах всадников видели святых-змеборцов, каролингских правителей, Христа-триумфатора, вступающего в Иерусалим<sup>4</sup>, аллегорическую фигуру Добродетели, побеждающей Порок<sup>5</sup>.

На остальной территории Франции (в Бургундии, Иль-де-Франс, Лангедоке, Провансе) в XII в. воплотилась совершенно иная конструктивная модель, характерная в первую очередь для бенедиктинских храмов. Ее центральный элемент – большой портал с тимпаном, где изображен Христос во славе. Несмотря на обилие бенедиктинских (и, в частности, клюнийских) монастырей в Западной





*Илл. 1.* Нотр-Дам в Сэнт

*Илл. 2.* Сен-Пьер  
в Партенэ-ле-Вьё,  
фасад. Левая арка  
верхнего яруса



Франции, такая конструкция там совершенно отсутствует<sup>6</sup>, уступая местной модели без тимпана, со скульптурными архивольтами.

Большинство указанных церквей – провинциальные приходские храмы или небольшие приораты. Лишь некоторые из них основаны в XII в., по большей части они существовали ранее, а в XII в. были заново отстроены. Об их истории говорить непросто, поскольку в письменных источниках они почти не упоминаются. Если имеются какие-либо документы, проливающие свет на судьбу храмов, это, как правило, дарственные грамоты. По их данным, почти все церкви до XI в. находились в частном владении у мелких сеньоров – виконтов и местных кастелянов – а в конце XI – начале XII в. были подарены монастырям.

Исследователи не раз задавались вопросом о том, как сложилась самобытная художественная традиция. По одной из версий, ее во многом определил преобладающий тип заказа, где инициатором строительства церкви выступал покровитель-мирянин. Главным элементом, наводящим на такие рассуждения, является фигура всадника.

Так, Ю. Ле Ру предположил, что изображение всадника могло быть опосредованной репрезентацией заказчика-рыцаря<sup>7</sup>. Л. Сейдел, посвятившая свое исследование иконографии аквитанских фасадов, строит рассуждения на основе гипотезы о частном заказе, находя в рельефах церквей мотивы, отсылающие к светской рыцарской культуре и к актуальной в эпоху Крестовых походов идее о немедленном загробном воздаянии в случае мученической смерти. Изображению всадника уделена значительная часть исследования, и, по признанию автора, сама работа началась именно с попытки объяснить его<sup>8</sup>.

Однако эта версия, создающая убедительный фон для понимания специфики церковного декора, довольно уязвима – как можно говорить о влиянии светских патронов, если на момент перестройки упомянутые церкви уже находились в собственности монастырей? Л. Сейдел замечает по поводу этого несоответствия, что связь бывшего владельца с церковью могла сохраняться и после передачи ее монастырю<sup>9</sup>. Но социальный аспект вопроса в ее книге (как и в других работах, сосредоточенных на исследовании скорее самого церковного декора, чем обстоятельств его создания) затронут столь слабо, что критика такой позиции звучит гораздо убедительнее.

Критические замечания высказала, в частности, А. Чериковер в своем исследовании романской скульптуры Аквитании<sup>10</sup>. Именно переход из частных рук в ведение монахов обусловил, по ее мнению, массовую реконструкцию храмов. Находясь в собственности мирян, церковь была, как правило, разделена между несколькими владельцами, что затрудняло управление ею в хозяйственном отношении.

Храмы ветшали, и передача в руки церкви спасала их от полного разрушения. Так формулируется причина волны перестроек XII в.

И все же – стоит ли на основании имеющихся данных отбрасывать возможность светского заказа? Ведь если дарственные грамоты и дают какую-то информацию о церквях, то не об обстоятельствах перестройки, а об их юридической принадлежности. Ситуация, в которой создавались данные памятники, остается нам по сути неизвестной, как и мотивы людей, обусловивших их создание. Было ли владение церковью необходимым обстоятельством для возможности ее реконструкции? И если нет – что могло побудить бывшего собственника перестраивать церковь, уже ему не принадлежащую? Чтобы разобраться в этом, попробуем рассмотреть ситуацию частного владения церковью и ее передачи монастырю чуть глубже, проследив позиции официальной церкви и мирянина – собственника церковного здания.

Возможность постройки церкви мирянином оговорена еще в раннехристианских законах. Согласно предписаниям папы Геласия, вопрос о строительстве нового храма и о посвящении его тому или иному святому должен быть согласован заранее не только с епископом, но и с папой<sup>11</sup> (что по мере расширения христианизированных территорий становилось все менее возможным). После освящения храм переходил под контроль епископа, назначавшего священника (хотя уже тогда в этом вопросе могли учитываться пожелания основателя)<sup>12</sup>. Построенное здание рассматривалось как безвозмездный дар Богу и святому, в честь которого оно было освящено. Кроме того, основатель должен был дополнить этот дар “приданым” (*dos*)<sup>13</sup>, обычно в виде земельного надела, выделяемого церкви из собственных владений. Церковь была (или должна была быть, поскольку речь идет об идеальной ситуации) самостоятельной хозяйственной единицей, где церковные сборы и доходы с прилежащих земель обеспечивали жизнь священника и позволяли ему ремонтировать по необходимости церковное здание.

Трудно сказать, насколько эта идеальная схема соответствовала действительности, но если это имело место, то, по всей видимости, недолго: иная ситуация, где церковь в хозяйственном отношении не выходила из-под контроля своего основателя, отмечена церковным законодательством уже в VI–VII вв.<sup>14</sup> В документах VIII–IX вв. светский основатель (или его наследник) стал называться владельцем церкви, имея право на присвоение церковного дохода, которое он мог отчуждать, как право на любую другую собственность<sup>15</sup>. На то имелись серьезные основания: в эпоху набегов защита со стороны мирян и, как следствие, подчинение им было для церквей единственным шансом на выживание. Поддержание здания церкви в порядке и назначение священника теперь входили в область полномочий вла-

дельца-мирянина. Однако церковное законодательство предпочитало оговаривать это как возможность, которой благочестивый христианин мог воспользоваться при небрежении епископа<sup>16</sup>.

Вообще, хотя право собственности и было признано официально, память об изначальном, “правильном” положении вещей сохранялась в формулировках церковных документов: светский владелец представлял в них скорее “смотрителем” при церкви и ее землях, чем ее хозяином<sup>17</sup>, а сама церковь и все прилежащее к ней описывалось как принадлежность святого<sup>18</sup>. Продажа или дарение касались прав на доходы церкви, но не подразумевали ее передачу как материального объекта. Это особенно очевидно в случаях частичного дарения, когда передаваемая собственником часть описывается как перечень отчуждаемых прав<sup>19</sup>. Нигде в церковных документах не говорится о принадлежности здания церкви собственнику-мирянину или о его праве этим зданием распоряжаться. Будучи построенным, храм отчуждался при освящении: с этого момента он принадлежал святому и никому более. Передача прав на доход церковным институтам восстанавливала чистоту экономической ситуации, когда церковные деньги возвращались церкви (теперь в лице монастыря-патрона), в отношении же к зданию перемен не происходило.

Таким образом, с точки зрения церкви мирянину было естественно заботиться о здании основанного им (или его предками) храма и перестраивать его, но не по праву собственника (ибо здание не было его собственностью), а по долгу благочестивого верующего и защитника церкви. Отказ от прав на доход не лишал его обязанностей христианина – значит, возможность перестройки церкви как богоугодного деяния сохранялась за ним и после передачи ее монастырю.

Однако реальность, которую регламентировали церковные нормы, была сложнее. Право частной церкви возникло “снизу”, исподволь и было официально признано лишь по необходимости. Сам факт, что законодательству пришлось идти на уступки, учитывая действительное отношение светских основателей к построенным ими церквям, говорит о том, что бытовавшая в массах традиция опиралась на иную логику, с которой требовалось достичь компромисса. Что это была за логика, и что в действительности могло заставить мирян уделять деятельное внимание зданию церкви, формально им не принадлежащему? Не берусь обсуждать вопрос о благочестии, но думается, что кроме него важную, если не решающую роль здесь играло сложившееся внутри средневековой культуры отношение к собственности.

Прежде всего, четкое разделение на право пользования доходами и действительную принадлежность культового здания, присутствующее в церковной документации, вряд ли делалось самим владельцем; однако его отношение к собственности имело свои особенности.

Средневековые представления о собственности во многом восходили к дохристианским ментальным установкам, где вещь, принадлежащая человеку, могла наделяться сакральным смыслом, как бы материализуя невидимые, неуловимые составляющие его жизни (удача, власть, связь с родом и т.д.)<sup>20</sup>. Такая слабая расчлененность сакрального и профанного, сохраняясь и в христианскую эпоху, должна была немало способствовать процессу “присвоения” церковью теми, кто их строил. Это своего рода рефлекс глубинной установки сознания, проявившийся в новых условиях: если собственность имела сакральное значение, то и наоборот, область сакрального могла быть осмыслена в категориях собственности.

Владение церковью было тесно связано с владением землей (церковь не могла существовать без “приданого”). Землевладению в дохристианскую эпоху особый смысл придавало то, что в наследной земле находились могилы предков – так члены рода сливались с ней в буквальном смысле, и естественным было стремление еще живущих его членов упокоиться когда-нибудь в ней же<sup>21</sup>. По христианской же традиции верующий должен был упокоиться в освященной земле, т.е. в церкви или поблизости от нее, однако на деле верность прежнему обычаю долго сохранялась и после христианизации<sup>22</sup>. Частные церкви нередко строились с расчетом на то, чтобы принять впоследствии прах своего основателя. Такой выход не просто позволял удовлетворить обоим условиям сразу, он комбинировал два варианта сакральности: открытое соблюдение христианской нормы и стремление остаться после смерти в своей земле. На церкви как бы сосредоточивалась сакральная составляющая отношения к земле. Здесь должна была проявляться глубинная связь человека с землей и с родом, особенно если церковь служила семейной усыпальницей. В основе отношения мирянина-основателя к “своей” церкви, видимо, лежало не только религиозное чувство, но и родовое сознание, и эмоционально-личностное восприятие собственности, которое могло проецироваться только на реально существующий объект.

Принципиальным качеством собственности для средневекового владельца была возможность ее отчуждения<sup>23</sup>. Именно в результате отчуждения (продажи, дарения) она обретала истинный смысл, способствуя установлению связей между людьми и материализуя установленные отношения, становясь видимым напоминанием о них. Подаренная вещь была залогом установленного контакта и в этом качестве не теряла связи с предыдущим владельцем. Строительство церкви, вне зависимости от дальнейшего распределения ее доходов, осмысливалось основателем как дар<sup>24</sup>. Здание церкви, используемое для богослужений, а не для личных нужд собственника, уже в ходе церемонии освящения “передавалось” святому<sup>25</sup>. Кроме того, церковь не могла быть освящена без “приданого”, которое основатель

выделял из своих владений. Весь этот комплекс (церковь и прилежащие к ней угодья), оставаясь в экономическом смысле в ведении собственника, в то же время был отчужден – он являлся даром святому, обеспечивая его покровительство основателю церкви и членам его семейства. В такой ситуации поновление здания являлось не столько заботой о собственности, сколько актуализацией дара, имеющей целью восстановить личный контакт со святым. Если при этом церковь служила местом захоронения предков, ремонт и украшение здания возобновляли контакт не только со святым, но и с умершими членами рода.

Передача церкви монастырю была еще одним способом актуализации дара (и возможностью заручиться поддержкой еще одного святого – того, которому посвящен монастырь). Сам акт передачи нередко растягивался на несколько десятилетий, в течение которых права на церковь дарились частями; после полной передачи они нередко оспаривались или самовольно захватывались бывшими собственниками<sup>26</sup>. Массовость этого явления такова, что вряд ли его стоит относить только на счет злонамеренности или забывчивости отдельных дарителей. Скорее всего, дело в том, что в глазах собственника передача церкви монастырю не меняла ее статуса: при отказе от прав на доход церковь обновлялась как дар (поэтому важно было растянуть передачу на много этапов, долго сохранявших церковь в этой ипостаси), а в эмоциональном плане продолжала осмысливаться как “своя”<sup>27</sup>, что нередко провоцировало и обратный захват экономических прав.

Таким образом, связь бывшего владельца с церковью не пропала после отчуждения прав на нее – церковь оставалась личным даром светских патронов Богу и святому, а во многих случаях и семейным некрополем. В русле этой логики поновление церкви бывшим собственником выглядит вполне естественным жестом, будучи еще одной возможностью актуализации дара.

В конце XI – XII в. на волне грегорианской реформы монастырям было передано такое количество храмов, что контроль и уход за ними должен был стать для духовных лиц довольно тяжелым бременем – если эта забота не разделялась кем-то еще. Между тем именно в XII в. было капитально перестроено множество церквей. Учитывая существовавшее право патроната (пришедшее на смену праву собственности) и личные стимулы бывших владельцев, вариант перестройки церкви по воле и на средства патрона-мирянина представляется самым естественным выходом для обеих сторон.

Собственно говоря, довольно условные формулировки о реконструкции храма монастырем вовсе не исключают возможности того, что он был перестроен при участии светских лиц. Насколько можно судить по скудным сообщениям источников, сеньоры Пуату и окре-

стностей для перестройки своих храмов обращались скорее к клирикам и монахам, чем к светским мастерам<sup>28</sup>. Это могло происходить как с передачей прав на церковь, так и без нее. В подобной ситуации утверждения о том, что храм перестроен патроном-мирянином или монахами (канониками), будут одинаково справедливыми. Вообще в немногочисленных документах, касающихся строительства, бывают упомянуты несколько лиц – и духовных, и светских, так что определить только одного из них в качестве инициатора работ чрезвычайно трудно<sup>29</sup>. Но если мы обращаемся к теме заказа, имея в виду, что его особенности каким-либо образом определили внешний вид церковного здания, то резоннее задаться таким вопросом: мог ли мирянин диктовать здесь свою волю и не сводилась ли она только к финансированию строительства?

Рассмотрим один пример из картулярия Сен-Жан д'Анжели. Это дарственная 1088 г. на церковь Сен-Пардульф, составленная от имени Гийома из Парталлана<sup>30</sup>. Гийом передает церковь монастырю, оговаривая, что здание должно быть восстановлено<sup>31</sup>, вместе с необходимой для работ суммой денег<sup>32</sup>. Перестройка будет осуществлена монахами, но по воле и на средства мирянина. В хартии не сказано о каких-либо конкретных пожеланиях относительно облика церкви после перестройки, но молчание документа еще не говорит о том, что их не было. Во всяком случае, Гийом предстает по отношению к церкви заботливым хозяином, и факт дарения ничего в этом не меняет. Ранее Сен-Пардульф была подарена братом Гийома аббатству Ключни; будучи удаленной от монастыря, церковь пришла в упадок<sup>33</sup>, и потому Гийом ее выкупает назад и передает Сен-Жан д'Анжели, ключнийскому аббатству, расположенному поблизости. Гийом явно оставляет за собой право распоряжаться судьбой церкви и в дальнейшем, поскольку оговаривает его в отношении своих наследников: после его смерти племянница Энордис сможет выкупить церковь за 300 солидов<sup>34</sup>. То есть, несмотря на фактическую принадлежность церкви монастырю, она оставалась для Гийома "своей", и ее облик был для него важен, раз он просит монахов перестроить ее и восстановить наилучшим образом.

Еще один источник позволяет пролить свет на вопрос о том, как патрон-мирянин относился к возводимой по его воле церкви. Хроника монастыря Монтьернёф в Пуатье<sup>35</sup>, основанного Гийомом VIII, герцогом Аквитании и графом Пуату, в конце XI в., повествует о постройке аббатства (прежде всего, его главного храма). Граф, которого хронист несколько раз называет *construtor*, сам выбрал место для нового монастыря. Согласно хронике, первый камень был заложен в 1076 г.; в том же году еще не существующий монастырь был передан Ключни<sup>36</sup>. Церковь, возводимая графом, с самого начала не была его собственностью, однако он, несомненно, считал ее своей в ином

смысле. Монастырь, основанный Гийомом на склоне лет, являлся предметом его особой заботы (строительство было епитимьей, наложенной папой за женитьбу на близкой родственнице<sup>37</sup>), а в 1086 г. граф был там похоронен. На тот момент храм оставался недостроенным; хронист перечисляет детали, которые, по его словам, Гийом “хотел сделать”, но не успел, в том числе две входные башни<sup>38</sup>. Фасад аббатской церкви Монтъернёф не сохранился до настоящего времени; археологические данные позволяют заключить, что входные башни у него так и не появились и вместо них был осуществлен более простой и быстрый вариант: фасад-экран, один из первых в Аквитании<sup>39</sup>. Таким образом, смерть графа привела к изменению первоначального плана постройки – значит, его роль в непосредственном контроле за работами была действительно важна. Кроме того, свидетельство хрониста, который работал в начале XII в. и, по всей видимости, застал время строительства церкви, тоже следует учесть; слово “constructor”, которое он постоянно использует вместо “fundator”, и скрупулезное перечисление деталей, на которых прервалось участие графа в создании храма, указывают на непосредственную причастность Гийома к процессу строительства.

Возможно, пример Монтъернёф нельзя считать показательным для всех случаев частного заказа, но все же он свидетельствует о том, что воля светского патрона могла воплощаться в желаниях более конкретных, чем просто решение о строительстве (или перестройке) храма. “Своя” церковь, особенно намеченная в качестве места последнего упокоения (и часто уже содержащая могилы членов семьи – таков случай Монтъернёф, где после Гийома VIII был похоронен его сын, знаменитый Гийом-трубадур, закончивший строительство, и другие члены графского рода), должна была являться зримым воплощением усердия мирянина в достижении вечной жизни. Такой храм мог осмысливаться заказчиком не просто как дар, но как произведение собственного благочестия – внешний вид в таком случае обретал большую значимость<sup>40</sup>.

Рассмотрим теперь пример церкви, сохранившейся до наших дней и по праву считающейся одним из самых красивых храмов Аквитании – Сен-Пьер в Ольнэ (илл. 3). По количеству и характеру имеющихся о ней данных этот случай весьма характерен для Аквитании. До нас дошло всего шесть документов XI–XII вв., сообщающих что-либо о ее истории: две дарственные грамоты<sup>41</sup>, одна грамота с подтверждением ранее сделанного дара<sup>42</sup>, хартия епископа Пуаза<sup>43</sup> и две папские буллы<sup>44</sup>.

Судя по ним, в XI в. права на церковь были разделены между несколькими частными владельцами, из которых нам известны виконт Константин<sup>45</sup> и несколько членов семьи, носивших родовое прозвище Рабиоль<sup>46</sup>. Два дарения сделаны в пользу разных монастырей





*Илл. 3. Сен-Пьер в Ольне*

(в одном случае это Сен-Жан д'Анжели, в другом – Сен-Киприан). В начале XII в. церковь оказывается целиком во владении монастыря Сен-Киприан; с 1122 г. она принадлежит соборному капитулу Пуатье.

Как видим, церковь не раз передавалась из рук в руки (полностью или по частям) как светскими, так и церковными собственниками. Но если говорить о принципиальных изменениях, то таковым, конечно, был переход от частного владения к церковному, свершившийся постепенно, в несколько этапов, из которых нам известно лишь о немногих. Дальнейшие перемещения прав на церковь – между монастырями и капитулом – обусловлены, надо полагать, стремлением к удобству управления. Ситуация, когда церковь разделена между двумя монастырями, не очень удобна ни в экономическом, ни в административном отношении, поэтому тот факт, что вскоре она оказалась целиком в ведении одного монастыря, закономерен<sup>47</sup>. Аббатство Сен-Киприан было расположено в двух шагах от собора Пуатье (чуть выше по течению реки Клэн, у самых стен тогдашнего города), и вся его история тесно сплетена с деятельностью капитула и с епископами Пуатье, многие из которых похоронены в его главном храме. Обмен землями и церквями между монастырем и капитулом носил характер соседских отношений (где, правда, не обходи-

лось и без конфликтов)<sup>48</sup>. Переход церкви от Сен-Киприан к капитулу мог быть обусловлен политическими целями епископа, которому было важно держать под контролем одну из главных дорог, проходивших через его диоцез<sup>49</sup>.

Каноников капитула обычно называют заказчиками храма<sup>50</sup>. Но прямых данных о строительстве до нас не дошло. Эта версия, по сути, обусловлена тем, что на момент перестройки церковь находилась в собственности капитула – однако, как следует из вышеизложенных рассуждений, заказчик церкви не обязательно должен быть ее собственником. Храм перестроен через 30–40 лет после того, как стал принадлежать капитулу. Судя по тому, как факт приобретения этой церкви (и ряда других) оговорен в булле, она должна была принадлежать общине каноников, а доход от нее – поступать в коллективную пребенду<sup>51</sup>. В такой ситуации о ремонте церкви должен был заботиться, скорее всего, декан, глава общины. К сожалению, документы капитула, относящиеся к XI–XII вв., по большей части утрачены, и судить о том, как производилась реконструкция подчиненных собору церквей и какую роль в этом могли играть члены капитула, довольно трудно<sup>52</sup>. В нескольких известных нам случаях, когда епископ и члены капитула проявляли инициативу в перестройке храмов (исключая собор Пуатье), они действовали не столько как представители капитула, сколько как частные донаторы, лично заинтересованные в строительстве<sup>53</sup>. Вообще церкви, находящиеся в собственности капитулов, нередко ранее принадлежали семьям отдельных каноников и были сопроводительным даром при вступлении в капитул нового члена<sup>54</sup>. Получая пребенду с доходов такой церкви, каноник мало чем отличался от собственника, и его личная связь с церковью, вероятно, продолжала сохранять для него особое значение, несмотря на фактическую принадлежность ее капитулу<sup>55</sup>. В случае Ольнэ трудно предполагать подобную связь – она оказалась в собственности капитула иным путем и доход от нее делился между всеми членами общины.

Однако кем бы ни являлся заказчик церкви в Ольнэ, он был явно заинтересован в наилучшем ее исполнении, а не просто в восстановлении: церковь была не отремонтирована и даже не перестроена (как делалось в большинстве случаев), а выстроена заново на прежнем месте<sup>56</sup>.

Церковь Сен-Пьер находилась рядом с замком Ольнэ, резиденцией виконтов, и в семи километрах от Дампьер – замка Рабилоей, т.е. в непосредственной близости от одного из бывших владельцев и недалеко от других. От Пуатье, где располагался капитул, ее отделяло 80 км. Вокруг церкви всегда существовало кладбище. Вероятно, оно появилось задолго до возведения существующего здания – на его территории было найдено несколько погребальных стел галло-рим-

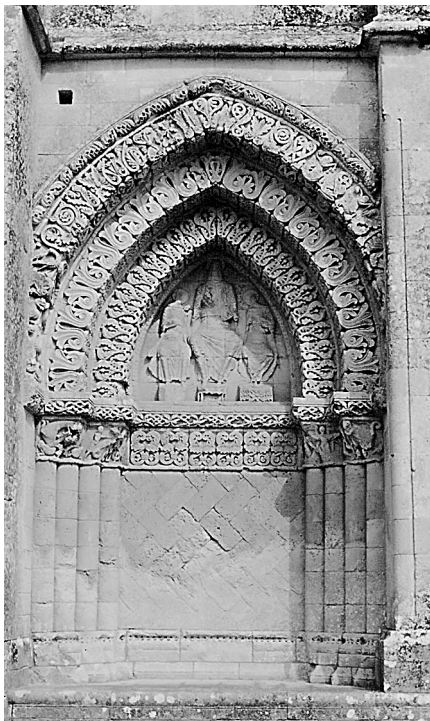
ского периода. Такое расположение кладбища вполне соответствует раннехристианской традиции, по которой покойников хоронили за пределами жилой территории. Не исключено, что первая церковь существовала уже в VII–VIII вв. В таком случае она могла изначально относиться не столько к поселению, сколько к его кладбищу, расположенному в стороне от жилья, и предназначаться для нужд не столько живых, сколько умерших его обитателей<sup>57</sup>.

В самом здании церкви сохранились следы захоронений: в арочной нише фасада, слева от входа (илл. 4, 5) находится могильная плита; на одной из внешних стен, слева от южного портала, расположена еще одна полуциркулярная ниша, которая, вполне вероятно, тоже когда-то заключала в себе погребение (илл. 6). Обе ниши можно сравнить с погребением в стене церкви Сент-Илер в Пуатье (илл. 7), где кроме могильной плиты присутствует эпитафия начала XII в., сообщающая, что здесь захоронен некий Константин, “раздавший свои богатства”, – возможно, донатор церкви<sup>58</sup>. Кто был погребен в Ольнэ, неизвестно, но, вероятно, это были миряне, так как лиц духовного сана, как правило, хоронили внутри храма.

Западный фасад храма некогда украшало изображение всадника, конь которого попирал копытом скорченную фигурку. Выполненное в технике высокого рельефа, оно располагалось в центральной арке второго яруса и было самым крупным элементом скульптурного декора. Скульптура была разрушена в годы революции, однако остался рисунок, сделанный в 1788 г. (илл. 8)<sup>59</sup>; часть скульптуры (шея коня) сохранилась и находится внутри церкви. Утрата изображения всадника сильно изменила облик храма: по сути, фасад лишился главного смыслового и художественного элемента.

Одна из гипотез, упомянутых мною в начале статьи, говорит о том, что всадник мог представлять заказчика храма. Ее автор – Ю. Ле Ру<sup>60</sup>. Принимая версию о святом Константине, он задался вопросом о том, почему образ римского императора оказался столь популярным на территории Аквитании и почему в других регионах такой традиции в искусстве храмового декора не возникло. Он отмечает одну закономерность: именно в Аквитании имя Константин (по данным картуляриев) в XI–XII вв. было широко распространено в среде местной аристократии, тогда как в других регионах Франции оно почти не встречалось. Опосредованная репрезентация через фигуру святого или иной персонаж – явление для романского искусства нередкое, и автор приводит несколько примеров, где о ней можно говорить. Почти везде, где была церковь с изображением такого всадника, среди местных сеньоров XI–XII вв. можно найти одного или нескольких персонажей с таким именем, которые потенциально могли выступить заказчиками церкви. Немаловажен и тот факт, что весьма похожие фигуры всадников часто изображались на печатях

*Илл. 4.* Сен-Пьер в Ольнэ.  
Левая арка нижнего яруса фасада



*Илл. 5.* Сен-Пьер в Ольнэ.  
Погребение в арке





*Илл. 6. Сен-Пьер  
в Ольне.  
Ниша в южной стене –  
предполагаемое  
погребение*



*Илл. 7. Сент-Илер  
в Пуатзе. Погребение  
в южной стене церкви*



Илл. 8. Всадник в Ольнэ. Рисунок XVIII в.

местных сеньоров, а в одном из рассмотренных случаев изображение на печати повторяет характерные черты церковного рельефа<sup>61</sup>.

Мне бы хотелось уточнить и дополнить эту гипотезу – прежде всего в отношении скульптуры из Ольнэ. Говоря об Ольнэ, Ле Ру упоминает одного Константина – виконта, передавшего монастырю Сен-Жан д’Анжели земли, которые прилежали к церкви (ок. 1038 г.)<sup>62</sup>. Существовал, как минимум, еще один персонаж из тех, кто мог иметь отношение к церкви – Константин Рабиоль (называемый в некоторых документах Константин Мэнго) – сын Мэнго Рабиоля и младший брат Гуго, фигурирующих в двух дарственных на церковь<sup>63</sup>. Он упоминается в нескольких документах начала XII в.<sup>64</sup>, что

значительно ближе ко времени перестройки храма. Однако, строго говоря, если церковь была перестроена скорее во второй половине века (а это представляется более вероятным), вряд ли заказчиком был кто-то из них. Тем не менее имя “Константин” присутствует в обеих семьях, связанных с историей церкви, его вполне могли носить и их потомки.

Ближайший пример другой церкви с фигурой всадника – Сент-Илер в Мелле (28 км от Ольнэ). Скульптура была утрачена (существующая ныне – реконструкция XIX в.). Церкви Мелля и Ольнэ очень близки по конструкции и характеру декора; фигуры же всадников, по свидетельству очевидцев XVIII в., были похожи друг на друга, “как два брата”<sup>65</sup>. Заслуживает внимания тот факт, что сеньоры Ольнэ и Мелля состояли в родстве и изначально резиденцией местных виконтов был Мелль<sup>66</sup>. Местные жители разных эпох называли этого всадника “Константином”, и в литературе его не раз отождествляли с местным сеньором – Константином Мелльским<sup>67</sup>. Фигура всадника расположена таким же образом, что и в Ольнэ: в полуциркульной нише, строго над входом (илл. 9) (во многих других случаях она помещалась в одной из боковых арок). Но фасад, в который вписана скульптура, здесь не главный, а боковой (северный).

Конечно, ни в одном, ни в другом случае прямых указаний на связь местных сеньоров с фигурой всадника у нас нет. Но сходство скульптур, как и самих церквей, говорит в пользу этой версии, если считать, что заказчик тем или иным образом определял внешний вид храма: церковь Сент-Илер не имела ничего общего с капитулом Пуатье, в XII в. она принадлежала сентонжскому аббатству Сен-Жан д’Анжели и была его приоратом.

Кроме того, само по себе изображение всадника (вкуче с традицией, именующей его святым Константином) вызывает некоторые вопросы, при иных версиях трудно разрешимые. Почти всегда фигура всадника – самое большое изображение в храмовом декоре, самое заметное и, следовательно, главное. Почему же в возможной иерархии христианских персонажей на первый план выходит именно святой Константин, а не тот святой, которому посвящен храм (а также не Христос и не Богородица)? Ни одна из аквитанских церквей не освящена в честь св. Константина, и вряд ли это было возможно, поскольку как святой он довольно неординарен. Константин – светский правитель, принявший христианство только на смертном одре и “победивший язычество” не проповедью христианского учения, а авторитетом данной ему власти. Система социального устройства Аквитании (и принципы взаимоотношения светской власти и церкви) дольше, чем в других регионах, сохраняла верность каролингской модели<sup>68</sup>. Фигура благочестивого правителя, не только защитника христианского мира, но и носителя самой идеи христианства, была



Илл. 9. Сент-Илер в Мелле. Северный фасад.  
Изображение всадника – реконструкция XIX в.

актуальным образом – именно так хронисты описывали герцогов Аквитании и их приближенных<sup>69</sup>. Святой Константин являлся образцом праведности для сильных мира сего (не исключено, что широкое распространение имени “Константин” в кругах аквитанской аристократии было связано с этим). С началом крестоносного движения образ Константина, попирающего язычество, должен был обрести новую актуальность, опять-таки в отношении светской аристократии: аквитанские рыцари активно участвовали в крестовых походах<sup>70</sup>. Отправился в поход и, по меньшей мере, один из виконтов Ольнэ – Каделон V, приняв участие в первой кампании<sup>71</sup>.



Светский сеньор-христианин, покровитель и защитник церкви, был наиболее адекватной фигурой из социальной действительности, сопоставимой со святым Константином. Если популярность этого святого – мирянина, правителя, военачальника, довольно далекого от традиционных канонов христианской святости и снискавшего ее, по сути, политическим решением – была так очевидна, то кто-то должен был осознавать этого святого наиболее действенным посредником между собой и Богом. Местный сеньор, возможный заказчик церкви, представляется самым вероятным персонажем из тех, кто мог ощущать свою близость к святому Константину.

Как уже говорилось, в церкви Сен-Пьер остались следы погребений, принадлежавших, по всей видимости, мирянам. Если кладбище в этом месте существовало изначально, с момента появления церкви, а может быть, и до него, то храм можно назвать одним из элементов довольно обширного погребального комплекса. Исследователями аквитанской архитектуры не раз отмечалось сходство здания (как и целого ряда других подобных церквей в Пуату и Сентонже) с формой реликвария или саркофага. Если основная функция церкви была в том, чтобы служить центром некрополя и собственно усыпальницей, то можно предположить, что главное изображение на ней являлось в той или иной мере опосредованной репрезентацией человека, в ней похороненного. Известно, что уже упоминавшаяся церковь Сент-Илер служила некрополем для местных аристократов-донаторов: об этом говорит одна из записей в картулярии, где донатор в качестве неперемного условия выдвигает свое желание упокоиться в ней после смерти<sup>72</sup>. То же, по всей видимости, относилось и ко множеству других небольших церквей, рассыпанных по территории Аквитании, – расположенные в некотором удалении от жилья, с кладбищем вокруг, они довольно часто (хотя и не всегда) имели в своем декоре фигуру всадника, доминирующую над другими изображениями. В другой дарственной, составленной в пользу монастыря Нотр-Дам в Сэнт, оговаривается не только желаемое захоронение в церкви, но и расположение могилы непосредственно под статуей святого Константина<sup>73</sup>.

Не проводя прямых аналогий, я считаю тем не менее нелишним вспомнить о том, что мотив всадника в западном искусстве – как до, так и после Средневековья – неоднократно использовался в погребальной скульптуре и является наиболее распространенной формой *памятника*. Самые известные тому примеры – римские и галло-римские погребальные стелы и итальянские статуи кондотьеров. Иконография тех и других иногда удивительно напоминает некоторые изображения “аквитанских всадников”<sup>74</sup>.

То, что мотив всадника прослеживается со стабильным постоянством в погребальном искусстве, думается, заслуживает внимания.

Фигуру всадника в Ольнэ, на мой взгляд, следует рассматривать не просто как портрет заказчика (или его более отстраненную репрезентацию через “своего” святого), но как своеобразный памятник над местом его захоронения.

На рисунке 1788 г. – главном источнике, позволяющем теперь составить представление о разрушенной скульптуре, – всадник одет в светское платье и, по всей видимости, не вооружен (если это не результат утрат, имевшихся на момент создания рисунка). Композиция довольно статична, противоборство между персонажами отсутствует: в их позах нет встречного движения, взгляды обращены в одну сторону. Спокойствие и даже некоторая отрешенность, сквозящие в посадке и жестах всадника (насколько можно

судить по рисунку), представляют скорее образ странствующего рыцаря, чем воина<sup>75</sup>. В этом отношении его можно было бы сравнить со знаменитой статуей из собора в Бамберге (появившейся, по меньшей мере, столетие спустя)<sup>76</sup> (илл. 10).

Находясь в центральной арочной нише второго яруса, фигура всадника как бы увенчивала собой весь фасад. Очевидно, она была единственным скульптурным элементом, хорошо различимым на большом расстоянии – не только для того, кто направлялся в церковь, но и для тех, кто проходил мимо нее по дороге. Если смысл христианских посмертных изображений, памятников, эпитафий состоял прежде всего в том, чтобы обратить на себя внимание как можно большего числа живущих, заставляя их помолиться за душу усопшего, то, надо признать, всадник Ольнэ был выполнен и вписан в композицию фасада так, что отвечал этой логике наилучшим образом<sup>77</sup>.

Конечно, отсутствие более точной информации мешает утверждать что-либо с уверенностью; однако, учитывая сказанное выше, заинтересованное участие кого-то из бывших владельцев церкви



Илл. 10. Собор в Бамберге.  
Статуя всадника

(из рода виконтов Ольнэ или Рабиолей) в перестройке храма кажется весьма вероятным.

В заключение мне хотелось бы высказать несколько общих соображений.

Во-первых, версия об участии светских патронов в перестройке аквитанских церквей XII в., повлиявшем на складывание в этом регионе особой иконографии скульптурного декора, представляется, по меньшей мере, небезосновательной. Рассмотренную ситуацию (Сен-Пьер в Ольнэ) нельзя считать образцовой в отношении всех памятников региона, однако вряд ли она была уникальной. И если художественная традиция формировалась в условиях мотивированного влияния со стороны светских патронов, то, сложившись, она уже сама могла диктовать устоявшиеся принципы декорирования.

Во-вторых, вопрос о светском или церковном заказе на постройку храма в XI–XII вв. представляет особую сложность из-за того, что в это время происходит значительная трансформация отношений церкви и светской аристократии (экспансия Ключи, грегорианская реформа, волна дарений монастырям, стимулируемая крестоносным движением и т.д.). Церковные институты обретают все большую властную и имущественную самостоятельность, однако закрепиться эта ситуация сможет лишь тогда, когда память о былых владениях окончательно сгладится в сознании мирян. В создании любого храма почти всегда участвовали как церковники, так и миряне. И если для XIII–XIV вв. определяющая роль церковного заказчика в решении о конечном облике храма практически не вызывает сомнений<sup>78</sup>, то в отношении церквей, созданных двумя столетиями ранее, этот вопрос куда более проблематичен (особенно если речь идет о провинциальных храмах) и имеющиеся сведения часто не дают возможности ответить на него однозначно. Эту сложность в отношении памятников XI–XII вв. следует принимать во внимание.

И, наконец, хотелось бы отметить, что разговор о заказчиках храмов и самой ситуации заказа ведется, как правило, в рамках искусствоведческих исследований, где сам этот вопрос является маргинальным. Между тем изучение социального, правового, культурного аспектов этой ситуации представляется крайне важным для более глубокого понимания как самого средневекового общества, так и создаваемых им произведений искусства.

<sup>1</sup> Это сходство не раз отмечалось исследователями. См., например: *Crozet R. Art roman en Poitou*. P., 1948. P. 168; *Rupprecht B. Romanische skulptur in Frankreich*. Munich, 1975. P. 52.

<sup>2</sup> Вопрос о том, всегда ли подобное изображение всадника следует отождествлять со святым Константином, остается открытым. Однако в ряде случаев об

этом можно говорить с уверенностью, поскольку такое именование запечатлено в средневековых документах (см., например, цитату в примеч. 73). Кроме того, надпись “Constantinus” сопровождает похожее изображение всадника на фреске XII в. в баптистерии Сен-Жан в Пуатье. Имя Константина в отношении многих из этих всадников сохранила устная традиция, зафиксированная в XVIII–XIX вв. Подробнее о статуях всадников и их трактовке см.: *Leclercq H. Cavaliers au portail des églises // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Ed. F. Cabrol. 15 vols. P., 1907–1953. Vol. 2. Col. 2690–2700; Crozet R. Nouvelles remarques sur les cavaliers sculptés ou peints dans les églises romanes // Cahiers de civilisation médiévale. Poitiers, 1958. N 1. P. 27–39; Daras Ch. Réflexions sur les statues équestres représentant Constantin en Aquitaine // Bulletin de la société des antiquaires de l'Ouest et des musées de Poitiers. Poitiers, 1969. Sér. IV; Le Roux H. Figures équestres et personnages du nom Constantin au XI et XII siècles // Ibid. Poitiers, 1974. Sér. IV. P. 379–394; Seidel L. Holy Warriors: the Romanesque Rider and the Fight against Islam // The Holy War / Ed. Thomas Patrick Murphy. Columbus, 1976. P. 33–54; Eadem. Constantine and Charlemagne // Gesta: Essays in Honor of Sumner McKnight Crosby. N.Y., 1976. Vol. 15, N 1–2. P. 237–239; Eadem. Early Medieval Images of the Horseman Re-viewed // The Study of Chivalry. Resources and approaches. Calamasoo, 1989. P. 373–400.*

<sup>3</sup> Эту версию высказывал Эмиль Маль, связав появление мотива с паломническими путешествиями в Рим, где находилась статуя Марка Аврелия, считавшаяся тогда изображением императора Константина, и откуда этот образ якобы перекочевал на церкву Аквитании (*Mâle E. L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France. Etude sur les origines de l'iconographie du Moyen Age. P., 1922. P. 245–251*).

<sup>4</sup> *Le Roux H. Op. cit. P. 380*.

<sup>5</sup> Таковую трактовку Линда Сейдел предлагает в отношении всадника из Партенэле-Вьё (*Seidel L. Songs of glory: The Romanesque Façades of Aquitaine. Chicago; L. 1981. P. 59–66*).

<sup>6</sup> См. об этом: *Crozet R. Les établissements clunisiens en Saintonge // Annales du Midi. Toulouse, 1963. T. 75, N 64. P. 575–581*.

<sup>7</sup> *Le Roux H. Op. cit. P. 379–394*.

<sup>8</sup> *Seidel L. Songs of glory*.

<sup>9</sup> *Ibid. P. 15*.

<sup>10</sup> *Tcherikover A. High Romanesque Sculpture in the Duchy of Aquitaine, c. 1090–1140. Oxford, 1997. P. 7–10*.

<sup>11</sup> *Thomas P. Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au Moyen Age. P., 1906. P. 15*.

<sup>12</sup> Постановления соборов в Оранже (441 г.) и в Арле (443, 452 гг.) (см.: *Thomas P. Le droit de propriété des laïques... P. 12–13*).

<sup>13</sup> Необходимость “приданого” оговорена, в частности, в постановлениях III собора в Толедо, 589 г. (см.: *Ibid. P. 56–57*).

<sup>14</sup> См., например, II канон IX собора в Толедо (655 г.): *Magnou-Nortier E. La société laïque et l'église dans la province ecclésiastique de Narbonne de la fin du VIII<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Toulouse, 1974. P. 426*.

<sup>15</sup> Франкфуртский капитулярый (794 г.) оговаривал права собственников на продажу, дарение, завещание церквей; ограничение прав частных владельцев папой Евгением II на синоде в Риме (826 г.) задним числом признавало эти права (и их законность) за светскими сеньорами (см.: *Thomas P. Op. cit. P. 24, 54*).

<sup>16</sup> II канон IX собора в Толедо (655 г.): “Quia ergo fieri plerumque cognoscitur ut ecclesiae parrochiales vel sacra monasteria ita quorundam episcoporum vel insolentia

vel incuria orrendam decidant in ruinam” (Цит. по: *Magnou-Nortier E.* Op. cit. P. 426).

- <sup>17</sup> См. об этом и критику необоснованно широкой трактовки понятия “частная церковь”: *Ibid.* P. 354–356.
- <sup>18</sup> Земля, прилежащая к храму св. Марциала, в одной из дарственных называется “территорией св. Марциала”: “In nomine sanctae et individuae Trinitatis, ego, Isdrael, do et concedo sancto Joanni Baptistae territorium Santi Martialis” (*Cartulaire de l’Abbaye de Saint-Cyprien de Poitiers // Archives historiques du Poitou. Poitiers, 1874. Т. III. P. 89*). Эта позиция в XI в. обосновывалась церковными авторами: так, в сочинении Плацида из Нонантолы говорится о принадлежности освященных объектов, в том числе здания храма, Бору: “Quod semel Ecclesiae datum est in perpetuum Christi est, nec aliquo modo alienari a possessione Ecclesiae potest in tantum, ut etiam idem ipse fabricator Ecclesiae, postquam eam Deo voverit et consecrari fecerit, in ea deinceps nullum jus habere possit. Non enim per eum ordinari non investiri ulterius potest. Testantur haec non solum novi sed etiam veteris instrumenti sacratissimae scripturae” (*Placidus Nonantulanus. Liber de honore ecclesiae. Cap. VII. Цит. по: Thomas P.* Op. cit. P. 47).
- <sup>19</sup> Так, в дарственных на церковь Сен-Пьер в Ольнэ говорится о праве на доход с пожертвований свечей и погребальных сборов (см. примеч. 41 и 42).
- <sup>20</sup> *Гуревич А.Я.* Начало феодализма в Европе // *Гуревич А.Я. Избранные труды.* М., 1999. Т. 1. С. 205–227.
- <sup>21</sup> Там же. С. 212–213.
- <sup>22</sup> См. замечание Г. Фурнье о традиции захоронения человека в его наследной земле, которая еще существовала в Оверни XI в., будучи постепенно вытесняемой обычаем захоронения в освященном месте, т.е. в монастырской или церковной земле или в самой церкви (См.: *Fournier G. Rural Churches and Rural Communities in Early Medieval Auvergne // Lordship and community in Medieval Europe. Huntington; N.Y., 1975. P. 324*).
- <sup>23</sup> *Гуревич А.Я.* Указ. соч. С. 229.
- <sup>24</sup> Об этом свидетельствуют надписи на фасадах церквей от имени заказчиков, смысл которых (особенно в раннем Средневековье) обычно заключался в дарении церкви святому (см. об этом: *Favreau R. Les commanditaires dans les inscriptions du haute Moyen Age occidental // Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull’arto Medioevo. Commitenti e produzione artistico-letteraria nell’alto medioevo occidentale: 4–10 aprile 1991. Spoleto, 1992. P. 681–727*), а также многочисленные портреты заказчиков, где они изображаются преподносящими церковь святому.
- <sup>25</sup> Здесь снова можно вспомнить изображения заказчиков с моделью храма, передаваемой святому. Церемония освящения храма, по сути, заключалась именно в акте такой передачи, т.е. символического соединения алтаря – воплощения присутствия святого, чьи мощи и реликвии в нем хранились, – со зданием церкви в единое целое, в “присвоении” его святым (о ритуале освящения церкви см.: *Palazzo E. Liturgie et société au Moyen Age. P., 2000. P. 71–75*).
- <sup>26</sup> В книге Б. Розенвайна подробно рассматриваются случаи оспаривания и захвата подаренной монастырю Сен-Пьер в Клуни собственности (как земель, так и церквей) и последующего отказа от претензий как возобновление отношений со святым Петром – подобно тому как поддерживались отношения с соседями (*Rosenwein B. To be the Neighbor of Saint Peter: the Social Meaning of Cluny’s Property, 909–1049. Ithaca; L., 1989*).

- <sup>27</sup> Стремление удержать церковь в двух ипостасях – дара и собственности – особенно явно проступает в дарственных, где оговорено, что переход прав к монастырю должен произойти после смерти дарителя. Такие дарения очень часто оспаривались потомками.
- <sup>28</sup> Например, Эмери IV, виконт Туара, задумав построить замок и церковь при нем, строительство замка поручил светскому мастеру Ингельберту, церкви – канонику Иоанну: “Aimericus vicescomes, incoans aedificare castrum Casae, ecclesiam ejusdem loci construendam omnesque res ad eam pertinentes cuidam Johanni clerico commendavit”; “...Johannes canonicus, qui praelibatam sancti Johannis ecclesiam ab ipsis fundamentis construxerat...”; “...Is qui saepefactum castrum, ipso vicecomite jubente, Ingelbertus nomine, aedificaverat...” (Textes et documents relatifs à l’histoire des arts en Poitou / Ed. R. Crozet // Archives historiques du Poitou. Poitiers, 1942. T. LIII. P. 26).
- <sup>29</sup> Так, идея строительства приората Бельну принадлежала виконту Туара Гофреду и его жене Аденор, выделивших для этого, по-видимому, необходимые средства; они обратились к аббату монастыря Сен-Мишель-ан-ль’Эрм, который назначил из своих монахов мастера для руководства работами: “Pius vicescomes Toarcensis Gaufrerus uxorque ejus Adenor <...> interpellaverunt domnum abbatem Aszlonem Sancti Michaelis de edificando monasterio in loco qui vulgo nuncupator Bellanoa; <...> ad quod opus disponendum [Azlo] misit ibi unum ex suis monachum valde industrium nomine Savaricum qui persistens operi, de facultate sancti Michaelis et de his rebus, quas ipse uxorque ejus tribuit, ad finem usque perduxit” (Ibid. P. 22). Кого в данном случае следует назвать заказчиком – виконтом с супругой или аббата, не совсем понятно.
- <sup>30</sup> Cartulaire de l’abbaye Saint-Jean d’Angely (I) // Archives historiques de la Saintonge et de l’Aunis. P., 1901. Vol. 30. P. 83–85.
- <sup>31</sup> “...tali quippe tenore eis data fuerat ut ipsam ecclesiam reedificarent et in melius restaurarent...”
- <sup>32</sup> “...dono etiam quatuor libras ad boves emendos et centum solidos ad caput ecclesiae faciendum...”
- <sup>33</sup> “...sed quia locus illus pauper erat nimis et tenuis et ab illis longe remotus nihil ibi faciebant...”
- <sup>34</sup> “...verum in morte mea <...> neptis mea Aenordis <...> redimiat illud trecentis solidis...”
- <sup>35</sup> Recueil des documents relatifs à l’Abbaye de Montierneuf de Poitiers (1076–1319) // Archives historiques du Poitou. Poitiers, 1973. Vol. 59. P. 424–425.
- <sup>36</sup> Сохранилась хартия о передаче монастыря аббатству Клуни (Ibid. P. 3–5).
- <sup>37</sup> Verdon J. La chronique de Saint-Maixent et l’histoire du Poitou au IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles // Bulletin de la société des Antiquaires de l’Ouest et des musées de Poitiers. Poitiers, 1976. Sér. IV P. 462.
- <sup>38</sup> “Monasterium tamen, ex aliqua parte remansit imperfectum, quantum ad hoc quod ipse facere disposuerat. Nam turres duas ad signa dependenda, in fronte ecclesiae facere voluerat; terciam vero jam super chorum inceptorat. Murus per circuitum officinarum imperfectus mansit, quem etiam turribus munire disposuerat, sicuti ipse incepte demonstrant. Hec de officinis” (Recueil des documents relatifs à l’Abbaye de Montierneuf de Poitiers... P. 434).
- <sup>39</sup> Camus M-Th. De la façade à tour(s) à la façade-écran dans les pays de l’Ouest. L’exemple de Saint-Jean de Montierneuf de Poitiers // Cahiers de civilisation médiévale. Poitiers, 1991. An. 34, N 3–4. P. 247.
- <sup>40</sup> Р. Фавро отмечает, что с IX–XI вв. содержание надписей от имени заказчиков несколько меняется: если ранее главный акцент делался на факте дарения, то

теперь он смещается в пользу созидательной активности заказчика, представляющего храм (алтарь, реликварий и т.п.) как собственное произведение (*Favreau R. Op. cit.*).

- 41 Хартия виконта Константина о передаче монастырю Сен-Жан д'Анжели двух участков земли, один из которых прилежит к "церкви у башни" (одно из определений Сен-Пьер в Ольнэ) (ок. 1038 г.): "... ego, in Dei nomine, Constantinus vicescomes (...) dimitto duos massos de terra in vicaria castro Auniaco, unum ad ecclesia de Turrem (...) ad monasterium Sancti Joannis Baptistae Ingeriacensis" (*Cartulaire de l'abbaye St.-Jean d'Angely (I)... P. 92–93*); хартия Рамнульфа Рабиоля, его брата Мэнго и их матери Рэнгардис о передаче монастырю Сен-Киприан в Пуатье прав на две части пожертвований свечей и погребальные сборы в церкви святого Петра в Онэ (старое название Ольнэ) (ок. 1045 г.): "Ramnulfus cognomento Rabiolus et frater suus Maingodus materque ipsorum Raingardis concesserunt monachis Sancti Cipriani (...) in ecclesia Sancti Petri de Oenia, id est de Turre, duas partes sepulture et candelarum" (*Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Cyprien de Poitiers... P. 291*).
- 42 Хартия Гуго Рабиоля, сына Мэнго, подтверждающая дары монастырю членов семейства, сделанные ранее, в том числе часть прав на церковь "святого Петра у башни" (ок. 1095 г.): "Ugo Rabiolus concessit monachis Sancti Cipriani omnia quiecumque illis primitus concesserant pater suus et avunculus et mater sua (...) ecclesiam quoque Sancti Petri de Turre, duas partes sepulture et candelarum" (*Ibid. P. 295*).
- 43 Хартия епископа Петра, подтверждающая владения монастыря Сен-Киприан; среди церквей, принадлежащих монастырю, названа и "церковь в Онэ" (ок. 1100 г.): "P[etrus] gratia Dei Pictavorum episcopus, dilecto filio suo R[ainaldo] et successoribus ejus in perpetuum. (...) Presentium igitur apicum auctoritate et confirmatione concedimus et corroboramus tibi tuosque monasterio (...) ecclesiam de Oniaco" (*Ibid. P. 11–12*).
- 44 Буллы папы Каликста II, первая – подтверждающая владения монастыря Сен-Киприан в Пуатье, среди которых церковь "святого Петра в Онэ" (1119 г.): "...dilecte in Christo fili Petre abbas (...) ut Beati Cypriani monasterium, cui, Deo auctore, persides (...) apostolice sedis privilegio munieremus. (...) In quibus haec propriis duximus nominibus annotanda: (...) [ecclesiam] Sancti Petri de Oenaio" (*Bullaire du pape Calixte II, 1119–1124. P., 1891. T. 1. P. 78–79*); вторая – подтверждающая приобретение ряда церквей (в том числе церкви "святого Петра у башни, поблизости от крепости Онэ") епископом Гийомом для соборного капитула Пуатье (1122 г.): "Venerabilis quidem frater noster, Guillelmus, Pictavensis episcopus (...) capitulo vestro ecclesias paterne benignitatis affectu contulerit (...), Sancti Petri de Turris juxta castrum Onaii" (*Ibid. T. 2. P. 40–41*).
- 45 Возможно, Константин был виконтом Ольнэ. Названная выше грамота является единственным документом, где упоминается виконт Константин, поэтому насчет того, был ли он действительно виконтом Ольнэ, имеются некоторые сомнения (см.: *Estermann D.B. St. Pierre of Aulnay. History. Brooklyn, 1974. Notes. P. 1*). У ушедшего в монастырь в 1026 г. (и, вероятно, вскоре скончавшегося) виконта Каделона был брат Константин и сын Гийом, известный в дальнейшем как виконт. Однако не исключено, что Каделону мог наследовать младший брат (недолго после этого проживший) – такая схема существовала в других линиях Аквитании (см. *Duguet J. La question de la succession dans la famille de Thouars aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles // Bulletin de la Société Historique et Scientifique des Deux-Sèvres. 1994. Sér. III. T. II. P. 11–20*).

- <sup>46</sup> По картуляриям Сен-Жан д’Анжели и Сен-Киприан можно проследить, по меньшей мере, три поколения Рабиолой, живших в XI – начале XII в. Судя по количеству дарственных, они обладали обширными владениями. Множество документов засвидетельствовано Рабиолями вместе с виконтами Ольнэ; они нередко были свидетелями друг у друга и однажды действовали вместе в тяжбе против монастыря Сен-Жан д’Анжели (*Cartulaire de l’abbaye St-Jean d’Angely* (I)... P. 168). Не исключено, что они состояли в родстве с виконтами (см.: *Estermann D.B.* Op. cit. P. 3–4; Notes. P. 3–4).
- <sup>47</sup> Стремление монастырей разрешить такие ситуации разделенного владения можно проследить по картуляриям, где присутствуют как случаи мирного размежевания владений, так и возникшие на этой почве конфликты (см. приведенные А. Чериковер примеры разрешения таких вопросов между аквитанскими аббатствами и коллегиями каноников: *Tcherikover A.* Op. cit. P. 9).
- <sup>48</sup> См. ряд документов о распре между аббатством Сен-Киприан и капитулом Пуатье из-за нескольких церквей (*Cartulaire de l’abbaye de Saint-Cyprien de Poitiers*... P. 8–11).
- <sup>49</sup> Эту версию высказывает Д. Эстерман (*Estermann D.B.* Op. cit).
- <sup>50</sup> *Crozet R.* Art roman...; *Chagnolleau J.* L’église d’Aulnay de Saintonge. Grenoble, 1938. P. 17–18; *Werner F.* Aulnay de Saintonge und die romanische Skulptur in Westfrankreich. Worms, 1979; *Tcherikover A.* Op. cit. P. 52–53.
- <sup>51</sup> “...ut deinceps illius officii dignitas cum omnibus redditibus seu beneficiis suis in comunem prebendarum vestrarum usum et utilitatem capituli redigantur” (*Bullaire du pape Calixte II*... T. 2. P. 40).
- <sup>52</sup> В картулярии, известном под названием “Grand Gautier”, самый старый документ относится к 1187 г. (*Cartulaire de l’évêché de Poitiers // Archives historiques du Poitou.* Poitiers, 1881. Т. X.).
- <sup>53</sup> Так обстояло дело с церковью Нотр-Дам в Шовиньи, построенной епископом Исембертом на свои средства и подаренной монастырю Сен-Киприан (см.: *Duguet J.* Chauvigny au XI<sup>e</sup> siècle // *Le Pays Chauvinois.* 1981. Т. III, N 20. P. 59–61), и с церковью аббатства Моро, донаторами которой были два епископа Пуатье – Гийом Аделельм и Гримоард, а также архидиакон капитула Арнальд, о чем свидетельствуют сохранившиеся посвятельные надписи и портреты епископов (см.: *Galliard G.* Deux sculptures de l’abbaye des Moreaux à Oberin, Ohio // *Gazette des Beaux-Arts.* 1954. An. 44. P. 81–90).
- <sup>54</sup> См, например, хартии из картулярия капитула Оша: *Cartulaires du chapitre de l’église métropolitaine Sainte-Marie d’Auch // Archives historiques de la Gascogne.* P., 1899. Sér. II. Fasc. 3–4. P. 8–10, 12–13.
- <sup>55</sup> См. об этом: *Wood S.* The Proprietary Church in the Medieval West. Oxford, 2006. P. 688.
- <sup>56</sup> *Chagnolleau J.* Op. cit. P. 106.
- <sup>57</sup> Это соображение высказывает Р. Крозе в одной из работ, посвященных Ольнэ: *Crozet R.* L’église d’Aulnay et la route de Saint-Jaques. Poitiers, 1963. P. 310.
- <sup>58</sup> “SORS HOMINVM TITVBAT SICVT VAGA FLVMINIS VNDA; NAM MODO QVOD VALIDVM MOX LIQVET OCCIDVVM; CENSV DIVES HOMO PAVPER NON FIDVS ADESTO; NAM TELLVRIS OPES AVFERET VNA DIES; VT CONSTANTINO TVMVLO QVI CLAVDITVR ISTO; DIVES HONORE FVIT ET SVA DISTRIBVIT; INFIRMIS NVDIS CECIS VIDVIS ET EGENIS OMNIBUS ET STVDVIT OMNIA SE FIERI” (Цит. по: *Corpus des inscriptions de la France médiévale.* Poitiers, 1974. Т. 1. P. 73).
- <sup>59</sup> *Bibliothèque municipale de Poitiers.* Ms. 547. F. 5.



- <sup>60</sup> *Le Roux H.* Op. cit. P. 379–394.
- <sup>61</sup> Речь идет о сеньорах Партенэ и рельефах на церквях Сен-Пьер в Партенэ-ле-Вьё и Нотр-Дам в Партенэ (Ibid. P. 391).
- <sup>62</sup> Ibid. P. 390.
- <sup>63</sup> См. примеч. 41 и 42.
- <sup>64</sup> Cartulaire de l'abbaye Saint-Jean d'Angely (II) // Archives historiques de la Saintonge et de l'Aunis. P., 1903. Т. 33. P. 139–140; Chartes poitevins de l'abbaye de Saint-Florent près Saumur // Archives historiques de Poitou. Poitiers, 1873. Т. II. P. 131.
- <sup>65</sup> *Tonnellier P.* Aulnay de Saintonge. Saintes, 1977. P. 26.
- <sup>66</sup> *Coste-Messelière R. de la.* Note pour servir à l'histoire de Melle // Bulletin de la société des antiquaires de l'Ouest et des musées de Poitiers. Poitiers, 1957. P. 269–315.
- <sup>67</sup> *Le Roux H.* Op. cit. P. 388–389. В картуляриях Сен-Жан д'Анжели, Сен-Жан де Монтъернёф, Сен-Киприан “Константином Мелльским” называются как минимум два персонажа, фигурирующие один в начале, другой в конце XI в. При характерной для того времени стабильности в выборе родовых имен весьма вероятно, что это имя носили и их потомки.
- <sup>68</sup> См., например: *Brisset F.* Guillaume le Grand et l'église // Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest et des musées de Poitiers. Poitiers, 1972. Sér. IV. P. 441–460; *Treffort C.* Le comte de Poitiers, duc d'Aquitaine, et l'Eglise aux alentours de l'an mil (970–1030) // Cahiers de civilisation médiévale. Poitiers, 2000. An. 43. P. 395–445.
- <sup>69</sup> См., например, описание короля Аквитании Людовика Благочестивого и Гийома V, герцога Аквитании, в хронике Адемара Шабаннского (XI в.): *Adémar de Chabannes.* Chronique // L'an mille. Oeuvres de Liutprand, Raoul Glaber, Adémar de Chabannes, Adalberon, Helgaud. P., 1947. P. 153, 181; характеристику Гийома VIII, основателя монастыря Монтъернёф, и его предков в хронике Монтъернёф (XII в.): Recueil des documents relatifs à l'Abbaye de Montierneuf de Poitiers... P. 425–429).
- <sup>70</sup> *Seidel L.* Songs of glory... P. 71; *Eadem.* Holy Warriors...
- <sup>71</sup> *Werner F.* Aulnay de Saintonge und die romanische Skulptur in Westfrankreich. Worms, 1979. P. 2.
- <sup>72</sup> Cartulaire de l'abbaye Saint-Jean d'Angely (I)... P. 286–287.
- <sup>73</sup> “Conventionis hujus est intersignum, quod peccit, ut sub Constantino de Roma, qui locus est ad dexteram partem ecclesiae, tumularetur” (Cartulaire de l'abbaye royale de Notre-Dame de Saintes, de l'ordre de St-Benoit // Cartulaires inédits de la Saintonge. Niort, 1871. Т. II. P. 43–44). Указанное место должно означать одну из боковых ниш в нижнем арочном ярусе фасада, так как фигура всадника – св. Константина, на настоящий момент утраченная, по всей видимости, находилась в правой нише верхнего яруса. Так же расположено одно из погребений в Ольнэ.
- <sup>74</sup> См. рассуждения Линды Сейдел о мотиве всадника в разных культурах как символической репрезентации загробного путешествия души (*Seidel L.* Songs of glory... P. 57–58); ранее эта мысль высказывалась Э. Канторовичем: *Kantorowicz E.* The “King's Advent” and the enigmatic panels on the doors of Santa Sabina // *Kantorowicz E.* Selected Studies. N.Y., 1965.
- <sup>75</sup> Спокойная поза и отсутствие оружия – черта, присущая многим “аквитанским всадникам”, в отличие от подобного мотива в Испании: там всадник чаще всего вооружен и его противоборство с поверженной фигурой выражено гораз-

до динамичнее, напоминая иконографию архангела Михаила и святых-змееборцев.

<sup>76</sup> О каких-либо прямых влияниях здесь говорить не приходится, однако эта схожесть может иметь более общее основание: по одной из версий, статуя Бамбергского всадника (1237 г.) изображает короля Конрада III, похороненного в соборе.

<sup>77</sup> Стоит отметить, что в случае Сент-Илер в Мелле дорога проходила вдоль северной стены здания, и именно северный боковой фасад оказался украшенным фигурой всадника.

<sup>78</sup> Об архитектурном заказе в этот период, гораздо лучше документированный, см. сборник статей: *L'artiste et le commanditaire aux derniers siècles du Moyen Age (XIII–XIV siècles)* / Sous dir. de Fabien Joubert. P., 2001.

# ИСТОРИК И ВРЕМЯ

---

*С.Л. Козлов*

## ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА И “ПОРЯДОЧНЫЕ ЛЮДИ”: МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ КОММЕНТАРИЯ К “АПОЛОГИИ ИСТОРИИ”\*

*Памяти А.Я. Гуревича*

1. Книга Марка Блока “Апология истории” сегодня нуждается в обширном комментарии, которого не существует. Если критическое издание “Апологии истории”, выпущенное Этьеном Блоком в 1993 г.<sup>1</sup>, впервые снабдило читателей надежным текстом незавершенной книги Блока, то задачу комментирования это издание решило в весьма ограниченной, хотя и очень важной степени: Этьен Блок привел для целого ряда пассажей “Апологии” параллельные места из других сочинений своего отца. Требуется, однако, и иной, более широкий комментарий, который детально соотносил бы текст Блока с контекстом французской научной и идеологической жизни первой половины XX в. Такого комментария не дает ни одно известное нам издание “Апологии истории”, и примечания А.Я. Гуревича к русскому изданию книги Блока, при всей их содержательности, не могут заменить такого комментария. Указанная выше задача историко-научной контекстуализации в примечаниях А.Я. не ставилась, да и не могла быть поставлена – как по издательским условиям того времени, так и, что еще важнее, в силу совершенно недостаточной разработанности данной проблематики и в 1973, и даже в 1986 г. Но исследования и публикации по истории гуманитарных и социальных наук, появившиеся за последние двадцать лет, позволяют приблизиться к решению этой задачи. Никакой шаг к созданию такого комментария

---

\* Работа выполнена в рамках исследовательского проекта, поддержанного стипендиями Дома наук о человеке (Париж) и Франко-российского центра общественных и гуманитарных наук (Москва). Приношу благодарность С.А. Арутюнову, А.В. Ахутину, А.Т. Бикбову, А.Н. Дмитриеву, Г.С. Кнабе и А.М. Перлову, высказавшим ценные для меня замечания в ходе обсуждения первого варианта этой работы на семинаре по истории гуманитарных наук в Институте высших гуманитарных исследований РГГУ. Особая благодарность – Карло Гинзбургу, с которым я обсуждал основные тезисы этой работы: его советы и соображения были для меня чрезвычайно стимулирующими. Разумеется, вся ответственность за написанное лежит на мне.

на русском языке немыслим без памяти об А.Я., благодаря которому русский читатель смог получить еще при советской власти высококачественное издание “Апологии истории”, не изуродованное никакими конъюнктурными довесками. Русская “Апология истории” была первым и важнейшим, но, как известно, далеко не единственным вкладом А.Я. в дело исследования и популяризации наследия школы “Анналов”.

Насущная необходимость историко-научного комментария продиктована спецификой стиля изложения, которого Блок придерживается в “Апологии”: этот стиль можно было бы назвать *подчеркнуто невоинственным*. Блок, разумеется, противопоставляет свою позицию другим существующим позициям, но делает это всегда взвешенно и нюансированно, в спокойном тоне и с минимумом персональных полемических отсылок. Эту имплицитность изложения, принятую Блоком в “Апологии”, отметил Жерар Нуарьель в статье “Знание, память, власть”: по мнению Нуарьеля, воздержание Блока от острой персональной полемики в “Апологии” объясняется сверхзадачей этой книги – упрочить автономию профессионального сообщества историков, не раскалывать сообщество, а консолидировать его в условиях вражеской оккупации и вмешательства политических властей в научную деятельность. В этом – отличие стиля “Апологии истории” от стиля другой книги Блока, написанной практически одновременно с “Апологией”, – “Странное поражение”. “Странное поражение” – книга боевая и эксплицитная, “Апология истории” в значительной мере имплицитна<sup>2</sup>. Цель искомого комментария должна состоять в экспликации всех тех связей с научным и общественным контекстом, которые в тексте Блока остались скрытыми или подразумеваемыми.

2. Исходя из вышесказанного, я хотел бы предложить некоторые материалы к такому комментарию. Я сосредоточусь на одном разделе блоковской книги – “Очерке истории критического метода”. Это первый раздел третьей главы “Апологии истории”. Блок здесь рассуждает о колоссальном значении критического метода, основы которого были заложены в XVII в. Папebroхом, Мабильоном и Ришаром Симоном, а затем подчеркивает трудности, с которыми до сих пор сталкивается историческая наука. В числе этих трудностей он сперва называет интеллектуальные недоработки самих историков, после чего говорит: “Главное же – потребность в критике еще полностью не овладела умами “честных людей” (в старом смысле этих слов), чье признание, нужное, конечно, для моральной гигиены всякой науки, особенно необходимо в нашей. Ведь предмет нашего изучения – люди, и, если люди не будут нас понимать, не возникнет ли у нас чувство, что мы выполнили свою миссию лишь наполовину?”<sup>3</sup>

То, что Е.М. Лысенко в русском издании “Апологии” перевела выражением “честные люди” – это “*honnêtes gens*”, а старый смысл выражения “*honnêtes gens*”, на который ссылается Блок, – это смысл, восходящий к классической французской культуре XVII в. Перевод “честные люди” здесь вполне допустим (ср. название фонвизинского журнала: “Друг честных людей, или Стародум”), но я буду придерживаться другого, также вполне устоявшегося, перевода: “порядочные люди”.

“*Honnête homme*”, “*honnêtes gens*” – “порядочный человек”, “порядочные люди” – обозначение человеческого идеала, разработанного французской культурой XVII в.<sup>4</sup> Это воплощение воспитанности, здравого смысла и чувства меры. Но особенно важно для нас то, что “порядочный человек” – это человек, далекий от всякой односторонности, готовый поддержать беседу на любую тему. Социальная роль “порядочного человека” по определению противоположна всякой профессиональной ограниченности. Специалист может выступать в роли “порядочного человека”, но в тот момент, когда он выступает в этой роли, он на время отказывается от своей роли специалиста.

Если посмотреть на ближайший контекст этого пассажа, то мы увидим здесь еще два слова, характерные для французского культурного обихода XVII в. Это слово “*érudit*”, обозначавшее в XVII в. человека, занимающегося историко-филологическими изысканиями, и слово “*bel-esprit*” – “остроумец”. Контекст здесь следующий. Блок иллюстрирует свою мысль о сохраняющемся разрыве между профессиональными историками и читающей публикой. В качестве иллюстрации этого разрыва он приводит “великий спор о примечаниях” – “*la grande querelle des notes*”. В этом споре, по мнению Блока, неправы обе стороны: с одной стороны – “эрудиты”, злоупотребляющие сносками до нелепости, а с другой стороны – “изнеженные” читатели, жалующиеся, что от малейшего подстрочного примечания у них туманятся мозги. Здесь-то как раз и упоминаются “остроумцы” (в переводе Е.М. Лысенко – “остряки”), которые издеваются над сносками, не понимая их серьезной роли в процессе установления истины.

Итак, с одной стороны – не думающие о публике эрудиты, с другой стороны – не думающие об истине остроумцы, а посередине – порядочные люди, которые сегодня находятся под влиянием остроумцев, но которые должны в идеале оказаться в союзе с эрудитами. Блок описывает сегодняшние отношения между исторической наукой и публикой с помощью терминов XVII в. Почему он это делает? На первый взгляд, все объясняется тем, что Блок описывает здесь судьбу критического метода, восходящего в блоковском изложении главным образом к XVII в., и такое единство терминологии позволяет

ему подчеркнуть единство всего процесса. Но за этой очевидной причиной скрываются на самом деле важные подтексты, связанные с самоопределением Блока по отношению к околонучным идеологическим конфликтам конца XIX – первой половины XX в.

3. Первая задача, которая стоит сегодня перед комментатором “Апологии истории”, – выявление скрытых автоцитат. Как отмечал Оливье Дюмулен в книге о Блоке, “наиболее часто цитируемый Марком Блоком автор – это сам Марк Блок”<sup>5</sup>. Следует уточнить, что речь идет не столько о дословных цитатах, сколько о повторах. Это повторы иллюстрирующих примеров, концептуальных построений, метафор, ключевых слов – короче, параллельные места. Если говорить об интересующем нас пассаже, то к нему обнаруживаются два таких параллельных места: одно из них мы находим в раннем тексте Блока, а второе – в предвоенной переписке Блока с Февром. К переписке обратимся позднее, а начнем с раннего текста Блока. Это – произнесенная в 1914 г. и тогда же напечатанная отдельной брошюрой речь Блока перед выпускниками амьенского лицея, озаглавленная “Историческая критика и критика свидетельства”. Соотношение этой речи с позднейшими работами Марка Блока анализировалось многократно; сейчас нам важно лишь, что в этом раннем тексте наличествуют многочисленные схождения с текстом “Апологии истории”: они отмечены Этьеном Блоком в подготовленных им изданиях работ отца. Среди этих схождений есть и пассаж о сносах, вызывающих гнев у слишком изнеженных читателей<sup>6</sup>. В речи нет еще упоминаний о “порядочных людях”, “эрудитах” и “остроумцах”, но уже есть главная установка, объединяющая начальный и завершающий тексты Марка Блока: стремление легитимировать профессиональную историческую науку в глазах общества.

Это схождение двух текстов показывает, что комментируемый пассаж (как и вообще очень многое в “Апологии истории”) уходит своими корнями в размышления Блока, относящиеся еще ко времени до Первой мировой войны. Именно в этот период во Франции развернулись чрезвычайно острые дискуссии о путях развития гуманитарных и социальных наук и об их соотношении с классической французской культурой XVII в.

4. За последние двадцать пять лет эти дискуссии несколько раз становились предметом специального рассмотрения. В 1983 г. они были проанализированы Жаном Капо де Киссаком в статье “Action française против Сорбонны историков”. В 1985 г. Вольф Лепениес посвятил этим полемикам отдельную главу в своей книге “Три куль-

туры: социология между литературой и наукой”. В 1988 г. вышла в свет единственная монография, целиком посвященная данной теме: книга Клер-Франсуазы Бонпер-Эвек “Дискуссия об университете в эпоху Третьей республики: борьба против новой Сорбонны”. Наконец, в 2004 г. эти дискуссии стали предметом внимательного социологического анализа с бурдьеанских позиций у Жизели Сапиро в статье “Защита и прославление “порядочного человека”: литературы против социологии”<sup>7</sup>. Бонпер-Эвек дает очень полную сводку фактов, но ее подход к ним скорее описательный. Статья Сапиро гораздо более концептуальна и аналитична, но, как и очерк Лепениеса, она сосредоточена лишь на полемиках вокруг социологии: историко-филологические науки оставлены у Лепениеса на периферии, а у Сапиро и вовсе за рамками рассмотрения. По отбору анализируемого материала ближе всего подходит к целям нашего анализа статья Капо де Киссака. Следует, однако, отметить, что и эта работа, весьма содержательная и наиболее детально представляющая аргументацию правых идеологов в их борьбе против позитивистской исторической науки, не свободна от специфической односторонности. Капо де Киссак полностью обходит молчанием борьбу правых с Дюркгеймом и дюркгеймианцами; между тем, без учета этой борьбы нельзя до конца понять и позицию правых по отношению к профессиональным историкам. Это молчание по поводу Дюркгейма соотносится у Капо де Киссака с полным игнорированием антисемитского и ксенофобского пафоса, пронизывавшего выступления критиков “новой Сорбонны”: фактически статья Капо де Киссака может быть прочитана как попытка академической легитимации наследия “Action française”. Невозможно в этой связи не вспомнить, что Капо де Киссак тесно связан с праворадикальным полюсом в общественной жизни Франции: эта связь особенно ярко проявилась в последние годы<sup>8</sup>.

Говоря дальше о полемиках конца XIX – начала XX в., мы будем учитывать работы всех четырех названных выше исследователей, но не станем ограничиваться ими ни в том, что относится к общим характеристикам, ни в том, что касается цитируемого материала.

##### 5. Коротко опишем ситуацию “с высоты птичьего полета”.

Конфликты, о которых идет речь, были связаны с внедрением во Францию практик *профессионального* гуманитарного и социального знания, относящихся к сфере науки и построенных по немецкому образцу. Эти практики категорически противоречили ценностно-функциональной матрице, лежавшей в основе институционального устройства французской культуры и восходившей к культурным нормам, утвердившимся во второй половине XVII в. Согласно

этим нормам, гуманитарное знание относилось к сфере изящной словесности (*belles lettres*), а не к сфере науки (*science*); к сфере досуга, а не к сфере профессиональной службы; к сфере общего (т.е., в позднейших категориях, среднего) образования, а не к сфере специального (т.е., в позднейших категориях, высшего) образования. И, соответственно, адресатом этого знания был “порядочный человек”, а не специалист. Деятельность инноваторов XIX в., внедрявших во французскую почву гуманитарные и социальные науки, построенные по немецкому образцу, не могла разрушить эту матрицу; она была способна лишь с большим трудом переместить гуманитарное и социальное знание в другую нишу этой матрицы – в ряд научного знания, специального образования и профессиональной службы. В числе главных вдохновителей этой функциональной переориентации гуманитарного и социального знания в середине XIX в. были семитолог Эрнест Ренан, индоевропеист Мишель Бреаль, филолог-романист Гастон Парис и историк-франсизист Габриэль Моно; в следующем поколении их миссию подхватили социолог Эмиль Дюркгейм, историки Шарль-Виктор Ланглуа и Шарль Сеньобос, литературовед Гюстав Лансон. Поскольку в основе всего этого процесса лежал культурный импорт во Францию из Германии, большую роль в процессе играли социокультурные меньшинства, находившиеся в промежуточном положении между Францией и Германией, т.е. протестанты и эльзасско-лотарингские евреи. Программа реформации гуманитарного знания стала активно осуществляться в 1860-е годы, с созданием журнала “*Revue critique*” и историко-филологического отделения Практической школы высших исследований; после краха Второй империи и создания Третьей республики, на волне синдрома поражения, эта программа была увязана с задачами широкой реформы образования. Завершающими достижениями этой программы можно считать университетские реформы 1896 г., присоединение Высшей нормальной школы к Сорбонне в 1904 г. и реформы ученых степеней бакалавра и лиценциата соответственно в 1902 и 1907 гг.

Этот последний этап пришелся на годы резкой поляризации общественно-политической жизни. Поляризация была связана с делом Дрейфуса. Быстро выкристаллизовались два антагонистических лагеря: дрейфусары и антидрейфусары, левые и правые, республиканцы и монархисты, сторонники справедливости и сторонники порядка. Университетские реформы и лежавшая в их основе переориентация функций гуманитарного знания стали еще одним поводом для борьбы двух лагерей: тут надо учесть, что подавляющее большинство сторонников онаучивания гуманитарного знания заняло активную дрейфусарскую позицию. В ответ правые разворачивают в 1900–1910-х годах целую серию кампаний антисциентистской реак-



ции на университетские реформы. Перечислим главные вехи этой серии в хронологическом порядке:

1899–1905 – цикл газетных статей Шарля Морраса “Клан Моно о клане Моно” (“Les Monod peints par eux-mêmes”);

1905 – инициированное газетой “Action française” празднование 75-й годовщины со дня рождения Фюстеля де Куланжа (умершего в 1889 г.);

1907 – скандал вокруг защиты диссертации Пьера Ласера в Сорбонне;

1907–1908 – курс лекций Пьера Ласера “Официальная доктрина Университета”, прочитанный в “Институте Action française”;

1908 – скандал с рукоприкладством по отношению к профессору Таламасу, допускаявшему оскорбительные высказывания о Жанне д’Арк;

1909 – памфлет Ласера “Г-н Круазе, историк афинской демократии”, посвященный декану факультета словесности в Сорбонне, историку-античнику Альфреду Круазе;

1910 – цикл статей Анри Массиса и Альфреда де Тарда “Дух новой Сорбонны”, опубликованный под псевдонимом “Агафон” в газете “L’Opinion”;

1911 – “Дух новой Сорбонны” Агафона выходит отдельной книгой;

1912 – выходит отдельной книгой “Официальная доктрина Университета” Ласера.

С июля 1910 г., с началом публикации статей Массиса и Тарда в газете “L’Opinion”, кампания против реформированной Сорбонны перемещается в центр общественной жизни и перерастает в широкую публичную дискуссию. В первой половине 1911 г. вопрос об итогах университетской реформы несколько раз обсуждается в парламенте; в ходе этих обсуждений полемический дух понемногу выдыхается, парламентское большинство твердо выступает в поддержку реформ, а центр дискуссий переносится с проблем университетского образования на судьбу латыни и французского языка в системе среднего образования.

6. Вопрос об “honnêtes gens” был тесно связан с самой сутью перечисленных выше полемик. Позицию лагеря сциентистов (он же – лагерь дрейфусаров, республиканцев, а в терминах “Action française” – инородцев и иноверцев) по данному вопросу ясно выразил в 1893 г. Дюркгейм. Во введении к своей книге “О разделении общественного труда” он писал: “Прошло время, когда совершенным

человеком нам казался тот, кто, умея интересоваться всем и не призываясь ни к чему исключительно, обладал способностью все пробовать и все понимать и находил средства соединять и собирать в себе все лучшее в цивилизации. Но в настоящее время эта *общая культура*, столь хвалимая когда-то, производит на нас впечатление чего-то изнеженного и расслабленного. ⟨...⟩ *Благовоспитанный человек былых времен* в наших глазах просто дилетант, а мы отказываем дилетантизму во всякой моральной ценности. Мы видим скорее совершенство в компетентном человеке, который не стремится быть всесторонним, ⟨...⟩ который имеет свою ограниченную задачу и посвящает себя ей”<sup>9</sup>. Развенчание “благовоспитанного человека былых времен” продолжается в главе, посвященной наследственности: “Достаточно сравнить ⟨...⟩ благовоспитанного человека XVII в. с его открытым и малокультурированным умом и теперешнего ученого, вооруженного всеми навыками, всеми необходимыми для его науки знаниями ⟨...⟩, чтобы увидеть значение и разнообразие комбинаций, понемногу наложившихся на первоначальную основу”<sup>10</sup>.

С начала XX в. социология Дюркгейма превращается в один из важнейших идеологических компонентов, чтобы не сказать – в идеологическую базу программы образовательных реформ, осуществляемой режимом Третьей республики. В социологии Дюркгейма сторонники сциентификации гуманитарного знания обрели наиболее широкую и артикулированную философско-идеологическую платформу для своей деятельности. Дискурс реформаторов образования становится неотличим от дискурса дюркгеймианцев. Уничжительные отсылки к наследию XVII в., и в частности к культуре “порядочного человека” становятся одним из элементов этого дискурса. Яркий пример такого усвоения дюркгеймианской аргументации – лекция Эрнеста Лависса “Воспоминания о неудачном образовании”, прочитанная зимой 1902–1903 гг. в Школе высшего социального образования в рамках лекционного цикла “Воспитание демократии”. Подробно описав полученное им в 1850–1860-х годах – сначала в коллеже, а затем в Высшей нормальной школе – образование, отличавшееся риторичностью, абстрактностью и отсутствием связи с жизнью, Лависс приходит к выводу, что любые частные реформы окажутся бесполезны, если не будет пересмотрена сама идеология образования, восходящая к XVII в. «Идеал воспитателей XVII века был прост, и ничто ему не мешало быть таковым, – говорит Лависс. – ⟨...⟩ Человеку того времени вполне хватало *studia humanitatis*, как их тогда понимали, то есть эстетического и морального изучения великих писателей, направленного на формирование “порядочного человека”, что было практически равнозначно формированию человека благопристойного»<sup>11</sup>. Новый же идеал образования должен соответствовать достигнутому уровню общественного развития и

представлять собой подготовку активного самостоятельного человека, умеющего приспособливаться к окружающей природе и к эпохе, в которую он живет, – такова Лависсова транскрипция дюркгеймовского “человека компетентного”. Подобная идеология образования, нашедшая себе опору в дюркгеймовской концепции разделения труда как показателя общественного прогресса, подразумевала 1) значительную дифференциацию и специализацию среднего образования, 2) повышение удельного веса естественных наук, живых языков и практических навыков в программе среднего образования, 3) историзацию и релятивизацию смыслов и ценностей в рамках среднего и высшего гуманитарного образования и, наконец, 4) решительный поворот к практике самостоятельных исторических исследований в рамках высшего гуманитарного образования. С точки зрения сторонников реформ, общим знаменателем всех этих нововведений было их соответствие современности; с точки зрения противников реформ, общим знаменателем всех предлагаемых и внедряемых новаций был утилитаризм и/или релятивизм.

Критика образовательных реформ разворачивается еще в 1890-х годах. Она строится как апология “либерального” образования в противовес “утилитарному” или как апология “общей образованности” (*culture générale*) в противовес “специализации”. Одним из первых манифестов в защиту “общей образованности” стала брошюра Фердинанда Брюнетьера “Воспитание и образование” (1895). Брюнетьер говорит, в частности, о вкладе, который внесли ученые-гуманитарии в дело “дезорганизации публичного образования”. «Если прежняя система воспитания ставила себе задачей формирование “порядочного человека”, которому учителя старались дать “ясные представления обо всем”, который не вешал на себя никакой “вывески” и который благодаря именно этой универсальности мог соответствовать любой жизненной ситуации ⟨...⟩, то наши эрудиты задались целью сформировать неких якобы “специалистов”, которые на самом деле вовсе никакие не специалисты, ибо невозможно быть специалистом ни в двадцать, ни даже в двадцать пять лет. Зато на глаза этим “специалистам” надеты шоры. И, хотя цель состояла в том, чтобы заставить этих “специалистов” смотреть только в одну сторону – прямо перед собой, – от этого они не стали видеть ни дальше, ни ⟨...⟩ прямее. Дело в том, что наши эрудиты умудрились каким-то образом спутать общие представления с представлениями расхожими или банальными ⟨...⟩. Но если бы они захотели узнать, какова на самом деле роль общих представлений, я бы отослал наших эрудитов не к преподавателю риторики и не к профессиональному философу, а к естествоиспытателю – к Клоду Бернару и его “Введению в экспериментальную медицину”, которое я когда-то сравнил с Декартовым “Рассуждением о методе”, в чем нисколько не раскаи-

ваюсь ⟨...⟩. Мы знаем, как ответил этот великий физиолог одному из учеников, который преподнес ему свою добросовестную и высокоученую монографию о каком-то животном. “Превосходно, – сказал он, – эта работа делает вам честь. Но скажите: что осталось бы от нее, если бы изученного вами животного по каким-нибудь причинам не существовало бы?” Я бы хотел, чтобы эти слова Бернара были высечены на фронтоне наших средних учебных заведений», – пишет Брюнетьер и далее развивает свою мысль: «Наши эрудиты ⟨...⟩ не видят, что именно благодаря общим представлениям все мы, пока живем, обладаем способностью выходить за собственные границы ⟨...⟩. Именно благодаря общим представлениям наши частные представления – пришедшие к нам по наследственности или извлеченные из опыта – могут быть упорядочены и как бы организованы в живую концепцию нашего времени, человека и мира ⟨...⟩. Наконец, именно посредством общих представлений мы общаемся друг с другом, и в этом смысле надо признать, что общие представления составляют узлы, скрепляющие общество в единое целое. Наши частные представления нас разделяют; наши общие представления нас сближают и объединяют ⟨...⟩, [они] суть то истинно человеческое и, следовательно, истинно социальное, что в нас есть»<sup>12</sup>.

Похоже, что весь этот пассаж целит в Дюркгейма, идеи которого к тому времени вот уже три года будоражили маленький мирок парижских профессоров и студентов<sup>13</sup>. Брюнетьер не без внешнего блеска пытается выстроить из того же строительного материала, которым пользуется Дюркгейм (дихотомия социального и индивидуального, представление о примате социального над индивидуальным и фиксирующее этот примат базовое понятие “социальная связь” – *lien social*), конструкцию, прямо противоположную дюркгеймовской: не разделение труда и вытекающая из него все более ранняя специализация обеспечивают социальную связь, а, наоборот, “общая образованность” – система “общих представлений”, закладываемая во всех членов коллектива еще до всякой специализации, является источником и гарантом социальной связи. (Через три года после статьи Брюнетьера эти же идеи будут подробно развиты философом Альфредом Фулье в книге “Классическое образование и демократия”<sup>14</sup>.)

Статья “Воспитание и образование” появилась сразу после того, как Брюнетьер оповестил читающую публику о своем окончательном повороте вправо. В январе 1895 г. он напечатал в редактируемом им журнале “*La Revue des deux mondes*” статью “После посещения Ватикана”, в которой категорически отверг претензии современной науки на формирование человеческого мировоззрения как несостоятельные. По мнению Брюнетьера, только церковь может спасти современную демократию от морального кризиса и распада социальных связей. Эта статья вызвала бурное возмущение респуб-

ликанских кругов; апогеем этой реакции стал в апреле 1895 г. колоссальный банкет на восемьсот персон “За честь науки”, на котором многочисленные ораторы (в частности, Эмиль Золя) защищали науку и клеймили позором Брюнетьера<sup>15</sup>. Статья “Воспитание и образование” была логическим продолжением этого дрейфа вправо. Следующим и самым скандальным шагом на том же пути стала статья Брюнетьера “После суда”, опубликованная в марте 1898 г. и посвященная делу Дрейфуса. В ней Брюнетьер провозгласил свою антидрейфусарскую позицию, хотя и недвусмысленно отмежевался от антисемитизма. По сути статья представляла собой размышление о пагубной роли индивидуализма в современном обществе и возлагала вину за общественное разложение (частным проявлением которого явился и пересмотр дела Дрейфуса) на слой “интеллектуалов”, являющихся разносчиками индивидуализма. Статья вызвала очень широкую полемику в печати и привела к открытому столкновению Брюнетьера с Дюркгеймом, который в июле того же года ответил на обвинения Брюнетьера программной статьей “Индивидуализм и интеллектуалы”<sup>16</sup>.

Таким образом, вопрос о “порядочном человеке в старом смысле слова” оказывался вопросом об отношении современного образования к “общей культуре” и при этом предполагал совершенно определенные общественно-политические импликации. Все это в еще большей степени проявилось в период между окончанием дела Дрейфуса и началом Первой мировой войны: в это время главным очагом антиреспубликанских настроений становится вдохновляемое Шарлем Моррасом движение “Action française”. Упоминание о “порядочном человеке” с неизбежностью возникает на страницах книги Пьера Ласера “Официальная доктрина Университета” (1912), которая представляет собой если и не всеобъемлющую, то наиболее развернутую критику новейшей французской системы образования (как высшего, так и среднего) с позиций “Action française”. Ласер посвящает целую главу язвительному разбору “Воспоминаний о неудачном образовании” Лависса и, естественно, останавливается на отношении Лависса к “порядочному человеку” как идеалу прежней французской образовательной системы. «Стыдно слышать из уст директора Высшей нормальной школы столь неправильное словупотребление, – пишет Ласер. – (...) Он (Лависс. – С.К.) превращает порядочного человека в “человека благопристойного”, то есть в чисто светский и совершенно поверхностный в своей приятности человеческий тип. И он бросает в аудиторию это определение, как если бы оно соответствовало каким-то общезначимым банальным историческим фактам. (...) Но неужели профессор Сорбонны не склонится перед текстами, пусть даже тексты эти всем известны и общедоступны? Писатели той эпохи (эпохи Людовика XIV. – С.К.) часто опи-

сывали тип порядочного человека, и все они – в частности, Паскаль, Мольер, Лабрюйер – наделяли его такими признаками, как серьезность, сила и достоинство в сочетании с грацией, свободой и непринужденностью, причем сочетание это таково, что два вышеуказанных ряда качеств как бы выступают гарантией друг для друга: ведь истинная широта ума и подлинное владение знаниями непременно отличаются от педантизма известной грацией, точно так же как естественная грация отличается некоторой серьезностью от аффектации<sup>17</sup>. И Ласер подкрепляет свои слова цитатой из Паскаля.

Глава о Лависсе открывает первую часть книги Ласера, носящую название “Война с гуманизмом” и посвященную проблемам среднего образования. Проблемам высшего образования посвящена вторая часть книги – “Варварство в Сорбонне”. Свою критику “новой Сорбонны” Ласер начинает с фигуры Дюркгейма (последний, став профессором Сорбонны в 1902 г., очень быстро превратился, по выражению недоброжелателей, во всемогущего “регента Сорбонны”: безусловное неформальное лидерство Дюркгейма в общеуниверситетском масштабе подкреплялось его членством в двух важных органах управления – Совете университета и Консультативном совете<sup>18</sup>). И, точно так же как перед этим Ласер разоблачал неправомерные отождествления, на которых строилась аргументация Лависса, теперь он разоблачает неправомерные отождествления, к которым прибегает Дюркгейм. “Так, – пишет Ласер, – безо всякого труда, хотя и с изрядной долей абстракций, дискредитировав то, что и без него было уже донельзя дискредитировано, а именно любительский дилетантизм, он (Дюркгейм. – С.К.) после этого путем чисто словесных ухищрений отождествляет дилетантизм и общую культуру (которая на самом деле является противоположностью дилетантизма). Его словесная диалектика заставляет распространить осуждение дилетантизма и на осуждение общей культуры. (<...>) Но общая образованность есть по сути своей образованность, разделяемая всеми, плод одинаковой для всех умственной дисциплины. Так не придется ли затем распространить осуждение общей образованности и на любую подготовку, на любое воспитание, имеющее целью внушить членам одного общества некоторый запас общих принципов, привязанностей, верований и чувств?”<sup>19</sup>. Другими словами, отрицание роли общей культуры ведет к распаду общественного единства: как видим, Ласер продолжает линию аргументации, ранее развитую Брюнетьером.

Обвинение, выдвинутое сперва против Дюркгейма, включается впоследствии Ласером в итоговый обвинительный вердикт, касающийся “новой Сорбонны” в целом: “Она (Сорбонна. – С.К.) отождествила общую культуру и дилетантизм, эти две противоположности, чтобы распространить заслуженно дурную репутацию дилетантизма

и на общую культуру. Она признает лишь слепое накопление сырых материалов – признает не только как цель умственной работы, но и как единственный способ преподавания, как педагогический инструмент. Философская, историческая и критическая позиция реформированной Сорбонны определяется одним словом. Это систематическое отречение от разума<sup>20</sup>. О причинах, приведших к такому отречению, Ласер говорит чуть позже, на самых последних страницах своей книги. Причины эти состоят в “засилье еврейского и особенно протестантского элемента в стенах Университета”. Это засилье квалифицируется Ласером как “скандальное с нравственной точки зрения” и как «вопиющий факт, сущностно связанный с войной против умственного воспитания, ведущейся во имя “демократии”»<sup>21</sup>.

Аналогичным образом оценивают “новую Сорбонну” Массис и Тард. “Наши реформаторы покушаются ни более ни менее как на классический идеал культуры; они поставили себе целью заменить этот идеал новым образцом умственного развития. Именно этим определяется вся серьезность нынешнего спора; именно поэтому надлежит сделать этот спор достоянием широкой гласности. (...) Идеал, который нам навязывают, – это *специализация*, обязательная уже в коллеже и продолжаемая на факультете”<sup>22</sup>. Дальше следует ссылка на Дюркгейма и все та же цитата из книги “О разделении общественного труда”. Массис и Тард, как до них и Ласер, видят в этом культе специализации огромную угрозу, но каждый защищает от этой угрозы что-то свое, наиболее дорогое: Ласер – в первую очередь единство общества, а Массис и Тард – в первую очередь индивидуальный талант. И чтобы побить сциентистов их же оружием, Массис и Тард (как до них и Брюнетьер) ссылаются на авторитет Клода Бернара, который писал: “Науки движутся вперед лишь силою новых идей и творческой или оригинальной мощью мысли”<sup>23</sup>. Что же касается отождествления культуры XVII в. с дилетантизмом, то Массис и Тард, вслед за Ласером, в корне отвергают подобное отождествление, видя в нем “чисто полемический прием. (...) Смешивать дилетантизм с классической культурой, этим продуктом дисциплины и усилия, возведенного в систему, – значит допускать грубейшее искажение истины”<sup>24</sup>.

7. Обратимся теперь к другому термину, использованному Марком Блоком в комментируемом нами пассаже, – “эрудиты”. Слово “эрудития” тоже было словом-сигналом в борьбе правого лагеря с “новой Сорбонной”. В связи с этим следует остановиться на разделе книги Ласера, специально посвященном исторической науке. Это – единственный раздел во всей книге, не принадлежащий перу Ласера: автором раздела “История” был молодой адепт “Action française”

Рене де Маранс<sup>25</sup>. Согласно Марансу, “новое понимание истории основано прежде всего на смешении истории и эрудиции”. Апостолы нового понимания истории (а это для Маранса в первую очередь Ланглуа и Сеньобос) не способны “ни провести различие между историей и эрудицией, ни, тем более, иерархически упорядочить отношения между той и другой. В результате они приходят к разрушению как подлинной эрудиции, так и подлинной истории”<sup>26</sup>. Противопоставление “истории” и “эрудиции” у Маранса по сути своей в общем аналогично противопоставлению “историков” и “антикваров”, развитому позднее в работах Арнальдо Момильяно<sup>27</sup>. Маранс выделяет три главные формы, в которых проявляется это некритическое смешение истории с эрудицией: 1) поглощение общего частностями; 2) подмена суждений предварительными материалами к суждениям; 3) сведение истории к текстологии. Надо сказать, что текст Маранса выгодно контрастирует с прочими современными ему образцами “критики справа”, направленной на образовательные реформы конца XIX – начала XX в., будь то статьи Брюнетьера, Морраса, Агафона или основной текст книги самого Ласера. В тексте Маранса почти нет патетической риторики, так или иначе характерной для всех перечисленных выше авторов, зато есть поступательное развитие концепции (вместо риторических амплификаций одной отдельно взятой мысли) и нюансированность характеристик. Именно такой взвешенностью отличается подход Маранса к проблеме соотношения истории и эрудиции, что не преминул подчеркнуть и сам Ласер в заключительной главе своей книги: “Суть сорбоннского варварства была [выше] неоднократно охарактеризована формулой: *эрудиция без мысли*. Мы остереглись от того, чтобы говорить, подобно некоторым другим, об излишествах в эрудиции или о злоупотреблении эрудицией”<sup>28</sup>. Из этих слов видно и сходство между двумя соавторами, и расхождение между ними: оба заверяют в своем уважении к эрудиции как таковой, но Маранс видит корень зла в некритическом *смешении* истории с эрудицией, тогда как Ласер говорит об “эрудиции без мысли”, т.е. о том, что эрудиция *вытесняет* историю.

Те “другие”, которые, согласно Ласеру, обвиняют Сорбонну в “злоупотреблении эрудицией”, – это, очевидно, Агафон, т.е. Массис и Тард. “Злоупотребление эрудицией, комментариями, глоссами и специальными проблемами уже приносит свои плоды”, – читаем мы в авторском предисловии к “Духу новой Сорбонны”<sup>29</sup>. Ценностные установки Массиса и Тарда отличаются от установок Ласера и Маранса довольно заметно. Ласер и Маранс – сторонники “Action française”, т.е. роялисты, антисемиты, поклонники классицизма и заклятые враги романтизма. Что касается Массиса и Тарда, то Массис в эти годы, будучи националистом, далек от политического радикализма Морраса (он примкнет к Моррасу лишь после войны), а Тард



и вовсе является либеральным республиканцем. В эстетическом отношении они романтики-иррационалисты; литература их интересует значительно больше, чем история<sup>30</sup>. Поэтому вопрос об эрудиции они решают гораздо более радикально, чем Ласер и уж тем более чем Маранс: по мнению Агафона, эрудиции в Сорбонне должно быть отведено чрезвычайно ограниченное место. Во-первых, – уверенно заявляют Массис и Тард, – “роль Сорбонны состоит в том, чтобы готовить преподавателей, воспитателей юношества, а не эрудитов”<sup>31</sup>. Во-вторых же и в главных, научный подход к словесности и к истории является специфически немецким подходом: он не согласуется с “гением французской расы”, и это “глубинное несогласие между темпераментами и методами” ведет к интеллектуальной деградации молодежи и к упадку образования в целом<sup>32</sup>. Самым ярким внешним проявлением этого злоупотребления эрудицией и этого интеллектуального упадка является в глазах Массиса и Тарда “карточечная мания” – “la manie des fiches”: “Всякое изыскание начинается с составления картотеки, и в Сорбонне вас оценивают именно по числу ваших карточек”<sup>33</sup>. «Эти “научные” труды вдобавок лишены всякой композиции. По удачному выражению одного школьного преподавателя, соискатель довольствуется тем, что “опорожняет свой ящик с карточками в свою книгу”»<sup>34</sup>. “Оригинальность, воображение, изобретательность – все эти качества теперь презираемы. Ценность имеют только карточки – именно потому, что карточки безличны, что они в буквальном смысле лишены разума”<sup>35</sup>. Если классическое образование воспитывало в юношах вкус к сознательному усилию и к умственной сосредоточенности, то культ карточек воспитывает интеллектуальную пассивность и расслабленность: “Расположиться в библиотеке, марать чернилами кусочки бумаги, выкладывать карточки в растущую стопку – какая легкая, сладко-дремотная задача! Выполняя ее, можно даже, кажется, думать о чем-то своем, а не об изучаемом вопросе”<sup>36</sup>. Фигура ученого-гуманитария, фетишизирующего свою картотеку, поражала воображение французских литераторов этого времени: Массис и Тард ссылаются на “Остров пингвинов” Анатоля Франса (1908), где изображен великий искусствовед Фульгенций Тапир, нашедший свою смерть под лавиной обрушившихся на него карточек<sup>37</sup>; а Шарль Пегги в тексте 1906 г., озаглавленном “Брюнетьер”, писал о социологах-дюркгеймианцах: “Они безмерно счастливы, они безмерно превосходят нас, грешных. Пока мы, несчастные слабые люди, растрачиваемся, теряемся в наших нескончаемых изысканиях, в наших тяжелых кропотливых геодезических работах, социологу достаточно скопить в старых сигаретных коробках огромные пачки карточек, чтобы держать в своих худых руках тайну всего человечества”<sup>38</sup>.

При всех прочих расхождениях, и Ласер с Марансом, и Массис с Гардом ставят “новой Сорбонне” один и тот же по своей сути диагноз: подмена обобщающих суждений сбором сырых материалов есть не что иное, как, говоря словами Ласера, систематическое отречение от разума.

8. Насколько значимы были эти полемики для Марка Блока и Люсьена Февра? Они были значимы уже хотя бы с чисто генерационной точки зрения: это были полемики, актуальные для их поколения. Напомним автохарактеристику Марка Блока: «Уже очень рано я почувствовал себя во многих отношениях ближе к выпускам, предшествовавшим моему, чем к тем, что почти сразу следовали за моим. Мои товарищи и я, мы находились в последних рядах тех, кого, я думаю, можно назвать “поколением дела Дрейфуса”. Дальнейший жизненный опыт не опроверг этого ощущения»<sup>39</sup>. В войну против онаучивания гуманитарного знания были вовлечены люди, родившиеся между 1849 г. (Брюнетьер) и 1886 г. (Массис). Люсьен Февр родился в 1878 г., Марк Блок – в 1886-м.

Но какую позицию в этом противостоянии занимали Февр и Блок? К какому лагерю примыкали? Тут, казалось бы, все ясно: и в том, что касается сути обсуждавшихся проблем (“научность” vs. “художественность” гуманитарного знания), и в том, что касается общественно-политических импликаций полемики (отношение к иностранным влияниям, к социокультурным меньшинствам, к общественному прогрессу) Февр и Блок могли принадлежать и принадлежали только к одному лагерю – лагерю прогрессистов, т.е. сциентистов. Однако такая ясность сохраняется лишь до тех пор, пока мы рассматриваем ситуацию жестко-дихотомически, а это возможно сделать лишь с высоты птичьего полета. В самом деле: при удаленном взгляде на идейную историю Франции последних полутора веков, рассматривая эти полтора века как единый период, мы видим достаточно четкое и, что важно, преемственное размежевание интеллектуального поля по перечисленным выше критериям на “левый” и “правый” лагеря или, точнее, на прогрессистов и традиционалистов<sup>40</sup>. Эта оптика (как и любая оптика) законна постольку, поскольку она адекватна тем или иным конкретным задачам исследования или изложения. Но для ответа на те конкретные вопросы, которые интересуют нас в этой статье, обзор с высоты птичьего полета довольно быстро оказывается недостаточен. Здесь требуется иной уровень рассмотрения – гораздо более приближенный к объекту.

При ближайшем рассмотрении оба вышеописанных лагеря обнаруживают неоднородность и внутреннюю изменчивость. Интеллектуальное поле пережило момент максимальной поляризации и рас-

кола на два консолидированных антагонистических лагеря, но этот момент, связанный с делом Дрейфуса, продолжался недолго – в общем и целом с 1898 по 1902 г. Затем началась дифференциация. Вместо жесткого деления поля на два участка с каждым годом все яснее проявляется некоторый спектр позиций, расположенных между двумя крайними полюсами, но соотносенных между собой по разным классификационным критериям. В результате главная линия размежевания несколько размывается, и при этом картину осложняют дополнительные линии размежевания, частью параллельные главной линии, а частью и инаправленные.

Так, после образовательной реформы 1902 г. от лагеря прогрессистов отпадает Шарль Пеги. Сохраняя верность первоначальным ценностям дрейфусарского движения и потому оставаясь республиканцем и филосемитом, Пеги будет совмещать идеалы социальной справедливости с неприятием прогресса, с национализмом, а затем и с католическим мистицизмом. Пеги оказывается таким образом в промежуточном положении между прогрессистами и традиционалистами, между Дюркгеймом и Моррасом. Иначе говоря, в идейном поле возникала позиция, где взаимно-однозначная связь между антисциентизмом и такими принципами, как антисемитизм и монархизм, оказывалась ослаблена<sup>41</sup>. (Заметим, что именно на Пеги, а не на Морраса, ориентировался Массис до 1914 г.)

С другой стороны, в 1903 г. внутри лагеря сциентистов вспыхивает острое межцеховое противостояние социологов и историков. Начатое статьей Франсуа Симиана “Исторический метод и социальная наука”, оно растянется на семь лет и на несколько раундов (в заключительном раунде полемики сойдутся лидеры обеих дисциплин: Сеньобос и Дюркгейм)<sup>42</sup>. Суть этой дискуссии состоит в том, что социологи критикуют историков (в лице прежде всего Ланглуа и Сеньобоса) за недостаточную научность их методологии. Тем самым Ланглуа и Сеньобос оказываются меж двух огней: их атакуют и прогрессисты, и традиционалисты. При этом и сторонники Дюркгейма, и сторонники Морраса, и сторонники Пеги бьют в одни и те же уязвимые места двух историков: все критикуют Ланглуа и Сеньобоса за уход от обобщающих суждений и за боязнь постановки больших проблем. Но одни видят в этих слабостях проявление недостаточного сциентизма историков, а другие – проявление их чрезмерного сциентизма.

Случай с Ланглуа и Сеньобосом – это случай конвергенции сциентистов и антисциентистов в выборе объекта для критики. Но и при выборе объекта для поклонения имела место аналогичная конвергенция двух лагерей. Речь идет о фигуре Фюстеля де Куланжа. Место Фюстеля в истории французского гуманитарного знания – место центральное и совершенно уникальное: Фюстель предвосхищает

самые разные методологические и идеологические тенденции, которые в будущем станут взаимоисключающими: в этом отношении его место, со всеми необходимыми оговорками, можно сопоставить с местом Пушкина в истории русской литературы. Если говорить о противостоянии 1900–1910-х годов, то для прогрессистов была важна жесткая позиция Фюстеля по вопросу о научности истории (история – не искусство, а чистая наука, подобная физике или геологии), тогда как националисты подчеркивали открытый антигерманизм Фюстеля, его верность французской историографической и культурной традиции, его протест против подмены исторических суждений набором ссылок на более или менее далекие контексты, выраженный в полемике с Габриэлем Моно<sup>43</sup>.

Как видим, взаимно-однозначная связь между научными, идеологическими и политическими опциями<sup>44</sup> постепенно распадалась. На смену групповой мобилизации, вызванной делом Дрейфуса и требовавшей “пакетного” самоопределения по принципу “или – или”, приходила ситуация мирной сложности, когда набор альтернатив возрастает и самоопределение становится более индивидуализированным. В условиях дифференциации интеллектуального поля Февру и Блоку предлагалось выбирать не между двумя большими лагерями, а между четырьмя–пятью наличными позициями, веер которых шел от одного полюса к другому. Что касается Февра, то его научный выбор известен уже с 1905 г., а выбор политический – с 1907-го. В 1905 г. Февр связывает свое имя с основанным в 1900 г. журналом Анри Берра “Revue de synthèse historique”; при этом в 1907–1909 гг. он публично выступает как воинствующий социалист<sup>45</sup>. В 1912 г. с журналом Берра начинает сотрудничать и Марк Блок; однако, в отличие от Февра, Блок не принимает участия в политической борьбе. Анри Берр был в те годы маргинальной фигурой, и его журнал не контролировался никакими дисциплинарными институтами, никакими политическими объединениями. Главным программным требованием Берра было одно: *история должна играть роль обобщающей науки*<sup>46</sup>. Это означало, что история мыслится всецело в рамках науки, а не искусства; однако при этом полностью отвергаются и узкодисциплинарная замкнутость, и уход от постановки масштабных проблем к накоплению частных фактов. Таким образом, позиция Берра вмещала в себе несколько смыслоразличительных признаков: по признаку сциентизма она противостояла консервативному подходу к истории как к виду изящной словесности, по признаку исследовательского активизма она противостояла бескрылой описательности Ланглуа–Сеньобоса, по признаку междисциплинарной открытости она противостояла цеховой ограниченности как историков, так и социологов. Нетрудно увидеть во всем этом прообраз будущей позиции “Анналов”<sup>47</sup>. Но нам важно подчеркнуть именно то, что подобная

позиция конструировалась в как минимум трехмерном смысловом пространстве. При сведении этого объемного пространства к любой отдельно взятой координатной оси мы получим лишь проекцию этой позиции – проекцию верную, но заведомо ограниченную, а потому заведомо недостаточную.

Эта ситуация мирной сложности возобновится и приобретет еще более акцентированный характер после национальной мобилизации 1914–1918 гг. Открывая в 1919 г. новообразованную кафедру истории Нового времени в Страсбургском университете, Люсьен Февр заявит: “Une histoire qui sert est une histoire servie”<sup>48</sup>. По словам позднейшего историка, “развитие [исторической науки] между Первой и Второй мировыми войнами шло в направлении, которое провозгласил в своей инаугурационной речи Люсьен Февр. [Повсюду] торжествовали профессиональная этика неангажированности, политика аполитизма и отречение от любых мирских страстей – теперь, когда отечество уже вне опасности”<sup>49</sup>. Профессиональной этике неангажированности соответствовал и у Февра, и у Блока совершенно определенный стиль мышления: главными его чертами были непредвзятость и отказ от бинарных классификаций. Идеалом и для Февра, и для Блока является “ум всегда бодрствующий, всегда действующий, неспособный замыкаться в готовых формулах, неспособный оставаться в плену у собственных пристрастий, у собственных предрасудков – зато способный каждую минуту непринужденно адаптироваться к новым и изменяющимся ситуациям”<sup>50</sup>. По отношению к устойчивым бинарным оппозициям этот стиль мышления будет, например, проявляться у Февра в “челночном курсировании от одного полюса к другому”<sup>51</sup>, а у Блока – в подчеркнутом стремлении отбрасывать стоящие на пути историка антиномические дилеммы как неадекватные рассматриваемому предмету. В “Апологии истории” Блок последовательно, одну за другой, отмечает следующие антитезы: между дюркгеймианцами и Ланглуа–Сеньобосом (с. 12–13); между наукой и искусством (с. 18); между замыканием в прошлом и замыканием в современности (с. 24–25); между ориентацией на специалистов и ориентацией на широкую публику (с. 50–52), между сходством подтверждающим и сходством опровергающим (с. 66)<sup>52</sup>. Ощущение устарелости статических бинарных оппозиций связывалось в сознании Февра и Блока с изменением “умственной атмосферы времени”, вызванным революционными достижениями точных наук<sup>53</sup>.

9. Итак, пассаж об эрудитах и порядочных людях отражает общую для Блока и Февра волю к преодолению бинарных классификаций. Он отражает и стремление Блока прочно легитимировать историческую науку в глазах общества – стремление, связывающее

воедино амьенскую речь 1914 г. и “Апологию истории”. Он отражает и постоянное нежелание Блока мириться с претензиями правых радикалов на монопольное владение частью духовного наследия французской нации<sup>54</sup>. Но, кроме того, он отражает и многолетнее напряжение в отношениях между Блоком и Февром. Взаимное недовольство, обострявшееся по разным поводам, очень редко выражалось публично, но оно многократно выплескивалось на страницы частной переписки Февра и Блока – переписки как друг с другом, так и с третьими лицами<sup>55</sup>.

На базовое согласие в программных и методологических вопросах, существовавшее между Блоком и Февром, с самого начала наплаивалась разница характеров, профессиональных траекторий и связей, научных интересов и предпочтений. О различиях в интеллектуальной генеалогии Февра и Блока наглядное (хотя и условное) представление дают две таблицы. Первая – составленное самим Люсьеном Февром “генеалогическое древо”, озаглавленное “Мои авторы, мои отцы и мои спутники”. Вторая – недавно составленная Петером Шётлером по подобию таблицы Февра таблица интеллектуальных связей Марка Блока<sup>56</sup>. Из 36 имен и названий, фигурирующих в “генеалогическом древе” Блока, лишь 14 имен и названий встречается также в “генеалогии” Февра. Среди всех обнаруживающихся расхождений главными для нас являются следующие: Фюстель и Дюркгейм присутствуют у Блока, но отсутствуют у Февра, а Мишле присутствует у Февра в выделенной, центральной позиции, тогда как у Блока он фигурирует в одном ряду с тремя другими историками XVIII–XIX вв.

Выбор между Фюстелем и Мишле был диагностически значимым. Еще с конца XIX в. в сознании французских историков Фюстель и Мишле образовывали антитегическую пару: научная сухость Фюстеля противопоставлялась лирической взволнованности Мишле. За этим внешним стилистическим расхождением стояла противоположность темпераментов, политических убеждений и ценностных систем: фигура Мишле воплощала собой романтический прогрессизм, фигура Фюстеля – классицистический консерватизм. Именно эта ценностная антитеза являлась решающей для “Action française”: исходя из мировоззренческого критерия, Моррас и его сторонники поклонялись Фюстелю и ненавидели Мишле. Но для Февра и Блока стилистический контраст между Фюстелем и Мишле выражал, судя по всему, не политические, а внутрипрофессиональные смыслы. Речь шла, во-первых, о выборе определенной исследовательской проблематики, а во-вторых – о выборе между свободой и несвободой проявления авторского начала в историческом исследовании. В этой статье мы затронем лишь второй из двух названных аспектов.

Первое же пересечение путей Блока и Февра произошло под знаком выбора между Фюстелем и Мишле. В 1914 г. Блок напечатал в “Revue de synthèse historique” рецензию на книгу Февра “История Франш-Конте”. Подчеркнув такие несомненные достоинства книги, как точность и научная добросовестность, Блок тем не менее высказал в изящной форме свою неполную удовлетворенность авторским стилем Февра: “Кажется, г-н Февр является более прилежным читателем Мишле, чем Фюстеля де Куланжа”. Блок не скрыл, что предпочел бы увидеть книгу, написанную “более спокойным, более строгим стилем” (“un style plus calme, plus châtié”)<sup>57</sup>. Это стилистическое расхождение сохранится и после Первой мировой войны, когда Блок и Февр станут друзьями и соратниками. Оба будут стремиться разомкнуть историческую науку навстречу жизни, но один будет стараться сделать эту науку более безлично-строгой, а другой – более лично-окрашенной.

В начале 1920-х годов Февр приобщает Блока к своему плану создания журнала; они вырабатывают совместную позицию по этому вопросу. Одним из принципиальных пунктов их программы является отношение будущего журнала к эрудитскому знанию. Когда они излагают суть своего проекта другим ученым, они делают это в почти одинаковых терминах.

Сравним две цитаты.

7 февраля 1922 г. Февр пишет Анри Пиренну: «Мы не хотим делать чисто эрудитский сухой журнал, предназначенный любителям росписи по карточкам, – мы хотим сделать хорошо информирующий журнал, который можно читать и который дает информацию для размышления не только узко понимаемым “специалистам” по “экономической” истории, но и всем историкам – и, шире, всем интересующимся интеллектуальной жизнью, как бы они ни прозывались – социологами, философами, правоведами или экономистами»<sup>58</sup>.

18 января 1929 г. Блок пишет Марселю Моссу: «Мы не хотим делать всего лишь мелкий эрудитский – в пошлом смысле слова – журнальчик; разумеется, мы хотим сделать его серьезным, исключаящим всякий журнализм, но при этом мы хотим, чтобы он охватывал очень широкое поле, все прошлое (включая сюда первобытные народы) и все настоящее, причем сами слова “экономическая” и “социальная” должны пониматься широко»<sup>59</sup>.

Февр первоначально хотел сфокусировать журнал на проблемах *экономической* истории; для Блока же было важно включить в титульный круг интересов журнала историю *социальную*<sup>60</sup>. В остальном, казалось бы, их установочки тождественны. И все же можно заметить некоторые малозначительные, на первый взгляд, нюансы. Блок характеризует отвергаемую ими обоими эрудицию отвлеченно: “эрудиция в пошлом смысле слова”. Эта формула подразумевает раз-

личение между “плохой” и “хорошей” эрудицией. Февр же отвергает эрудицию безо всяких ограничительных оговорок. При этом он дает конкретную и наглядную характеристику: он вводит образ “любителей росписи по карточкам”. Эта безоговорочность и эта персонификация свидетельствуют, как нам кажется, о большей эмоциональной вовлеченности Февра в конфликт с эрудитами, о более сильном отторжении объекта. Образ любителя карточек будет неоднократно всплывать у Февра в уничижительном контексте. В 1935 г., в рецензии, озаглавленной “Знание или исследование?”, Февр пишет: “Я не собираюсь выискивать в этой книге мелкие неточности. Как хорошо известно и в этом журнале, и в других местах, подобный подход не в моем вкусе. Опорожнить картотечный ящик в подстрочные примечания – эта ярмарочная забава никогда меня не прельщала”<sup>61</sup>. В 1946 г. в манифесте “Лицом к ветру” он вспоминает франковского Фульгенция Тапира<sup>62</sup>. Наконец, в 1956 г. он будет противопоставлять накопителям карточек фигуру самого Марка Блока<sup>63</sup>.

И еще одна деталь в письме Февра Пиренну заслуживает отдельного внимания: Февр хочет сделать такой журнал, который “можно читать”. Эта установка на “читабельность”, как мы увидим, принципиальна для Февра. Блок же не говорит о “читабельности” ни слова – зато он подчеркивает, что их журнал должен исключать “всякий журнализм”.

За четыре месяца до того, как Блок отправил Моссу свое письмо, приглашавшее Мосса сотрудничать с “Анналами”, Февр отправил письмо аналогичного содержания своему блестящему бывшему однокурснику, выдающемуся экономисту и политическому деятелю Альберу Тома. Тома был председателем созданного по Версальскому договору Международного бюро труда (будущей Международной организации труда). Он быстро откликнулся на письмо Февра. 21 сентября 1928 г. в ответном благодарственном письме Февр пишет Альберу Тома: «Я сохраняю надежду, что наши “Анналы” приобретут некоторую известность. Я всегда буду бороться за то, чтобы они были *читабельны* и чтобы они не донимали *порядочных людей* сообщениями обо всех доселе неведомых предшественниках меркантилизма, которые еще будут обнаружены к вящей радости соискателей агрегации по правоведению»<sup>64</sup>.

Итак, требование “читабельности” и отказ ориентироваться на “эрудитов” открыто увязывается здесь Февром с ориентацией на “порядочных людей”.

Через год Февр пишет Альберу Тома еще более любопытное письмо. Послав своему другу первые три номера нового журнала, он обращается к нему с просьбой: «Выскажи мне все плохое, что ты думаешь об “Анналах”». И продолжает: «Сказать тут можно многое – я это знаю. Это еще не тот живой журнал, о котором я мечтаю.



Мой со-директор – в высшей степени историк и в высшей степени эрудит. Я предоставил ему свободу действий, – может быть, несколько чрезмерную свободу. Я приезжал в Париж именно для того, чтобы найти возможности сделать журнал гораздо более “актуальным” и живым»<sup>65</sup>.

Иными словами, по мнению Февра, начиная с первых же номеров Блок тянет “Анналы” в сторону специальных вопросов и отпугивает от журнала читательскую аудиторию “порядочных людей”. Более того: Февр аттестует самого Блока как “в высшей степени эрудита”. Вся суть этой характеристики именно в том, что она *может* прочитываться как хвалебная, но *должна* прочитываться как неодобрительная.

Мы не знаем, насколько откровенно выразил Февр самому Блоку в 1929 г. то недовольство, которым он поделился с Альбером Тома. Но восемь лет спустя он высказывает Блоку те же самые претензии в достаточно прямых выражениях. В мае 1938 г. он пишет Блоку о накопившейся неудовлетворенности – и подчеркивает, что не все проблемы в их взаимоотношениях могут быть списаны на разницу темпераментов. «Дело здесь не только в психологии. В основе своей, как историк Вы больший эрудит, чем я. Я имею в виду, что Вы более чувствительны к некоторым техническим качествам статьи или работы, а также к важности добавления неких новых фактов. Вероятно, это проистекает попросту из того обстоятельства (замечательна здесь эта ссылка на обстоятельства, призванная как бы “смягчить тяжесть обвинений”! – С.К.), что Вы начинали как медиевист. Между тем, очевидно, что в “Анналах” возрастает доля эрудитских статей с ближним радиусом действия (Вы понимаете, что под “статьями” я имею в виду всю совокупность материалов, которые Вы печатаете, включая сюда и рецензии)»<sup>66</sup>.

На упреки, содержащиеся в этом и в последующем письмах Февра, Блок ответил Февру в своем письме от 22 июня 1938 г. “Не обзывайте меня презренным эрудитом, равно как и пошлым конформистом”, – пишет он. – “Я полагаю, что я – *honnête érudit*, как и Вы. Я стараюсь быть чем-то еще, оставаясь в основе своей все тем же *honnête érudit*. И я всегда буду преследовать с равной силой (...) и праздную эрудицию, которая есть глупость, и псевдо-озарения псевдо-идеями, которые суть галлюцинации (или же лень)”<sup>67</sup>.

“*Honnête érudit*”... Как это перевести? Это, очевидно, и “честный эрудит”, и “добросовестный эрудит”, но и нечто большее. Это эрудит, сохраняющий способность быть “*honnête homme* в старом смысле слова”, т.е. быть человеком хотя бы отчасти универсальным. Здесь стоит вспомнить еще один пассаж из “Апологии истории” – воспоминание Блока о прогулке с Анри Пиренном по Стокгольму: «Однажды я сопровождал в Стокгольм Анри Пиренна. Едва мы при-

были в город, он сказал: “Что мы посмотрим в первую очередь? Здесь, кажется, выстроено новое здание ратуши. Начнем с него”. Затем, как бы предупреждая мое удивление, добавил: “Будь я антикваром, я смотрел бы только старину. Но я историк. Поэтому я люблю жизнь”. Способность к восприятию живого – поистине главное качество историка. Пусть не вводит нас в заблуждение некоторая холодность стиля – этой способностью (т.е. способностью к восприятию живого. – С.К.) отличались самые великие среди нас: Фюстель, Мэтланд, каждый на свой лад (эти были более строгими), не менее, чем Мишле. (...) Но эрудит, которому неинтересно смотреть вокруг себя на людей, на вещи и события, сможет, вероятно, заслужить, чтобы его, пользуясь словом Пиренна, назвали полезным антикваром. От звания историка ему лучше отказаться»<sup>68</sup>.

Пиренн был абсолютным образцом историка и для Февра, и для Блока. Образцом и в профессиональном, и в человеческом отношении: Пиренн был знаменит своей общительностью, своим даром собеседника – короче, своей открытостью миру<sup>69</sup>. “Эрудит, открытый миру” – возможно, такая формула точнее всего передает тот смысл, который Блок вложил в свое выражение “un honnête érudit”. Два понятия, которые в дискуссиях конца XIX – начала XX в., как мы видели, были нередко противопоставлены, оказываются сведены Блоком воедино. И хотя в другом месте Блок признавал, что “универсальность Пиренна – это не тот образец, который можно с чистой совестью предложить для подражания кому угодно”<sup>70</sup>, для него самого и для Февра этот образец был реально существующим и актуальным. Выражение “un honnête érudit” сопрягало друг с другом признаки, редко сочетающиеся, но не взаимоисключающие. Оно не было для Блока оксюмороном.

Таким образом, Блок, в отличие от Февра, неоднократно подчеркивает различие между двумя разновидностями эрудиции. Первая разновидность – эрудиция, сосредоточенная на себе самой: это “праздная эрудиция”, “эрудиция в пошлом смысле слова”, ее носитель – “презренный эрудит”, он же “антиквар” (впрочем, Блок особо оговаривает право антикварных разысканий на существование: они могут быть сочтены “полезными”). Вторая разновидность – эрудиция, подчиненная интересу к окружающей жизни: ее носитель – “honnête érudit”, он же “историк”.

Очень важна в ответе Блока Февру короткая фраза: “Tout comme vous” – “Как и Вы”. Это отнюдь не просто дань вежливости, не стремление уйти от неудобной ситуации самовосхваления. Смысл этой фразы – не “Вы ничуть не хуже меня” и даже не “Вы ничуть не лучше меня”. Смысл здесь другой: “Я ничуть не хуже Вас”. Блок фактически говорит Февру: “Мы разделяем с вами общую для нас обоих шкалу ценностей, и по этой шкале я ни в чем вам не уступаю”. Для

понимания того, что именно осталось недосказанным в ответе Блока Февру, много дает все тот же пассаж о Пиренне из “Апологии истории”, процитированный нами выше. Блок там призывает различать два качества, которые слишком часто воспринимаются как взаимосвязанные: закрытость от окружающей жизни и “холодность стиля”. И тут возникает антитеза, посредством которой Блок еще в 1912 г. описывал свое расхождение с Февром: антитеза “Фюстель – Мишле”. Говоря: “Фюстель ничуть не больший антиквар, чем Мишле”, Блок тем самым подразумевает *pro domo sua*: “А я ничуть не больший антиквар, чем Февр”.

Для Февра “читабельность”, “обращенность к порядочным людям”, да и вообще “проблематизирующая история” ассоциировались не в последнюю очередь с открытым звучанием авторского голоса в историческом исследовании. Безличный тон категорически не устраивал Февра. Блок же был сторонником стилистики, которую он сам именуется “строгой” (“*châtiée*”), “аскетичной” (“*austère*”), “холодной” (“*froide*”), – той стилистики, которая была более свойственна ему самому. Но, по мнению Блока, этот “холодный” стиль сам по себе несколько не отдалял историка от “порядочных людей”, несколько не превращал автора в “презренного эрудита”.

22 июня 1939 г. – ровно через год после ответа Блока на упреки Февра – ответственный секретарь созданного Анри Берром Международного центра синтеза Андре Толедано послал Блоку на визирование предварительные варианты двух рекламных аннотаций (длинной и короткой) к книге Блока “Феодальное общество”, которая вот-вот должна была выйти в основанной и редактировавшейся Берром книжной серии “Эволюция человечества”. Длинная аннотация, состоявшая в варианте Толедано из пяти абзацев, давала общую характеристику книги и сжатое резюме ее содержания. Блок внес в текст длинной аннотации целый ряд изменений и, в частности, вписал перед заключительной, ударной фразой еще два абзаца. Эти два абзаца (в тексте Блока – четвертый и пятый) интересны тем, что являются собой законченную автохарактеристику Блока как историка. Они гласят: “Культивируя в науке абсолютную честность, он (Блок. – С.К.) не боится указывать по ходу рассуждений на пробелы в наших знаниях. Историк в полном смысле слова, он соединяет в себе эрудита с социологом и психологом. Имея большой опыт в применении сравнительного метода, он постоянно сопоставляет эволюцию разных стран и регионов, чтобы сопоставлениями высветить специфику каждого из этих эволюционных путей.

В высшей степени надежные научные знания он сумел изложить ясным, чеканным и строгим в своей полновесности языком”<sup>71</sup>.

В предварительном варианте аннотации о языке исследования не говорилось ни слова. Для Блока оказалось принципиально важным

публично охарактеризовать свой авторский язык и вынести эту характеристику в отдельный абзац. Абзац этот, состоящий из одной фразы, представляет собой, если угодно, микроэпологию того авторского стиля, который отстаивался Блоком в скрытой полемике с Февром. Все ранее упоминавшиеся признаки этого стиля получили здесь подчеркнуто-положительную коннотацию: “строгость” обернулась “строгой полновесностью”, “аскетичность” – “чеканностью”, “холодность” – “ясностью”. В целом же данная Блоком характеристика этого стиля недвусмысленно отсылает к ценностям французской классической традиции – той самой традиции, которая изобрела понятие “порядочного человека”. Стилистическое расхождение Февра с Блоком предстает у Блока не как расхождение “историка” с “презренным эрудитом”, а как расхождение романтика с классиком.

В контексте скрытой полемики Блока с Февром рассуждение о “порядочных людях” и “эрудитах” из третьей главы “Апологии истории” оказывается и декларативным подтверждением изначальной системы установок, единой для обоих историков, и финальным жестом несогласия с попытками Февра обвинить Блока в “грехе эрудитства”.

10. В заключение еще раз бросим взгляд на ситуацию “с высоты птичьего полета”.

Вспомним фразу из процитированного выше письма Блока Февру: “⟨...⟩ я всегда буду преследовать с равной силой ⟨...⟩ и праздную эрудицию, которая есть глупость, и псевдо-озарения псевдо-идеями, которые суть галлюцинации (или же лень)”.

Эта фраза прямо предвосхищает концептуальную конструкцию, которую Блок будет строить в комментируемом нами пассаже из третьей главы “Апологии истории”. Позиция, с которой Блок будет отождествлять себя в “Апологии истории”, равно будет противостоять и “праздной эрудиции” (или, как пишет Блок в “Апологии истории”, “праздному педантизму”), и легкодоступной догматике “мнимой истории”, примерами которой в “Апологии истории” выступят Моррас, Бенвиль и Плеханов. Моррас и Бенвиль, как известно, были рупорами “Action française”. Таким образом, именно “Action française” (наряду с вульгарным марксизмом) будет репрезентировать в тексте “Апологии истории” “псевдо-озарения псевдо-идеями”.

Любопытным образом эта трехчленная конструкция, намеченная Блоком в письме Февру и развитая в “Апологии истории”, в точности воспроизводит систему ценностей, декларировавшуюся Моррасом и его сторонниками. Клер-Франсуа Бонпер-Эвек описала эту систему ценностей так: “Между сырой эрудицией и тенденциозно-мифологическими построениями есть место для строгой и рациональной истории; именно такая история и является идеалом для

“Action française”. Верный путь для исторической науки, согласно “Action française”, был указан Фюстелем де Куланжем<sup>72</sup>.

Мы уже могли убедиться ранее, что существуют многочисленные параллели между ценностными установками Блока и Февра, с одной стороны, и требованиями, которые предъявлялись к исторической науке авторами из правого лагеря, – с другой. Но здесь перед нами уже не схождение отдельных оценок или лозунгов; здесь перед нами – структурный параллелизм. Как истолковать его? Как несущественную случайность? Или как идейное родство?

На “поразительные схождения” между позицией “Action française” по отношению к Ланглуа и Сеньобосу и позицией “школы Анналов” по отношению к Сеньобосу указывал в 1983 г. Жан Капо де Киссак (о праворадикальных симпатиях которого говорилось выше)<sup>73</sup>. Он проявил, однако, в своей статье большую осторожность, воздержавшись от каких-либо выводов и предоставив читателю самому судить о причине этих “поразительных схождений”.

Сегодня мы вряд ли можем удовлетвориться такой недосказанностью. Соотношение позиции “Action française” с позицией “Анналов” по вопросам развития исторической науки истолковывается, на наш взгляд, довольно просто. Это соотношение “вызов – ответ”. В борьбе “Action française” с позитивистской историографией проявились, как нам кажется, родовые свойства праворадикальных идеологий: чуткость и неконструктивность. Способность раньше и острее других ставить реальные, но болезненные или “неудобные” вопросы – и неспособность предложить практическое решение этих вопросов, продуктивное в долгосрочной перспективе<sup>74</sup>. Это же мы наблюдаем и в случае, рассмотренном выше. Праворадикальные критики смогли точно увидеть слабые места позитивизма, отчасти даже смогли провозгласить верное направление выхода из кризиса (“путь синтеза”, “путь Фюстеля де Куланжа”), но предложенный рецепт был чрезмерно общим и остался благим пожеланием: на практике правые радикалы не смогли выработать ничего плодотворного взамен. Плодотворные выходы из наметившегося тупика были найдены не врагами современности, а ее союзниками: наследниками самих позитивистов. В сфере исторической науки такими наследниками были Блок и Февр. Школа “Анналов” стала ответом на вопросы, первоначально сформулированные в ходе борьбы правого лагеря с “новой Сорбонной”.

<sup>1</sup> Bloch M. Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien / Ed. critique préparée par E. Bloch, préface de J. Le Goff. P., 1993. Текст этого издания воспроизведен и в новейшем собрании сочинений Марка Блока: Bloch M. L'Histoire, la Guerre, la Résistance / Ed. établie par A. Becker et E. Bloch. P., 2006 (Collection “Quarto”). В дальнейшем ссылки на французский текст “Апологии истории” приводятся по этому последнему изданию.

- <sup>2</sup> *Noiriel G.* Savoir, mémoire, pouvoir: contribution à une réflexion “pragmatiste” sur l’histoire // *Noiriel G.* Sur la crise de l’histoire [2<sup>me</sup> éd.]. P., 2005. P. 219–220.
- <sup>3</sup> *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. 2-е изд. / Пер. Е.М. Лысенко, статья и примеч. А.Я. Гуревича. М., 1986. С. 51. В оригинале: “Surtout, le besoin critique n’a pas encore réussi à conquérir pleinement cette opinion des honnêtes gens (au sens ancien du terme) dont l’assentiment, nécessaire sans doute à l’hygiène morale de toute science, est plus particulièrement indispensable à la nôtre. Ayant les hommes pour objet d’étude, comment, si les hommes manquent à nous comprendre, n’aurions-nous pas le sentiment de n’accomplir qu’à demi notre mission?” (*Bloch M.* L’Histoire... P. 910).
- <sup>4</sup> О понятии “honnête homme” см. старую, но до сих пор не вполне утратившую свое значение обширную сводку материала: *Magendie M.* La politesse mondaine et les théories de l’honnêteté en France au XVII<sup>e</sup> siècle, de 1600 à 1660: In 2 vol. P., 1925, а также ряд работ последнего тридцатилетия, из которых упомянем важнейшие: *Gordon D.* Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670–1789. Princeton, 1994; *Montandon A.* Modèles de comportement social // Pour une histoire des traités de savoir-vivre en Europe. Clermont-Ferrand, 1995. P. 401–455; *Bury E.* Littérature et politesse: L’invention de l’honnête homme (1580–1750). P., 1996.
- <sup>5</sup> *Dumoulin O.* Marc Bloch. P., 2000. P. 290.
- <sup>6</sup> *Bloch M.* Critique historique et critique du témoignage // *Bloch M.* L’Histoire... P. 100.
- <sup>7</sup> *Capot de Quissac J.* L’Action Française à l’assaut de la Sorbonne historique // Au berceau des “Annales” / Sous la dir. de Ch.-O. Carbonell et G. Livet. Toulouse, 1983. P. 139–191; *Lepenies W.* Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft. München, 1985; *Bompaire-Evesque C.-F.* Un débat sur l’Université au temps de la Troisième République: La lutte contre la Nouvelle Sorbonne. P., 1988; *Sapiro G.* Défense et illustration de “l’honnête homme”: Les hommes de lettres contre la sociologie // Actes de la recherche en sciences sociales. 2004. N 153. P. 11–27.
- <sup>8</sup> См.: *Daeninckx D.* La réhabilitation des nazi-onalistes bretons de 1943 à la fac de Toulouse // [www.amnistia.net/news/enquetes/membret/membret.htm](http://www.amnistia.net/news/enquetes/membret/membret.htm); *Eussner G.* Die Zukunft des Front National: Nachfolge- und Dynastieprobleme im Hause Le Pen // [www.eussner.net/artikel\\_2005-09-08\\_11-33-00.html](http://www.eussner.net/artikel_2005-09-08_11-33-00.html), Fussnote 12.
- <sup>9</sup> *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 46 (пер. А.Б. Гофмана, курсив наш). В оригинале: “Nous avons passé le temps où l’homme parfait nous paraissait être celui qui, sachant s’intéresser à tout sans s’attacher exclusivement à rien, capable de tout goûter et de tout comprendre, trouvait moyen de réunir et de condenser en lui ce qu’il y avait de plus exquis dans la civilisation. Aujourd’hui, cette *culture générale*, tant vantée jadis, ne nous fait plus l’effet que d’une discipline molle et relâchée. (...) *L’honnête homme d’autrefois* n’est plus pour nous qu’un dilettante, et nous refusons au dilettantisme toute valeur morale; nous voyons bien plutôt la perfection dans l’homme compétent qui cherche, non à être complet, mais à produire, qui a une tâche délimitée et qui s’y consacre, qui fait son service, trace son sillon” (*Durkheim E.* De la division du travail social. P., 1991. P. 4–5. Курсив наш).
- <sup>10</sup> *Дюркгейм Э.* Указ. соч. С. 299. Пер. А.Б. Гофмана, с изменением. В оригинале: “Que l’on compare (...) l’honnête homme du XVII<sup>e</sup> siècle avec son esprit ouvert et peu garni, et le savant moderne, armé de toutes les pratiques, de toutes les connaissances nécessaires à la science qu’il cultive (...); et l’on jugera de l’importance et de la variété des combinaisons qui se sont peu à peu superposées au fonds primitif” (*Durkheim E.* Op. cit. P. 308).

- <sup>11</sup> *Lavisse E.* Souvenirs d'une éducation manquée // *L' éducation de la démocratie.* P., 1903. P. 23–24. В оригинале: «L' idéal des éducateurs du XVII<sup>e</sup> siècle était simple et pouvait l'être. (...) A l' homme de ce temps-là suffisaient les “humanités”, comme on les entendait, c'est-à-dire l' étude esthétique et morale des grands écrivains, ayant pour fin de former l' “honnête homme”, ce qui signifiait ou à peu près, l' homme comme il faut».
- <sup>12</sup> *Brunetière F.* Éducation et Instruction. P., 1895. P. 47–49 (примеч.), 47–53 (основной текст). Перевод наш. Курсив автора. В оригинале: «[Примеч. [1]]: C'est ici la part de nos érudits dans la désorganisation de l' instruction publique. Au lieu de “l' honnête homme” que l' ancienne éducation se proposait de former; à qui ses maîtres s' efforçaient de donner “des clartés de tout”; qui ne mettait point d' “enseigne”; et qui, grâce à cette espèce d' universalité même, ne se trouvait inégal à aucune des situations où les hasards de la vie les plaçaient, les érudits se sont donné pour objet de former de prétendus “spécialistes”, qui n' en sont point, parce que l' on ne saurait être un spécialiste à vingt ans ni même à vingt-cinq, mais qui portent des oeillères et d' ailleurs, pour s' être imposé de ne regarder que droit devant eux, n' en voient ni plus loin, ni même, si je l' ose dire, plus droit. C' est que, je ne sais comment, ils ont confondu les idées générales avec les idées communes ou les idées banales, lesquelles en diffèrent autant, selon le mot de Pascal, que le chien, constellation céleste, diffère du chien, animal aboyant.

Mais s' ils voulaient savoir ce que c' est qu' une idée générale, ce n' est pas à un professeur de rhétorique ou à un philosophe de profession que je les renverrais, c' est à un savant, c' est à Claude Bernard et à son “Introduction à la Médecine expérimentale”, un livre que je ne me repens pas d' avoir comparé au “Discours de la Méthode” et qui, dans le secret des laboratoires, n' a certainement pas exercé moins d' influence que l' opusculе de Descartes sur la direction de la pensée de son temps.

On connaît le mot du grand physiologiste à l' un de ses élèves qui lui soumettait une consciencieuse et savante monographie de je ne sais quel animal. “Voilà qui va bien, lui disait-il, et ce travail vous fait le plus grand honneur! Mais, je vous prie, qu' en resterait-il si par hasard l' animal que vous y avez étudié n' existait pas?” Je voudrais qu' on inscrivît la devise au fronton de nos établissements d' instruction secondaire. (...) [Конец примеч. 1]. [Основной текст:] Ils les confondent avec les idées vagues ou banales; et ils ne voient pas que tous, tant que nous sommes, c' est par les idées générales que nous sortons de nous-mêmes (...) C' est grâce à elles que nos idées particulières, – celles que nous tenons de notre hérédité, celles que nous tirons de notre expérience, – réussissent à s' ordonner, et comme à s' organiser en une vivante conception de notre temps, de l' homme et du monde. (...) C' est par elles enfin que nous communiquons les uns avec les autres, et en ce sens il faut convenir qu' elles sont le lien de la société. Nos idées particulières nous divisent; nos idées générales nous rapprochent et nous réunissent. (...) nos idées générales, c' est ce qu' il y a de vraiment humain en nous, et, par conséquent, c' est en nous ce qu' il y a de vraiment social”.

- <sup>13</sup> См. об этом новейшую биографию Дюркгейма: *Fournier M.* Emile Durkheim (1858–1917). P., 2007. P. 184–189, 192–195.
- <sup>14</sup> *Fouillée A.* Les études classiques et la démocratie. P., 1898.
- <sup>15</sup> Выдающийся литературный критик первой половины XX в. Альбер Тибоде называл этот скандал “увертурой (в музыкальном смысле) к делу Дрейфуса”. См.: *Thibaudet A.* Pour l' histoire du Parti intellectuel // *Thibaudet A.* Réflexions sur la politique, P., 2007. P. 499.
- <sup>16</sup> В целом о жизни и об идейной позиции Брюнетьера см. богатую материалом книгу Антуана Компаньона: *Compagnon A.* Connaissez-vous Brunetière? Enquête

sur un antireyfusard et ses amis. P., 1997. О статье “После суда” и о полемике Дюркгейма с Брюнетьером см.: *Fournier M.* Op. cit. P. 375–379.

- <sup>17</sup> *Lasserre P. [et Marans R. de.]*. La doctrine officielle de l'Université: Critique du Haut Enseignement de l'Etat. Défense et théorie des humanités classiques. P., 1912. P. 29–31. Перевод наш. В оригинале: «On a honte de relever dans la bouche du directeur de l'École normale supérieure de tels abus du langage. (...) l'honnête homme du XVII<sup>e</sup> siècle, il en fait “l'homme comme il faut”, un type tout superficiel et purement mondain dans son agrément. Et il lance cette définition comme si elle répondait à une des évidences ou des banalités de l'histoire. (...) Mais un professeur de Sorbonne ne s'inclinera-t-il pas devant des textes, même notoires et à la portée de chacun? Le type de l'honnête homme a été fréquemment défini par les écrivains du temps, et tous, Pascal, Molière, La Bruyère notamment, lui ont prêté des traits où le sérieux, la vigueur et la dignité se mêlent à la grâce, à la liberté et à l'aisance, mais de telle manière que ces deux ordres de qualités contiennent comme la garantie l'un de l'autre: la véritable étendue de l'esprit et la véritable possession du savoir se distinguant nécessairement du pédantisme par une certaine grâce, tout comme la grâce naturelle se distingue de l'affectation par un certain sérieux”.
- <sup>18</sup> См. об этом: *Fournier M.* Op. cit. P. 719–757 (chap. 22, “Le Régent de la Sorbonne”). Выражение “регент Сорбонны” принадлежит Массису и Тарду: *Agathon. L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne.* P., 1911. P. 98.
- <sup>19</sup> *Lasserre P. [et Marans R. de.]*. Op. cit. P. 190. В оригинале: “C'est ainsi qu'ayant discrédité sans aucune peine, bien qu'à grand renfort d'abstractions, ce qui était tout discrédité déjà: le dilettantisme de l'amateur, il identifie par un mécanisme de jeux de mots le dilettantisme et la culture générale (qui en est au fond le contraire). Sa dialectique verbale enveloppe celle-ci dans la condamnation de celui-là. (...) Or, la culture générale était par essence une culture commune, le fruit d'une discipline commune imposée aux esprits. Ce qui se doit dire d'elle ne devra-t-il pas dès lors se dire plus généralement de toute formation ou éducation ayant pour objet de nourrir les membres d'une société d'un certain fonds de principes, affections, croyances et sentiments communs?”
- <sup>20</sup> *Ibid.* P. 477–478. В оригинале: “Elle [la Sobonne] a identifié culture générale et dilettantisme, ces deux contraires, et prétendu envelopper l'une dans le juste discrédit de l'autre. Elle n'a plus admis, non seulement comme but des travaux intellectuels, mais comme moyen d'enseignement et instrument pédagogique, que l'accumulation brute et aveugle des matériaux. La position philosophique, historique et critique de la Sorbonne réformée se définit d'un mot. C'est l'abdication systématique de l'intelligence”.
- <sup>21</sup> *Ibid.* P. 489. В оригинале: “la prépondérance de l'élément juif et surtout de l'élément protestant dans la haute Université”, “un scandale moral”, «un gros fait essentiellement lié à l'entreprise menée au nom de la “démocratie” contre la culture intellectuelle».
- <sup>22</sup> *Agathon.* Op. cit. P. 70. Курсив авторов. В оригинале: “ Au vrai, c'est à l'idéal classique que s'en prennent nos réformateurs: ils ne visent à rien de moins qu'à le remplacer par un modèle intellectuel nouveau. Et c'est précisément ce qui fait la gravité de ce débat et pourquoi il convenait d'y intéresser le grand public. (...) L'idéal qu'on nous impose, c'est la *spécialisation*, obligatoire dès le collège, poursuivie à la Faculté”.
- <sup>23</sup> *Ibid.* P. 79. В оригинале: “Les sciences n'avancent que par les idées nouvelles et par la puissance créatrice ou originale de la pensée”. Массис и Тард цитируют 5-й параграф 3-й главы 3-й части “Введения в экспериментальную медицину”.
- <sup>24</sup> *Ibid.* P. 160–161. В оригинале: “Quant à parler de dilettantisme, c'est là un simple procédé de polémique. Le dilettantisme est une maladie de la volonté, une impuissance pratique à se fixer (...) Confondre le dilettantisme avec la culture classique, cette discipline de l'effort, c'est vraiment commettre un contre-sens grossier”.



- <sup>25</sup> Ласер щепетильно оговорил авторство Маранса в трех справках, помещенных в начале книги, в ее конце и непосредственно перед разделом “История”. По своей специальности Рене де Маранс был историком права, он принадлежал к левому, синдикалистскому крылу “Action française”; о Марансе см., например: *Mazgaj P. The Action Française and Revolutionary Syndicalism. Chapel Hill, 1979. P. 31–33* и по указателю.
- <sup>26</sup> *Lasserre P. [et Marans R. de.] Op. cit. P. 335–336.* В оригинале: “On donnerait une idée assez juste de la nouvelle conception de l’Histoire, en disant qu’elle repose essentiellement sur une confusion de l’érudition et de l’histoire. Oeuvre d’hommes qui n’ont point les grandes qualités qui font l’historien, qui n’ont point, non plus, la modestie et la sévère dignité de l’érudit mais qui veulent être à la fois l’un et l’autre sans distinguer ni, à plus forte raison hiérarchiser ce qui revient à l’un et à l’autre, elle aboutit à la ruine de la véritable érudition comme de la véritable histoire (<...>”.
- <sup>27</sup> См.: *Momigliano A. Ancient History and the Antiquarian // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1950. Vol. 13. P. 285–315; Idem. The Rise of Antiquarian Research // Momigliano A. The Classical Foundations of Modern Historiography. Berkeley; Los Angeles, 1990. P. 54–79.* Ср. также характеристику отношений между историей и эрудицией в учебнике Ланглуа–Сеньобоса: *Ланглуа Ш.-В., Сеньобос Ш. Введение в изучение истории. 2-е изд. М., 2004. С. 120–142.*
- <sup>28</sup> *Lasserre P. [et Marans R. de.] Op. cit. P. 474.* Курсив наш. В оригинале: “Les barbares de la Sorbonne (Faculté des Lettres) ont été à plusieurs reprises resumées sous ces termes: de l’érudition sans pensée. Nous nous sommes gardé de dire comme d’autres: excès ou abus de l’érudition”.
- <sup>29</sup> *Agathon. Op. cit. P. 17.* В оригинале: “(<...> l’abus de l’érudition, des commentaires, des gloses et des spécialités porte déjà ses fruits”.
- <sup>30</sup> Более подробный сопоставительный анализ мировоззрения сторонников “Action française”, с одной стороны, и Массиса–Тарда, с другой, см. в: *Vompaire-Evesque C.-F. Op. cit. P. 113–115, 122–134.*
- <sup>31</sup> *Ibid. P. 14–15.* В оригинале: “(<...> la Sorbonne (<...>) a pour rôle de former des professeurs, des éducateurs de jeunesse et non des érudits”.
- <sup>32</sup> *Ibid. P. 16–17.*
- <sup>33</sup> *Ibid. P. 38.* В оригинале: “Toute recherche commence par une collection des fiches et c’est au nombre de vos fiches que l’on vous apprécie à la Sorbonne”.
- <sup>34</sup> *Ibid. P. 56.* Курсив авторов. В оригинале: «Ces ouvrages “de science” ont pour moindre défaut d’être dénués de toute *composition*. Selon l’heureuse expression d’un professeur de l’enseignement secondaire, le candidat se contente “de vider sa boîte de fiches dans son livre”».
- <sup>35</sup> *Ibid. P. 78.* В оригинале: “L’originalité, l’imagination, l’invention sont méprisées. Seule la fiche vaut, parce qu’impersonnelle, dénuée, à la lettre, de l’intelligence”.
- <sup>36</sup> *Ibid. P. 150–151; цитата – на с. 151.* В оригинале: “S’installer à la Bibliothèque, barbouiller d’encre de petits bouts de papier, aligner des fiches, quelle tâche aisée, doucement somnolente, et qu’on pourrait presque accomplir en pensant à autre chose!”
- <sup>37</sup> *Ibid. P. 38.*
- <sup>38</sup> *Péguy C. Brunetière // Péguy C. Oeuvres en prose complètes. P., 1988. T. 2. P. 639.* В оригинале: “Ils sont infiniment heureux, ils sont infiniment supérieurs. Pendant que nous autres faibles hommes, pauvres êtres nous nous perdons, que nous nous embrouillons dans nos interminables explorations, dans nos géodésies laborieuses, le sociologue, lui, il suffit qu’il ait dans des vieilles boîtes à cigares des paquets énormes de fiches pour que dans ses mains maigres il tienne le secret de l’humanité toute”. Прообразом этого безымянного социолога служил для Пеги племянник, ученик и духовный

наследник Дюркгейма Марсель Мосс; Пеги дал Моссу прозвище “картотечный ящик” (“boîte-à-fiches”). См. справку Р. Бюрака в: *Péguy C. Oeuvres en prose complètes*. P., 1987. Т. 1. P. 1904. Об отношении Пеги к Моссу см. также красноречивый пассаж в: *Péguy C. Victor-Marie, comte Hugo [1910] // Péguy C. Oeuvres en prose complètes*. P., 1992. Т. 3. P. 169–171.

Примечательно, что и отсылка к творчеству Франса, и отсылка к творчеству Пеги возникают на страницах блоковского “Введения” к “Апологии истории”: *Bloch M. L' Histoire...* P. 859, 861; *Блок М.* Указ. соч. С. 13–14. Если Массис и Тард усматривали олицетворение современной им гуманитарной науки в образе Фульгенция Тапира, то Блок усматривает символ исторической науки того же периода (конец XIX – начало XX в.) в образе другого франковского героя – Сильвестра Боннара. Образ Фульгенция Тапира – чисто сатирический, образ Боннара – сентиментально-юмористический, однако оба персонажа включены у Франса в один и тот же конфликт между книжной ученостью и жизнью. Что касается ссылки на Пеги, то Блок (не указывая источника) цитирует одну фразу из “Таинства любви Жанны д’Арк”, за которой стоит вынятый посвященным ближайший контекст поэмы Пеги, связанный с идеей сопротивления военному насилию; совершенно верное общее направление для интерпретации этой цитаты задано в примечании А.Я. Гуревича, который указывает, что “творчество Пеги пользовалось широкой популярностью во Франции в годы второй мировой войны” (*Блок М.* Указ. соч. С. 233). Дело, однако, осложняется тем, что к творчеству Пеги апеллировали как сторонники Спротивления, так и идеологи вишистского режима. В целом тема “Блок и Пеги” заслуживает отдельного рассмотрения. Важные подступы к этой теме см. в кн.: *Raulff U. Ein Historiker im 20. Jahrhundert: Marc Bloch.* Frankfurt a/M., 1995. P. 412–414 и по указателю на имя Péguy. Что же касается цитированного нами текста Пеги, то он был впервые опубликован в 1953 г. и Блок скорее всего не мог его знать; однако инвективы против столпов современной гуманитарной науки, и прежде всего против Шарля-Виктора Ланглуа, проходят через многие тексты Пеги 1900–1910-х годов.

<sup>39</sup> *Блок М.* Указ. соч. С. 105; *Bloch M. L' Histoire...* P. 977.

<sup>40</sup> См., например, обоснование такого дихотомического взгляда на историю французских интеллектуалов в статье: *Шарль К.* Французские интеллектуалы от дела Дрейфуса до наших дней: память и история // Шарль К. Интеллектуалы во Франции. М., 2005. С. 291–321.

<sup>41</sup> См. в этой связи: *Bourgeade G. Charles Péguy et l'Action Française // Charles Péguy, l'écrivain et le politique*. P., 2004. P. 251–280.

<sup>42</sup> Сжатую характеристику этой дискуссии см. в кн.: *Delacroix C., Dosse F., Garcia P. Les courants historiques en France. XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècle: [4<sup>me</sup>] ed. revue et augmentée*. P., 2007. P. 189–196.

<sup>43</sup> Общую характеристику идейной и методологической позиции Фюстеля, а также очерк истории рецепции наследия Фюстеля см. в: *Hartog F. Le XIX<sup>e</sup> siècle et l'histoire: Le cas Fustel de Coulanges*. P., 1988. P. 97–215. О позиции “Action Française” по отношению к Фюстелю см.: *Wilson S. Fustel de Coulanges and the Action Française // Journal of the History of Ideas*. 1973. Vol. 34, N 1. P. 123–134; *Capot de Quissac J.* Op. cit. P. 140–157. Позиция Блока в борьбе за наследие Фюстеля будет изложена на торжественном заседании по случаю 100-летия со дня рождения Фюстеля в 1930 г.: *Bloch M. Fustel de Coulanges, historien des origines françaises // Bloch M. L' Histoire...* P. 385–392. Прямыми учениками Фюстеля были отец Марка Блока Гюстав Блок и научный руководитель Марка Бло-

- ка Кристиан Пфистер. Учеником Фюстеля был также Эмиль Дюркгейм: он посвятил памяти Фюстеля свою латинскую диссертацию о Монтеस्कье. О влиянии Фюстеля на Дюркгейма см. ценные замечания Момigliано: *Momigliano A. The Ancient City of Fustel de Coulanges* [1970] // *Momigliano A. Studies on Modern Scholarship*. Berkeley; Los Angeles; L., 1994. P. 174–176.
- 44 О понятиях “опция” и “опциональный анализ” см. выступление автора этих строк на круглом столе “Культурные коды, социальные стратегии и литературные сценарии”: НЛО. 2006. № 82. С. 117–118.
- 45 В 1907–1909 гг. Февр регулярно печатает страстные публицистические тексты в социалистическом еженедельнике области Франш-Конте; см.: *Dosse F. L’histoire en miettes: Des “Annales” à la “nouvelle histoire”*. [3<sup>me</sup> ed.]. P., 2005. P. 54–55.
- 46 Об Анри Берре см. содержательный сборник статей: *Henri Berr et la culture française du XX<sup>e</sup> siècle*. P., 1997.
- 47 Генетическую связь между “Журналом исторического синтеза” и “Анналами” подчеркивал Люсьен Февр. Сегодняшний исследователь дает более комплексную характеристику: по оценке Бертрана Мюллера, “Анналы” были плодом “невероятного скрещения” двух моделей: с одной стороны, “Журнала исторического синтеза”, а с другой – дюркгеймовского “Социологического ежегодника” (*Müller B. Lucien Febvre et Henri Berr: de la synthèse à l’histoire-problème* // *Henri Berr... P. 58*).
- 48 В буквальном переводе: “История, которая служит, есть история-крепостная девка”. См.: *Febvre L. L’histoire dans le monde en ruines* // *Revue de synthèse historique*. 1920. Vol. XXX, N 88. P. 4.
- 49 *Dumoulin O. Le rôle social de l’historien: De la chaire au prétoire*. P., 2003. P. 223–224.
- 50 *Febvre L. Op. cit.* P. 5.
- 51 “Le style de pensée, chez Lucien Febvre, c’est d’aller et venir d’un pôle à l’autre. Cette démarche pourrait être encore illustrée par une foule d’exemples” (*Mann H.-D. Lucien Febvre: La pensée vivante d’un historien* / Préf. de F. Braudel. P., 1971. P. 32).
- 52 Страницы указаны по русскому изданию (см. примеч. 3).
- 53 См.: *Блок М. Указ. соч.* С. 13. Из многочисленных высказываний Февра, посвященных воздействию точных наук на гуманитарные, сошлемся хотя бы на длинное рассуждение в лекции “Как жить историей” (*Февр Л. Бои за историю*. М., 1991. С. 32–35).
- 54 Ср. знаменитую фразу из книги Блока “Странное поражение”: “Существует две категории французов, которые никогда не поймут историю Франции: те, чье сердце не бьется учащенно при чтении воспоминаний о реймских миропомзаниях, – и те, кого оставляют равнодушным рассказы о праздновании Дня федерации” (*Bloch M. L’Histoire... P. 646*, перевод наш; ср. рус. пер. в кн.: *Блок М. Странное поражение*. М., 1999. С. 179). Далее Блок осуждает режим III Республики за неспособность возродить в нации мощные коллективные переживания и делает вывод: “Мы уступили Гитлеру прерогативу воскрешения древних гимнов”. Ср. также выразившееся в речи 1930 г. стремление Блока вырвать наследие Фюстеля из рук “Action française” (см. ссылку в примеч. 42).
- 55 Отношения между Февром и Блоком – чрезвычайно многоаспектная и сложная тема, неоднократно обсуждавшаяся историками в последние годы. Мы не ставим себе задачей дать сейчас – пусть даже суммарно – общий обзор взаимоотношений Февра и Блока. Такой обзор дан в работах: *Burguière A. L’École des “Annales”: Une histoire intellectuelle*. P., 2006. P. 53–69; *Dumoulin O. Marc Bloch*. P. 88–108; *Müller B. Lucien Febvre, lecteur et critique*. P., 2003 (см. всю книгу в целом, но особенно с. 413–419). В этой статье мы сосредоточимся лишь на

одном конкретном мотиве их взаимоотношений, отвлекаясь от характеристики тех или иных обстоятельств, в которых этот мотив заявляет о себе.

- <sup>56</sup> Таблицу Февра см. в кн.: *Dosse F.* Op. cit. P. 43. Таблицу Шётлера см. в кн.: *Bloch M.* *Apologie der Geschichtswissenschaft oder Der Beruf des Historikers* / Hrsg. von P. Schöttler. Stuttgart, 2002. P. 262. Обе таблицы воспроизведены en regard в кн.: *Delacroix C., Dosse F., Garcia P.* Op. cit. P. 262–263.
- <sup>57</sup> *Revue de synthèse historique.* 1914. T. 28. P. 354–356. Указ. по: *Müller B.* *Lucien Febvre, lecteur et critique.* P., 2003. P. 414. В оригинале: “M. Febvre semble avoir pratiqué plus assidûment Michelet que Fustel de Coulanges”.
- <sup>58</sup> *Lyon B., Lyon M.* *The birth of Annales history: The letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921–1935).* Bruxelles, 1991. P. 25 (Letter N 8). В оригинале: «Nous ne voulons pas d’une Revue d’érudition pure et sèche, d’une nomenclature à l’usage des faiseurs de fiches en série – nous voulons une Revue bien informée, qui puisse se lire, et qui apporte son contingent d’informations non pas seulement aux “specialistes”, au sens étroit du mot, de l’histoire “économique” – mais à tous les historiens, et, plus généralement, à tous ceux qui s’intéressent à la vie intellectuelle, qu’ils se baptisent sociologues, philosophes, légistes ou économistes».
- <sup>59</sup> Цит. по: *Fournier M.* *Marcel Mauss.* P., 1994. P. 641. В оригинале: «Nous ne voulons pas que d’une petite revue d’érudition, au sens mesquin du mot; nous la voulons sérieuse, cela va de soi, exclusive de tout journalisme, mais avec un champ très large, tout le passé (primitifs compris) et tout le présent, et les mots “économiques et sociaux” eux-mêmes compris sans étroitesse».
- <sup>60</sup> См.: *Dosse F.* Op. cit. P. 42–43.
- <sup>61</sup> Цит. по: *Müller B.* Op. cit. P. 137.
- <sup>62</sup> См.: *Февр Л.* Лицом к ветру // Февр Л. Указ. соч. С. 46.
- <sup>63</sup> “Он был великим историком не потому, что накопил большое количество выписок и написал кое-какие научные исследования, а потому, что всегда вносил в свою работу ощущение жизни, которым не пренебрегает ни один подлинный историк” (цит. по: *Гуревич А.Я.* Уроки Люсьена Февра // Февр Л. Указ. соч. С. 504).
- <sup>64</sup> “Problèmes contemporains” et “hommes d’action” à l’origine des Annales: Une correspondance entre Lucien Febvre et Albert Thomas / Publication, préface et notes par B. Müller // *Vingtième siècle.* 1992. N 35. P. 86. Курсив наш. В оригинале: «Ce n’est pas d’ailleurs que je désespère de voir nos “Annales” prendre un certain rayonnement. Je lutterai toujours pour faire qu’elles soient lisibles, et qu’elles ne rasant pas les honnêtes gens avec tous les précurseurs ignorés du mercantilisme qui restent encore à découvrir, pour la satisfaction des candidats à l’agrégation de droit».
- <sup>65</sup> *Ibid.* P. 88. Письмо от 8 октября 1929 г. В оригинале: «(...) dis-moi tout le mal que tu penses des “Annales”. Il y a beaucoup à en dire – je le sais. Ce n’est pas encore la revue vivante, dont je rêve. Mon co-directeur est très historien, et très érudit. Je l’ai laissé aller, un peu trop peut-être. Je suis venu à Paris précisément pour étudier les moyens de rendre la revue beaucoup plus “actuelle” et vivante».
- <sup>66</sup> *Bloch M., Febvre L.* *Correspondance* / Ed. établie, présentée et annotée par B. Müller. P., 2003. Vol. 3. P. 15–16 (lettre CDI). Письмо Февра Блоку от 10 или 11 мая 1938 г. В оригинале: «Mais cette psychologie n’est pas tout. Fondamentalement, vous êtes en tant qu’historien plus “érudit” que moi. Je veux dire plus sensible à certaines qualités techniques dans un article, dans un mémoire – et à l’importance de certains apports de fait. Cela vient sans doute, tout simplement, de ce que votre activité première fut celle d’un médiéviste. Or il est certain que, dans les “Annales”, la part des articles d’érudition à court rayon (quand je dis articles, vous pensez bien que je parle de tout l’ensemble de ce que vous publiez, comptes rendus compris) devient plus forte proportionnellement».

<sup>67</sup> Ibid. P. 29 (lettre CDVI). В оригинале: “Ne me traitez pas de vil érudit, pas plus que de plat conformiste. Je suis, je pense, un honnête érudit. Tout comme vous. Je m’efforce d’être autre chose, tout en restant cela, à la base. Et je pourchasserai toujours, avec la même vigueur, tant que le Destin m’en laissera un peu, et l’érudition oiseuse, qui est bêtise, et la pseudo-illumination de pseudo-idées, qui est hallucination (ou paresse)”.

Чуть выше в том же абзаце, говоря о желании Февра сделать “Анналы” “журналом идей”, Блок соглашался на это (“Je veux bien”), но иронизировал над противопоставлением “идей” и “фактов”: “доброму старому гуманитарно-практику, каким я стараюсь быть, такое противопоставление, признаться, кажется слегка схоластичным” (“pour le brave homme de praticien des sciences humaines que je m’efforce d’être, l’opposition, je l’avoue, me semble un peu scholastique”).

<sup>68</sup> Блок М. Указ. соч. С. 27–28 (перевод Е.М. Лысенко цитируется здесь мною с изменениями); Bloch M. L’histoire... P. 879–880. В оригинале: «(...) j’accompagnais, à Stockholm, Henri Pirenne. A peine arrivés, il me dit: “Qu’allons-nous voir d’abord? Il paraît qu’il y a un hôtel de ville tout neuf. Commençons par lui”. Puis, comme s’il voulait prévenir un étonnement, il ajouta: “Si j’étais antiquaire, je n’aurais d’yeux que pour les vieilles choses. Mais je suis un historien. C’est pourquoi j’aime la vie”. Cette faculté d’appréhension du vivant, voilà bien, en effet, la qualité maîtresse de l’historien. Ne nous laissons pas tromper par certaine *froidueur* de style, les plus grands parmi nous l’ont tous possédée: Fustel ou Maitland à leur façon, qui était plus austère, non moins que Michelet. (...) Mais l’érudit qui n’a le goût de regarder autour de lui ni les hommes, ni les choses, ni les événements, il méritera peut-être, comme disait Pirenne, le nom d’un *utile antiquaire*. Il fera sagement de renoncer à celui d’historien» (курсивом выделены места, перевод которых был мной изменен по сравнению с переводом Е.М. Лысенко).

<sup>69</sup> Описание личности Пиренна см. в кн.: Lyon B. Henri Pirenne: A Biographical and Intellectual Study. Ghent, 1974. P. 402–414.

<sup>70</sup> Bloch M. Henri Pirenne, historien de la Belgique [1932] // Bloch M. Histoire et historiens. P., 1995. P. 249. Здесь Блок именует Пиренна “интегральным историком”: “S’il fallait, à tout prix, définir, je dirais simplement que M. Pirenne est un historien intégral. Sans doute, j’entends bien que cette universalité n’est pas un modèle qu’il soit permis, en conscience, de proposer à tout le monde”.

<sup>71</sup> Bloch M. Écrire “La Société féodale”: Lettres à Henri Berr, 1924–1943 / Correspondance établie et présentée par J. Pluet-Despatin, préface de B. Geremek. P., 1992. P. 125 (предварительный вариант текста, составленный А. Толедано, – на с. 124). В оригинале: “Savant d’une scrupuleuse probité, il ne craint pas de signaler, chemin faisant, les lacunes de notre savoir. Historien au sens plein du mot, le sociologue et le psychologue rejoignent en lui l’érudit. Rompu à l’exercice de la méthode comparée, il rapproche constamment, pour les illuminer l’une par l’autre, les diverses évolutions, nationales ou régionales.

Au service d’une science très sûre, il a su mettre une langue claire, bien frappée et d’une sobre plénitude”.

<sup>72</sup> Bompain-Evesque C.-F. Op. cit. P. 128.

<sup>73</sup> Capot de Quissac J. Op. cit. P. 173. Ср. также: Gérard A. A l’origine du combat des “Annales”: positivisme historique et système universitaire // Au berceau des “Annales”. P. 79.

<sup>74</sup> Ср. аналогичный подход к правым идеологиям, сформулированный в статье Карло Гинзбурга: Гинзбург К. Германская мифология и нацизм: об одной старой книге Жоржа Дюмезиля // Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы. М., 2004. С. 242.

# ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ДЕБАТЫ

---

*В настоящем разделе публикуется статья известного британского ученого Питера Бёрка, посвященная анализу нового течения в исторической мысли, получившего название “перформативный поворот”, и комментарий Е.Е. Савицкого. Редакция приглашает читателей принять участие в дальнейшем обсуждении этой проблематики.*

*Питер Бёрк*

## “ПЕРФОРМАТИВНЫЙ ПОВОРОТ” В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ<sup>1</sup>

В последние десятилетия во многих дисциплинах – в антропологии, социологии, политологии, психологии, истории искусств, литературоведении и фольклористике – все больше исследователей занимаются представлением (performance)\*. В настоящей статье я хотел бы рассмотреть следующий вопрос: в каком смысле эти занятия позволяют нам увидеть прошлое в новом свете? Та часть статьи, где я пытаюсь дать ответ, делится на три части. Первая часть посвящена тому, что можно было бы назвать теорией представления, вторая – отношению историков к этой теории, а третья – будущему, открывающимся возможностям – и проблемам.

### I

Понятие о жизни как театре и мире как сцене, на которой все мы играем свои роли, восходит, по крайней мере, к Древней Греции, где театр, конечно, был частью повседневной жизни. Потом, в конце XVI столетия, оно возродилось в Европе вместе с распространением театров как специальных зрелищных зданий. За последние примерно шестьдесят лет это понятие пережило еще одно возрождение, на сей раз в трудах специалистов по теории социума и культуры, особенно – четырех англоязычных авторов.

Первым, в хронологическом отношении, следует назвать критика Кеннета Бёрка, который в своей “Грамматике мотивов” (1945)

---

\* Слово “представление” (performance) здесь и далее в тексте метафорически используется в “театральном” смысле – как спектакль или исполнение некоей роли в спектакле (*примеч. переводчика*).

исследовал действие так, как это делали классические риторика, т.е. по пяти параметрам, которые он назвал “драматургической пентадой”: что делается, кто делает, как, где и зачем. Несколько лет спустя социальный антрополог Виктор Тёрнер (чья мать, кстати, была актрисой) ввел понятие “социальной драмы”, чтобы анализировать циклы кризисов в коллективной жизни того африканского сообщества, в котором он проводил свои полевые исследования. В его модели драмы выделялись четыре фазы: нарушение порядка, кризис, восстановительное действие и реинтеграция<sup>2</sup>.

Недолгое время спустя после выхода книги Тёрнера о социальной драме социолог Ирвинг Гофман в своем исследовании драматургии повседневной жизни проанализировал явление, которое он назвал “управление впечатлением”, а также разницу между “фронтальными” и “тыловыми регионами”<sup>3</sup>. И, наконец, еще один антрополог, Клиффорд Гирц, регулярно использовал драматургические метафоры в своих работах о Бали, начиная с его знаменитой интерпретации петушиного боя и вплоть до описания явления, которое он назвал “театральным государством”, т.е. государства, где не великолепие служит интересам власти, а наоборот<sup>4</sup>.

Удивление или даже беспокойство, которые вызвали эти новые идеи, обеспечили им огромную привлекательность в глазах ученых. Вышеназванные четыре имени упоминаются чаще всего, но были и другие пионеры “перформативного поворота”. Исследование французского антрополога Мишеля Лериса о драматических аспектах культов, связанных с одержимостью, вышло в 1958 г. Тогда же, в 1950-х годах, философ Джон Остин анализировал “перформативные высказывания”<sup>5</sup>. Советский семиотик Юрий Лотман говорил о жизни как театре в двух своих важных статьях, впервые изданных в 1970-х годах, где повседневное поведение русского дворянства XVIII в. описывалось как “ритуализованное разыгрывание европейской жизни” и утверждалось, что в Европе рубежа XVIII–XIX вв. “театр вторгся в жизнь и активно перестраивал бытовое поведение”<sup>6</sup>.

К началу 1970-х годов американские фольклористы Роджер Д. Эбрахамс и Ричард Боман, антропологи Джеймс Фернандес, Делл Хаймс и Стэнли Тэмбайа, а также политолог Мюррей Эделман использовали понятие представления в своих подходах к изучению ритуала, рассказа, сплетен и других аспектов повседневной жизни. Хаймс в то время даже писал о “прорыве в сферу представления”<sup>7</sup>. А лингвист Анна Вежицкая анализировала явление, которое она назвала психологическими “сценариями” (позже – “культурными сценариями”), – “сценарии искренности”, “сценарии теплоты”, “сценарии спонтанности”<sup>8</sup>. В 80–90-х годах XX в. число исследований перформативности быстро множилось, и они стали распространяться на новые области, такие как политика или гендер<sup>9</sup>.

Конечно, ни науки о культуре, ни даже наука в целом не обладали монополией на использование драматургической метафоры. Деятели искусств, писатели и драматурги от Марселя Дюшана и Антуана Арто до Йозефа Бойса и Йоко Оно тоже мыслили подобными понятиями и пытались проломить стену между искусством и жизнью с другой стороны. Выражение “искусства перформанса” (впервые зафиксированное в 1971 г.) теперь уже прочно вошло в оборот<sup>10</sup>.

Эти понятия постепенно сделались привычными, стали считаться чем-то само собой разумеющимся. Все больше людей воспринимают жизнь как театр – в особенности благодаря тому, что мы ежедневно смотрим телевизор: это наш эквивалент регулярных посещений театра древними афинянами или лондонцами елизаветинских времен. Размышляя о таких разных событиях, как семейные ссоры и речи политических деятелей, мы часто ловим себя на том, что используем слова “роль”, “сценарий”, “репертуар” или “скрипт”<sup>11</sup>. Телевизионные драмы о повседневной жизни обычных людей особенно способствуют восприятию мира именно таким образом. Один житель египетской деревни, например, сказал антропологу Лиле Абу-Лугод: “Мы – сериал!”<sup>12</sup>

Теоретики, упомянутые выше, иногда применяли термин “представление”. Он, например, использован в названии одной из глав книги И. Гофмана “Представление себя другим”. Тем не менее, может быть, полезно будет использовать выражение “перформативный поворот” для обозначения чего-то более конкретного.

В новейших исследованиях в области антропологии, социологии и истории понятие “представления” или “перформативности” используется таким образом, что одновременно и ниспровергает, и продолжает ту традицию, о которой я только что сказал.

Когда прежде ученые уподобляли жизнь театру, они имели в виду, что спонтанные на первый взгляд действия следуют своего рода “сценарию” – правилам данной культуры или субкультуры. С другой стороны, более новые исследования дают понятию “представление” такие определения, которые отделяют его не от спонтанности, а от сценариев. Пьер Бурдьё ввел свое центральное понятие “хабитус” (принцип регулируемой импровизации) в начале 70-х, в качестве реакции на структуралистское понятие о культуре как системе правил: то понятие стало ему казаться недостаточно гибким<sup>13</sup>. Его работу отличает близость к тому, что мы привыкли считать особенностями постмодернистской науки, – акцент на гибкости, текучести и изобретательности, возможно, уместный для нашего века “текучей модерности”<sup>14</sup>.

В качестве свежего примера перформативного поворота в этом втором смысле можно назвать коллективный труд под названием “Социальное представление: Символическое действие, культурная



прагматика и ритуал”. Созданный усилиями группы социологов из США и Германии, этот том являет собой смелую попытку переориентировать общественные науки в этом направлении. Преследуя данную цель, авторы предлагают порой неприятно поражающие концепции, особенно когда говорят о событиях 11 сентября как о “террористическом представлении”<sup>15</sup>.

Однако проводить четкое различие между неподвижным и текущим, предписанным и импровизированным, отрепетированным и спонтанным, вероятно, бесполезно. Как и другие бинарные оппозиции, эти полезны в начале исследования, но в ходе дальнейшей работы нужно их отставить или смягчить. В данной статье я буду следовать за некоторыми недавними работами о ритуале, авторы которых отказываются рассматривать его в качестве отдельной категории действий. Как пишут Кэролайн Хамфри и Джеймс Лэйдлоу, «понятие “ритуал” не выделяет какой-то класс событий или институтов аналитически полезным образом». Вместо этого авторы этих исследований сосредотачивают свое внимание на процессе ритуализации<sup>16</sup>. Бинарная оппозиция заменена спектром действий, которые более или менее глубоко или плотно ритуализованы.

Подобным же образом я буду говорить о “полу-представлениях”, “полу-репетициях” и “полу-импровизации” как различных точках континуума между репетицией и спонтанностью, искусством и жизнью. Начиная изучать эту большую пограничную зону, я хотел бы обратиться в качестве примера к одному исследованию о народном рассказе, написанному уже почти полвека назад. Это книга Альберта Лорда “Сказитель”, изданная в 1960 г., но рассказывающая об исследовании, проведенном в 30-е годы, когда филолог-классик Милмэн Пэрри и его помощник Лорд отправились в Югославию с магнитофоном, чтобы, изучая выступления местных сказителей (“гусларов”), проверить теорию, согласно которой поэмы Гомера были изначально устными композициями<sup>17</sup>.

Как показали магнитофонные записи, гуслары не заучивали свои сказания наизусть. Они могли петь по многу часов подряд в кофейнях и на свадьбах, делая эпические песни длиннее или короче – соответственно случаю и реакции аудитории. Они были в состоянии делать это потому, что их представления не были чистой импровизацией. Певцы использовали своего рода “полуфабрикаты”. Пэрри и Лорд выделили два вида таких заготовок. На микроуровне это была формула, повторяющаяся строка или полстроки, например “Вино пил Кралевич Марко” (ср. у Гомера “винно-чермное море”). На макроуровне это была тема, повторяющийся эпизод – например, битва или отправка вести; такие темы встречаются не только у Гомера и югославских сказителей, но и в средневековых поэтических повествованиях – например, в “Антиохийской песни” – или в балладах XIX в.,

как, например, в венгерской песни о деяниях Лайоша Кошута в 1848 г.: “Kossuth Lajos azt üzente, elfogyott a regimentje” (“послание Кошута”). Благодаря этим элементам, которые можно было объединять или модифицировать, вставляя в новые повествования, у сказителя была возможность сделать “отдых в пути”, выиграть время, чтобы придумать, что петь дальше<sup>18</sup>. Подобно этому, позже, в 70-е, Бурдье описывал хабитус с помощью понятия “схемы”.

## II

Мир изменяется, и мы начинаем видеть прошлое под новыми, неизвестными прежде углами зрения. Может ли сегодняшний постмодернистский “перформативный поворот” пролить новый свет на культуру былых эпох? Профессиональная историческая наука – сравнительно консервативная дисциплина, или “культура”, особенно если говорить о культуре “просто” историков (занимающихся “общей” историей), в отличие от тех, которых можно было бы назвать “историками с дефисом”, т.е. историков-искусствоведов, историков-литературоведов, историков-театроведов и т.д. Это их “культурное отставание”, как называют его социологи, имеет определенные преимущества, не давая им, например, слишком далеко уходить вслед за каждой новой модой. Но оно имеет и свою цену, обуславливая замедленное усвоение перспективных новых подходов.

В данном случае я бы выдвинул предположение, что историки – в отличие, например, от фольклористов – еще не приняли достаточно всерьез такое явление, как представления, имеющие неполный скрипт либо вовсе не имеющие его. На сегодняшний день идеи упомянутой вначале четверки – Бёрка, Тёрнера, Гофмана и Гирца – уже восприняты и применяются в историческом анализе, но последующий “перформативный поворот” в строгом смысле этого слова прошел практически незамеченным, несмотря на использование слова “представление”.

Празднества, спектакли и другие сильно ритуализованные действия привлекли к себе большой интерес историков. В 70-е годы XX в., например, Мона Озуф и Мишель Вовель писали о праздниках Великой Французской революции<sup>19</sup>. В 80-е вышли два известных сборника статей, посвященных темам “Обряды власти” и “Ритуалы королевской власти”. В других исследованиях анализировались ритуалы республик – например, ренессансных Флоренции и Венеции или современных Франции и США<sup>20</sup>. В 90-е годы этот подход был применен и к имперским ритуалам в России и Японии. Автор исследования о России Ричард Уортман подчеркивал “перформативный характер российской монархии”, описывая царский двор как театральную сцену. “Индивидуальные варианты представления”, разыгрывавшегося

тем или иным царем, описаны автором как “сценарии”: сценарий династии, сценарий просвещения, сценарий счастья, сценарий реформы и т.д. В XVIII в. акцент делался на сценарии завоевания, а в XIX в. Александр I и Николай I репрезентировались в более “народном” ключе, по сценариям кротости и сосредоточенности на внутренних делах государства<sup>21</sup>.

Одним из самых известных примеров представления монархии является двор Людовика XIV в Версале. Людовик иногда в буквальном смысле выходил на сцену: он танцевал в балетах, ставившихся при дворе. Но его главная роль заключалась в том, чтобы играть себя, точнее – короля Франции. Современники хорошо знали о перформативном элементе, присутствовавшем в деле “создания Людовика XIV”. Метафора театра в то время использовалась постоянно, как самим королем, так и герцогом де Сен-Симоном. Гофмановское различие между фронтальными и тыловыми регионами встречается как в произведениях Сен-Симона (который писал о *les derrières*), так и в архитектуре дворца, где был предусмотрен приватный “кабинет”, в котором король мог уединиться<sup>22</sup>. Имеется даже текст той эпохи, в котором описывается, как король весь подбирался и напускал на себя более официальный вид, когда проходил через дверь, отделявшую его приватную сферу от публичной<sup>23</sup>.

Многие празднества могут рассматриваться как “представления памяти”, оживляющие то, что теперь принято называть “культурной памятью”, – в том смысле, что они задают некоторый набор изображений и историй, оказывающий влияние на видение и понимание прошлого людьми. Мы можем выделить различные виды или жанры представления. На одном конце шкалы мы обнаруживаем исторические пьесы и оперы, т.е. представления жестко организованные, полностью основанные на сценариях и тщательно отрепетированные. На другом конце находятся вольно организованные, не основанные на сценариях и не отрепетированные попытки воспроизвести былые события, следуя былым моделям. Между этими краями спектра – мемориальные торжества, такие как, например, праздники в ознаменование годовщин 1492, 1776, 1789 гг. и т.д., или, например, празднование 14 июля во Франции, – другими словами, процессии, театрализованные представления или парады, которые маркируют соответствующий год или день и вызывают воспоминание об историческом событии. Это – ритуалы, которые “канонизируют” конкретные события, в том смысле, что они придают им качество святых или образцов, делая их “историческими” в обоих значениях этого слова<sup>24</sup>.

Применительно к подобным событиям историкам следует, конечно, еще раз задуматься о значении импровизации и полу-импровизации. Иначе говоря, они должны искать то, что шло не по плану,

т.е. не по “сценарию”, независимо от того, был ли этот скрипт записан в книге или существовал только в голове церемониймейстера, – такого, например, как Парис де Грассис при папском дворе в начале XVI в. Дневник де Грассиса красноречиво свидетельствует о его желании делать все по книге, равно как и о нетрадиционном поведении его сюзерена, папы Юлия II, который иногда отказывался преклонять колена или надевать свою столу, когда ритуал требовал этого<sup>25</sup>.

Перейдем теперь к менее ритуализованным случаям. Мишель де Серто исследовал драматургию одержимости дьяволом, а Мишель Фуко писал о казни как “театре террора”. Дуглас Хей писал о том, как организовывали повешения, устраивая все так, чтобы роковой момент точно совпал с кульминацией эмоционального напряжения толпы. Хей также анализировал драматические аспекты заседаний судов, действовавших по нормам общего права; позднее их же изучал Роберт Сент Джордж, использовавший понятие “представления в зале суда”. Можно было бы добавить, что некоторые судебные заседания – такие, например, как печально известные “показательные процессы” в коммунистическом мире в 30–50-е годы XX в., – были более перформативны, чем другие<sup>26</sup>. Уделяя больше внимания несоответствиям между сценарием и практикой, Томас Лакер критиковал и Фуко, и Хей за то, что они делали акцент на “судебной драматургии”, и за их “взгляд сверху”. Сам же он сосредоточил внимание на том, как толпа реагировала на казни и как “неожиданные повороты” порождали “театр, отличающийся намного меньшей жесткостью”<sup>27</sup>.

Далее, достаточно очевидно, что дипломатия была и остается своего рода представлением и что послы должны были учиться тому, как держаться на сцене<sup>28</sup>. В XVI–XVII столетиях об этом искусстве в самом деле писались трактаты, ориентировавшиеся на образцы наиболее известных руководств по поведению для придворных, особенно на “Придворного” Бальдассаре Кастильоне (1528). В Китае иностранные дипломаты были обязаны репетировать в Ведомстве церемоний *коутю* и другие ритуализованные действия, прежде чем быть допущенными на аудиенцию к императору<sup>29</sup>.

В этой области события тоже могли принимать нежелательный оборот – когда дипломатический протокол оказывался не в силах перебороть конфликт интересов двух государств. Так, например, в Лондоне 30 сентября 1661 г. произошло событие, которое в наши дни назвали бы дипломатическим “инцидентом”. Испанский и французский посланники заспорили, кому из них подобает первым въехать в своей карете в Уайтхолл. Каждый попытался занять в процессии место впереди другого, и в результате произошло дорожно-транспортное происшествие, за которым последовала стычка между слугами этих двух дипломатов. С практически полной уверенностью можно утверждать, что происшествие это не было случайным, а являлось

составной частью кампании, которую французское правительство вело с целью сделать Людовика XIV главным европейским монархом<sup>30</sup>.

В других случаях культурная дистанция между посланниками и теми правителями, к которым их посылали, обуславливала несовпадение ожиданий и пониманий ситуации, а тем самым – случайные и преднамеренные отступления от протокола. Один широко известный случай такого рода имел место при прибытии британского посольства в Китай в 1793 г., когда посол, лорд Макартни, отказался выполнить принятый ритуал *коутоу* и настаивал на том, чтобы вести себя перед императором так, как если бы тот был европейским монархом, т.е. стать перед ним на одно колено вместо того, чтобы коснуться пола лбом. В других случаях недоразумения, связанные с дипломатическим протоколом, могли играть и более серьезную роль, как в случае с американскими посланниками в Эдо в 1857 г. и японскими посланниками в Вашингтоне в 1860 г., когда обе группы дипломатов не знали, что ожидалось от них при формальных аудиенциях<sup>31</sup>.

Даже массовые беспорядки анализировались как представления, начиная с “ритуалов насилия” во Франции времен Религиозных войн и заканчивая судами Линча на американском Юге, которые были описаны как драма или “моральный сценарий”<sup>32</sup>. Именно по этой причине социологи и историки иногда говорят, что участники массовых насильственных действий следуют определенному “репертуару”<sup>33</sup>. Восстание во главе с рыбаком Мазаньелло в Неаполе в 1647 г. было исследовано как форма социальной драмы, прошедшей те самые четыре фазы, о которых писал Виктор Тёрнер, и закончившейся представлением реинтеграции, когда архиепископ изгнал беса из города, тем самым давая понять, что восстание было делом рук дьявола<sup>34</sup>.

Мы можем распространить перформативный подход и еще дальше в направлении обычного социального поведения. Мысль Ирвинга Гофмана о том, что повседневную жизнь можно рассмотреть как театр, была подхвачена множеством историков. Авторы новых биографий известных людей, от Христофора Колумба до Уильяма Батлера Йейтса, выделяли их методы самопредставления в гораздо большей мере, чем это наблюдалось в традиционных биографиях<sup>35</sup>. А социальные историки при помощи понятия “представление” анализировали поведение как доминирующих, так и подчиненных социальных групп. Лоуренс Стоун, например, объявил, что “тяжбы между супругами всегда были театральным представлением”, в ходе которого показывались “домашние драмы”<sup>36</sup>. На одном конце социального спектра почтение, демонстрировавшееся представителями зависимых классов (рабами, рабочими, слугами, крестьянами и т.д.) по отношению к вышестоящим, было изучено как исполнение роли,

порой ироническое<sup>37</sup>. На другом его конце высшие сословия, как утверждалось, занимались “представлением знатности”. Работа Юрия Лотмана была упомянута выше в контексте теории культуры, однако Лотман также выдвинул тезис, относящийся к истории: российские дворяне в XVIII столетии сделали актёрами в результате официальной политики вестернизации, которая заставляла их играть новые роли (или играть старые роли в новом стиле) и, соответственно, постоянно контролировать свое поведение. Подобным же образом исследование, посвященное филаделфийским купцам XVIII в., показало, что в своих письмах они использовали язык, который автор называет “идиомой театральности”<sup>38</sup>. Во Франции времен Людовика XIV герцог де Сен-Симон был не единственным автором, который предвосхитил Гофмана и рассматривал жизнь как театр. Шевалье де Мере, например, сообщал своим благородным читателям, что они могли бы поучиться у профессиональных актёров искусству самопредставления<sup>39</sup>.

Несколько историков писали о феномене, который теоретики называют “обретение идентичности путем переговоров” (negotiation of identity), – например, когда индивид пытается добиться того, чтобы его воспринимали как члена не той группы, к которой он принадлежит по происхождению, а другой (иными словами, пытается “сойти” за белого, за представителя среднего класса или за мужчину). Так, два голландских историка изучали случаи, когда в раннее Новое время женщины одевались мужчинами – зачастую для того, чтобы наняться в солдаты или в матросы военного флота. Некоторые из этих женщин проводили годы в армии или на флоте, прежде чем их разоблачали. Для того, чтобы добиться такого успеха, мало было переодеться: трансвестизм должен был сопровождаться полноценным представлением маскулинности<sup>40</sup>.

### III

Коллективные достижения последнего поколения социальных и культурных историков внушительны. Однако цель этой статьи состоит не в том, чтобы восхвалять их, а в том, чтобы подвергнуть их критическому разбору, пытаясь выявить возможности, которые были упущены или не были использованы настолько полно, насколько могли бы. Эта третья часть статьи направлена в будущее, она посвящена возможностям и проблемам перформативного подхода в строгом смысле этого термина.

Учитывая сказанное ранее о необходимости различать уровни представления, будет, наверное, полезно начать с того, что каждый человек распознает как представления, тщательно подготовленные и институционализированные, продвигаясь постепенно к простому,

повседневному и неформальному, проверяя концепцию представления, чтобы увидеть, до каких пределов она может быть полезной. Пограничная зона обширна, но территория спонтанного лежит за ее пределами.

Что касается подготовленных представлений, то нужен более активный диалог между простыми историками и их коллегами “с дефисом”. С позиции просто историка вопрос, который должен быть задан (вспомним “Сказителя”), касается важности полу-импровизации. Если говорить, например, о музыке, вопросы могут звучать так: насколько свободно исполнители могли добавлять украшения к мелодии? Была ли музыка, которую мы называем “классической”, ближе к джазу, чем мы обычно думаем? Если говорить о драме, то хорошо известно, что комедия дель арте была импровизированной или полу-импровизированной: сценарии сводились к краткому описанию сюжета, а представлению помогали стереотипные характеры, формульные речи и заготовленные действия (известные под названием “lazzi”)<sup>41</sup>. Было ли в драме, основанной на полном сценарии, место для импровизации, для ответов на реакции публики?

Перейдем к более неформальным действиям. Базарные площади итальянских городов в раннее Новое время традиционно были местом, где представляли свои песни *santastorie* (эпические певцы вроде югославских гусяров). На этих же площадях в основном совершались представления исцелений, совершавшихся шарлатанами (*ciarlatani*) в качестве увертюры или рекламы для продажи их снадобий. Далее, миссионерская деятельность и сопровождавшие ее проповеди в Италии времен Контрреформации теперь изучаются как примеры представления набожности. До какой степени эти представления были импровизированными?<sup>42</sup>

Деятельность ученых тоже можно изучать с этой точки зрения, как напоминают нам термины “лекционная аудитория” и “анатомический театр”. Термин “шарлатан” долго использовался академическими учеными в качестве синонима антинаучности, этим словом они клеймили работы своих коллег (особенно известен труд немецкого профессора Иоганна Менке, изданный в 1715 г. под заглавием “*De charlataneria eruditorum*”). Однако исследование Марио Биаджолли, посвященное представлению знания Галилео Галилеем в тосканском суде, остается едва ли не единственным примером использования такого подхода<sup>43</sup>.

Если обратить взор от работы профессионалов к работе любителей, то очевидным примером представления является карнавал в Европе раннего Нового времени – празднество, в ходе которого множество людей из различных социальных групп не только наряжались королями, нищими и т.д., но и играли эти роли на публике. Данный аспект карнавала не получил такого внимания исследователей,

какого он заслуживает<sup>44</sup>. Шаривари – обряд, известный повсюду в Европе (под разнообразными названиями), – тоже был представлением, как его ни рассматривать – как форму развлечения или как акт народного правосудия<sup>45</sup>.

Что касается религиозной сферы, то некоторые исследователи – в особенности Виктор Тёрнер – изучали паломничества как представления набожности и даже как ритуалы инициации, хотя Тёрнер делает акцент на преобразующем эффекте опыта паломничества и таким образом подразумевает, что сами паломники были в равной мере и актерами, и зрителями<sup>46</sup>. Мученичество – еще один вид религиозного представления, хотя при нем проливается настоящая кровь и актеры не уходят со сцены<sup>47</sup>.

Понятие мученичества можно распространить на политическую сферу, от Томаса Мора до Яна Палаха, чье самоубийство в Праге в 1969 г. было представлением протеста против советского вторжения в его страну. Вообще, политическую деятельность в целом можно рассматривать как различные виды представления – демонстрацию, симуляцию, сокрытие. Театральное государство, как его описал Гириц, бывает не только на острове Бали. Однако до самого недавнего времени специалисты по политической истории (если они не занимались монаршими дворами, о чем было сказано выше, или дипломатией) противились перформативному повороту. Многие еще предстоит навестить.

Если самой близкой аналогией Бали в Европе раннего Нового времени была Папская область, то отдельные театральные элементы можно найти в политике повсюду. Дворы – не единственные сцены политического театра. Например, заседания парламентов и других собраний, включая речи, можно было бы изучать как представления. Замечания С. Шамы о “большом театре Генеральных штатов” 1789 г. не получили развития<sup>48</sup>. Что касается армий и войн, то перформативный подход полезно было бы распространить не только на парады, но и на хореографию маневров и даже битв.

Подходя ближе к повседневной жизни, скажем, что историю беседы можно было бы тоже изучать с перформативной точки зрения, выделяя различные типы разговора, более или менее стилизованные или более или менее отрететированные. Применительно к эпохе, которую часто называли Золотым веком светской беседы, т.е. к Франции, а особенно к Парижу, конца XVII – конца XVIII в., есть основания подозревать, что *bons mots*, как правило, заготавливались заранее, а не сочинялись на месте. Известно, что хозяйки делали предварительные заметки по тем предметам, которые позже собирались предложить в качестве темы для беседы в своем салоне<sup>49</sup>.

Подходя еще ближе к повседневной жизни, нельзя не упомянуть об этнографическом исследовании одной деревни на острове Крит,



предпринято М. Херцфельдом. Он описывает местную кофейню как сцену для ежедневного представления маскулинности при помощи ритуализованной агрессии. Карточная игра, например, есть форма соревнования. “Почти каждый ход, – пишет Херцфельд, – сопровождается агрессивными жестами; в частности, игроки ударяют костяшками пальцев по столу всякий раз, когда бросают карту... карточные игры обеспечивают символическое разрешение проблем, которые в другом месте могли бы стоить мужчинам их репутации и даже жизни”<sup>50</sup>. Действительно, игра всерьез. Подобным же образом другой антрополог, Робин Фокс, изучал ритуализацию ссор на Западе Ирландии: он отметил, что конфликтующим сторонам необходима публика, ссора проходит определенные фазы (в частности, снять пальто значит сделать значительный шаг к драке), сдерживание ссорящихся есть роль, закрепленная за их сторонниками. Вывод Фокса таков: ссора выглядит отрепетированным представлением, напоминающим балет<sup>51</sup>.

Можно было бы подумать, что историки не в состоянии провести такого рода антропологическую работу, поскольку у них нет для этого источников. Тем не менее оказалось возможным составить “насыщенное описание” азартной игры в Венеции раннего Нового времени<sup>52</sup>. Как я установил, работая в судебных архивах Рима, в Италии XVII в. ссоры часто являли собой представления. Они начинались с провокаций и ответов ритуализованного типа – например, с вопроса “Ты на что смотришь?”, на который следовал ответ “На что хочу, на то и смотрю”. Ссора постепенно разгоралась, пока не доходила до кульминационного момента, когда уже собиралась достаточно большая аудитория и – в некоторых случаях – когда главные герои были уверены, что окружающие разнимут их прежде, чем кому-то будет нанесен реальный урон. Как и у Фокса в Ирландии, насилие здесь подчинялось “правилам” (сегодня мы, возможно, предпочли бы термин “хабитус”). Однако, как и в случае других ритуализованных действий, события могли пойти незапланированным образом. Архивные документы о ссорах потому и существуют, что иногда кто-то оказывался убит или серьезно ранен<sup>53</sup>.

В заключение вернемся к центральному понятию представления: рассмотрим пользу, которую это понятие может принести, и связанные с ним издержки. Новый подход разрешил некоторые проблемы, помогая историкам уйти от детерминизма, но он же и породил собственные трудности. Пожалуй реакция, направленная против идеи социальных ограничений, была излишне большой, а центральное понятие этого подхода – “представление” – использовалось слишком широко<sup>54</sup>.

Что сегодня не рассматривается как представление? Если Галилео Галилей на суде разыгрывал роль, то как мы должны описывать то, что он делал в своем кабинете? Насколько полезно, раздвигая границы понятия, рассматривать архитектуру не только как декорацию или сцену, но и как представление? Насколько полезно называть письменный текст, изображение или здание представлением?<sup>55</sup> Такие описания имеют ту ценность, что они шокируют и будят мысль, и этим эффектом не следует пренебрегать, но действительно ли они полезны для работы в долгосрочной перспективе? Смысл категории зависит от существования ее противоположности, “не-представления”, даже если полезно говорить скорее о “бóльшей” или “меньшей” перформативности, чем о ее наличии или отсутствии.

Чтобы сохранить те выгоды, которые мы получим от использования этого понятия, не платя за них слишком высокую цену, можно предложить различать два смысла слова “представление”: более сильный и более слабый, или, возможно, (более) буквальный и (более) метафорический, – имея в виду различие между импровизацией и разыгрыванием сценария, а также традиционную разницу (теперь, правда, несколько стертую) между театром и “действительностью”. В каждом из этих случаев исследователи достигли во второй половине XX в. важных результатов. Во-первых, бытовое поведение стали рассматривать как своего рода театр или ритуал; с другой стороны, все более и более подчеркиваются неформальные и непредсказуемые аспекты театральных и ритуальных действий. Перед нами два противоположных направления мысли, и оба они подрывают простое различие между “искусством” и “жизнью”. Можем ли мы принять оба?

Еще одна проблема, которой нужно заняться, – это проблема различий между культурами (включая регионы и исторические периоды). Хаймс, например, различал культуры, в которых представление является “ярким и общераспространенным” явлением, и культуры, где оно проявляется “приглушенно и редко”. А другие исследователи противопоставляли высокий и низкий “уровни представления”<sup>56</sup>. Средиземноморский мир, например, часто описывали как “società dello spettacolo”, иногда – как “театральную культуру”, противопоставляя его “культурам искренности” в Северной Европе. Смысл противопоставления не в том, что жители Севера являются фактически более искренними, чем итальянцы (такой тезис никогда нельзя было бы проверить), а просто в том, что они более высоко ценят искренность<sup>57</sup>. Альтернативная схема могла бы быть такой: противопоставлять “теплые” представления Средиземноморского мира более “прохладному” стилю Северной Европы, включая известную британскую “жесткую верхнюю губу”.

Как бы то ни было, мы должны попробовать избежать примитивного противопоставления “театрального” “искреннему”<sup>58</sup>. В Великобритании XVIII в. и в колониальной Америке ораторы и актеры (особенно Дэвид Гаррик) отказывались от стереотипных драматических жестов в попытке казаться более естественными и непосредственными. Однако, утверждают исследователи, это движение “привело, как это ни парадоксально, к еще большей театрализации публичных выступлений, к новой социальной драматургии и к перформативному пониманию индивидуальности”. Мы возвратились к предположению, что то, что мы называем “искренностью”, можно рассматривать и анализировать как “сценарий”<sup>59</sup>.

Поэтому будет, возможно, более благоразумно сказать, что все мы разыгрываем представления, хотя различные способы представления – более или менее стилизованные, экспрессивные или зрелищные – ассоциируются с различными регионами, социальными группами и, не в последнюю очередь, историческими периодами. Даже общение в академической среде является – и, возможно, должно являться – своего рода представлением<sup>60</sup>.

<sup>1</sup> Эта статья опирается на две более ранние мои работы: *Burke P. Performing History: the Importance of Occasions // Rethinking History. 2005. Vol. 9. P. 35–52; Idem. Varieties of Performance in 17th-Century Italy // Performance and Performativity in Baroque Art / Ed. by M. Snickare (в печати), и вместе с тем представляет собой попытку развить эту тему дальше. Впервые данный текст был представлен в качестве доклада на конференции “Performance and Performers in the Eastern Mediterranean” в Университете Боязичи, Стамбул, в 2007 г. Я благодарю участников этой конференции за их замечания.*

<sup>2</sup> *Burke K. The Grammar of Motives. N.Y., 1945; Turner V. Schism and Continuity in an African Society. Oxford, 1957; Idem. The Anthropology of Performance. N.Y., 1988.*

<sup>3</sup> *Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life. N.Y., 1959* (рус. перевод: *Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000*). В русскоязычной литературе встречаются разные варианты транскрипции имени и фамилии этого социолога (Эрвинг, Ирвинг; Гофман, Гоффман). Во избежание недоразумений, в переводе данной статьи принят тот же вариант, который избрал переводчик упоминаемой книги А.Д. Ковалёв, – *примеч. переводчика*).

<sup>4</sup> *Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973* (рус. изд.: *Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. О.В. Барсуковой и др.; Авт. послесл. А.Л. Елфимов; Науч. ред. А.Л. Елфимов, А.В. Матешук. М., 2004*); *Idem. Negara: the Theatre State in Nineteenth-Century Bali. Princeton, 1980.*

<sup>5</sup> *Leiris M. La possession et ses aspects théâtraux. P., 1958; Austin J. How to Do Things With Words. Oxford, 1962* (издание лекций, читанных в 1955 г.).

<sup>6</sup> *Lotman Yu. The Theatre and Theatricality as Components of Early Nineteenth-Century Culture (1973) // The Semiotics of Russian Culture / Ed. by A. Shukman. Ann Arbor, 1984. P. 141–176, здесь цитируется р. 145* (рус. оригинал: *Лот-*

- ман Ю.М. Театр и театральность в строе культуры начала XIX века // *Semiotyka i struktura tekstu: Studia poświęcone VII międzynarodowemu kongresowi slawistów*. Warszawa; Wrocław, 1973. S. 337–355); *Idem*. The Poetics of Everyday Behaviour in Eighteenth-Century Russian Culture (1977) // *The Semiotics of Russian Cultural History* / Ed. by A.D. Nakhimovsky & A. Stone Nakhimovsky. Ithaca, 1985. P. 67–94, здесь р. 70 (рус. оригинал: *Лотман Ю.М. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // Ученые записки Тартуского государственного университета*. 1977. Вып. 411. С. 65–69. Цитаты даны здесь в обратном переводе с английского – *примеч. переводчика*).
- <sup>7</sup> *Abrahams R.D.* A Performance-Centred Approach to Gossip // *Man*. 1970. Vol. 5 (репринт в: *Idem*. *Man of Words*. Baltimore, 1983 и *Toward an Enactment-Centered Theory of Folklore* // *Frontiers of Folklore* / Ed. by W. Bascom. Boulder, 1977. P. 79–120); *Bauman R.D.* Verbal Art as Performance // *American Anthropologist*. 1975. Vol. 77. P. 290–306; *Fernandez J.W.* The Performance of Ritual Metaphors // *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetorics* / Ed. by J.D. Sapir, J.C. Crocker. Philadelphia, 1977. P. 100–131; *Hymes D.* Breakthrough into Performance // *Folklore: Performance and Communication* / Ed. by D. Ben-Amos, K.S. Goldstein. The Hague, 1975. P. 1–73; *Tambiah S.* A Performative Approach to Ritual // *Proceedings of the British Academy*. 1979. Vol. 65. P. 113–169; *Edelman M.* Politics as Symbolic Action: Mass Arousal and Quiescence. Chicago, 1971.
- <sup>8</sup> *Wierzbicka A.* Semantic Primitives. Frankfurt a/M., 1972; *Eadem*. Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals. Cambridge, 1999.
- <sup>9</sup> *Wagner-Pacifici R.* The Moro Morality Play: Terrorism as Social Drama. Chicago, 1986; *Butler J.* Gender Trouble: feminism and the subversion of identity. L., 1990.
- <sup>10</sup> *Goldberg R.* Performance: Live Art 1909 to the Present. L., 1979.
- <sup>11</sup> *Wierzbicka A.* Emotions... P. 14 ff, 240 ff; cp. *Reddy W.M.* The Navigation of Feeling: A Framework for a History of Emotions. Cambridge, 2001.
- <sup>12</sup> *Abu-Lughod L.* Dramas of Nationhood: the Politics of Television in Egypt. Chicago, 2005. P. 124.
- <sup>13</sup> *Bourdieu P.* Esquisse d’une théorie de la pratique: précédé de trois études d’ethnologie kabyle. Genève, 1972.
- <sup>14</sup> *Bauman Z.* Liquid Modernity. Cambridge, 2000.
- <sup>15</sup> *Social Performance* / Ed. by J.C. Alexander et al. Cambridge, 2006, в особенности р. 91–114; cp. *Theatricality* / Ed. by T.C. Davis, Th. Postlewait. Cambridge, 2003.
- <sup>16</sup> *Bell C.* Ritual Theory, Ritual Practice. N.Y., 1992; *Humphrey C., Laidlaw J.* The archetypal actions of ritual: a theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship. Oxford, 1994. P. 3.
- <sup>17</sup> *Lord A.* The Singer of Tales. Cambridge (Mass.), 1960.
- <sup>18</sup> Выражение “отдых в пути” (a rest on the way) принадлежит одному проповеднику, которого интервьюировал Розенберг: *Rosenberg B.A.* The art of the American folk preacher. N.Y., 1970.
- <sup>19</sup> *Ozouf M.* La fête révolutionnaire, 1789–1799. P., 1976 (рус. изд.: *Озуф М.* Революционный праздник: 1789–1799 / Пер. с фр. Е.Э. Ляминой. М., 2003); *Vovelle M.* Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820. P., 1976.
- <sup>20</sup> *Rites of power: Symbolism, ritual, and politics since the Middle Ages* / Ed. by S. Wilentz. Princeton, 1985; *Rituals of royalty: Power and ceremonial in traditional societies* / Ed. by D. Cannadine, S. Price. Cambridge, 1987; *Trexler R.* Public Life in Renaissance Florence. N.Y., 1980; *Muir E.* Civic Ritual in Renaissance Venice.

- Princeton, 1981; *Ihl O.* La fête républicaine. P., 1996; *Waldstreicher D.* In the midst of perpetual fetes: The making of American nationalism, 1776–1820. Chapel Hill, 1999.
- <sup>21</sup> *Fujitani T.* Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan. Berkeley, 1996; *Wortman R.* Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. 2 vols. Princeton, 1995–2000. Vol. 1. P. 139 (рус. изд. *Уортман Р.* Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии. М., 2002. Т. 1: От Петра Великого до смерти Николая I / Пер. с англ. С.В. Житомирской; 2004. Т. 2: От Александра II до отречения Николая II / Пер. с англ. И.А. Пильщикова).
- <sup>22</sup> Таким же образом и в других культурах – например, в Китае и в Японии – принято было делить дом на две части: переднюю, или внешнюю, и заднюю, или внутреннюю (традиционно отводившуюся женщинам).
- <sup>23</sup> *Burke P.* The Fabrication of Louis XIV. New Haven, 1992.
- <sup>24</sup> *Schwarz B.* The Social Context of Commemoration // *Social Forces*. 1982. Vol. 61. P. 374–402; *Commemorations: the Politics of National Identity* / Ed. by J.R. Gillis. Princeton, 1994; *Spillman L.* Nation and Commemoration: Creating National Identities in the United States and Australia. Cambridge, 1997.
- <sup>25</sup> *Burke P.* Historical Anthropology of Early Modern Italy. Cambridge, 1987. P. 177.
- <sup>26</sup> *Certeau M. de.* La possession de Loudun. P., 1970. P. 9, 129–160; *Foucault M.* Surveiller et Punir. P., 1975. P. 9–72, здесь р. 53 (рус. изд.: *Фуко М.* Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М., 1999); *Hay D.* Property, Authority and the Criminal Law // *Hay D. et al.* Albion's Fatal Tree. L., 1975. P. 17–64, здесь р. 26–31, 52; *St George R.* Massacred Language: Courtroom Performance in Eighteenth-Century Boston // *Possible Pasts: Becoming Colonial in Early America* / Ed. by R. St George. Ithaca, 2000. P. 327–356. О казнях см.: *Spierenburg P.* The Spectacle of Suffering. Cambridge, 1984; *Dülmen R. van.* Theater des Schreckens: Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit. München, 1985.
- <sup>27</sup> *Laqueur T.W.* Crowds, Carnival and the State in English Executions, 1604–1868 // *The First Modern Society* / Ed. by L. Beier, D. Cannadine, J. Rosenheim. Oxford, 1989. P. 305–355, здесь р. 309.
- <sup>28</sup> Среди немногих специалистов по политической истории, занимающихся этими вопросами, назовем следующих авторов: *Roosen W.* Early Modern Diplomatic Ceremonial: a Systems Approach // *Journal of Modern History*. 1980. Vol. 52. P. 452–476; *Bély L.* Espions et ambassadeurs. P., 1990, в особенности р. 391–416; *Hevia J.L.* Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793. Durham (N.C.), 1995.
- <sup>29</sup> *Wills J.E., Jr.* Embassies and Illusions: Dutch and Portuguese envoys to K'ang-hsi, 1666–1687. Cambridge (Mass.), 1984. P. 31.
- <sup>30</sup> *Burke P.* La reconstruction des rituels politiques au siècle de Louis XIV // *Le Protocole ou La mise en forme de l'ordre politique* / Ed. Y. Deloye, C. Haroche, O. Ihl. P.; Quebec, 1996. P. 171–183.
- <sup>31</sup> *Hevia J.L.* Op. cit.; *Miyoshi M.* As we saw them: The first Japanese Embassy to the United States (1860). Berkeley, 1979. P. 92 ff, 125–141.
- <sup>32</sup> *Davis N.Z.* The Rites of Violence (1971) // *Davis N.Z.* Society and Culture in Early Modern France. L., 1975. P. 152–188; *Brown B.W.* Southern Honor. N.Y., 1982.
- <sup>33</sup> *Tilly C.* Regimes and Repertoires. Chicago, 2006.
- <sup>34</sup> *Burke P.* Historical Anthropology... P. 191–206.
- <sup>35</sup> *Fernández-Armesto F.* Columbus, 1991; *Foster R. W.B.* Yeats: A life. 2 vols. Oxford, 1997–2001. Ср.: *Ellmann R.* Yeats: The man and the masks. L., 1949.

- <sup>36</sup> *Stone L.* Road to Divorce. Oxford, 1990. P. 30, 211.
- <sup>37</sup> *Bailey P.* Will the Real Bill Banks Please Stand Up? Towards a Role Analysis of Victorian Respectability // *Journal of Social History*. 1978. Vol. 12. P. 336–353; *Scott J.C.* Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. New Haven, 1990. P. 32–36, 39. Ср.: *Bhabha H.K.* Of Mimicry and Man // *The Location of Culture*. L., 1994. P. 88–91.
- <sup>38</sup> *Lotman Yu.* Theatre...; *Idem.* Poetics...; *Ditz T.* Secret Selves, Credible Personas // *St George R.* Possible Pasts... P. 219–242, здесь p. 221. Ср.: *Posner D.* The Performance of Nobility in Early Modern European Literature. Cambridge, 1999.
- <sup>39</sup> Цит. по: *Craveri B.* La civiltà della conversazione. Milan, 2001. P. 65.
- <sup>40</sup> *Dekker R.M., Pol L.C. van de.* The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe. Basingstoke, 1989.
- <sup>41</sup> *Henke R.* Performance and Literature in the Commedia dell’Arte. Cambridge, 2002.
- <sup>42</sup> *Gentilcore D.* Performance // *Gentilcore D.* Medical Charlatanism in Early Modern Italy. Oxford, 2006. P. 301–334; *Majorana B.* Aspetti performativi e spettacolari delle missioni popolari. L’esperienza gesuitica nell’Italia centrale tra Sei e Settecento. Dissertation, Università degli studi di Firenze, ciclo VIII, 1992–1995; *Eadem.* Elementi drammatici della predicazione missionaria // *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento* / Ed. G. Martina, U. Dovere. Napoli, 1996. P. 127–152.
- <sup>43</sup> *Biagioli M.* Galileo, courtier: The practice of science in the culture of absolutism. Chicago, 1993. О театральности как одном из аспектов уроков анатомии писал еще Хекшер: *Heckscher W.S.* Rembrandt’s Anatomy of Dr. Nicolaas Tulp: An iconological study. N.Y., 1958.
- <sup>44</sup> *Burke P.* Popular Culture in Early Modern Europe. L., 1978. P. 183.
- <sup>45</sup> Le charivari / Ed. J. Le Goff, J.-C. Schmitt. P., 1981.
- <sup>46</sup> *Turner V., Turner E.* Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives. N.Y., 1978; *Labrot G.* L’image de Rome: Une arme pour la Contre-Réforme, 1534–1677. Champvallon, 1978 (2-е изд.: 1987).
- <sup>47</sup> С этой точки зрения изучал некоторых болгарских мучеников Кирилл Петров, выступавший с докладом на конференции, упомянутой в примеч. 1.
- <sup>48</sup> *Schama S.* Citizens. L., 1989. P. 137; ср. p. 264, 354, 473, 535, 579.
- <sup>49</sup> *Craveri B.* Op. cit.; *Lilti A.* Le monde des salons: Sociabilité et mondanité à Paris au 18<sup>e</sup> siècle. P., 2005, в особенности p. 273–287.
- <sup>50</sup> *Herzfeld M.* The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village. Princeton, 1985. P. 155 f.
- <sup>51</sup> *Fox R.* The Inherent Rules of Violence // *Social Rules and Social Behaviour* / Ed. by P. Collett. Oxford, 1977. P. 132–149.
- <sup>52</sup> *Walker J.* Gambling and Venetian Noblemen, c. 1500–1700 // *Past and Present*. 1999. Vol. 162. P. 28–69.
- <sup>53</sup> *Burke P.* Historical Anthropology... P. 11 f.
- <sup>54</sup> Ср.: *Davis T.C., Postlewait Th.* Theatricality... P. 4.
- <sup>55</sup> *Jarrard A.* Architecture as Performance in Seventeenth-Century Europe: Court Ritual in Modena, Rome and Paris. Cambridge, 2003; *Barzman K.-E.* Early Modern Spectacle and the Performance of Images // *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History* / Ed. by J. Marino, M. Schlitt. Woodbridge, 2001. P. 283–302.
- <sup>56</sup> *Hymes D.* Op. cit. P. 13. Ср.: *Jansen W.H.* Classifying Performance in the Study of Verbal Folklore // *Studies in Folklore* / Ed. by W.E. Richmond. Bloomington, 1955. P. 110–118, здесь p. 112.

- <sup>57</sup> *Molinari C.* Le nozze degli dèi: Un saggio sul grande spettacolo italiano nel Seicento. Roma, 1968. P. 9; *Burke P.* Historical Anthropology... P. 9–13; *Carandini S.* Teatro e spettacolo nel Seicento. Roma, 1990. P. 7.
- <sup>58</sup> L'anthropologie de la Méditerranée / Ed. D. Albera, A. Blok, C. Bromberger. P., 2001. P. 15–37, 733–752.
- <sup>59</sup> *Wierzbicka A.* Emotions... P. 241–246; *Fliegelman J.* Declaring independence: Jefferson, natural language and the culture of performance. Stanford, 1993. P. 2, 79–94.
- <sup>60</sup> *Denning G.* Performances. Melbourne, 1996.

*Пер. с нем. К.А. Левинсона*

“ПЕРФОРМАТИВНЫЙ ПОВОРОТ”  
В ИСТОРИОГРАФИИ – ДРУГИЕ ВЕРСИИ  
(Комментарий к статье Питера Бёрка)

Статья Питера Бёрка представляет собой в высшей мере серьезный обзор современной историографии. Содержащая в сносках библиография удивляет количеством книг, за которыми известный историк успевает следить. Все портит название статьи, а точнее – содержащееся в нем словосочетание “перформативный поворот”. Не стоило ли написать скромнее – “перформанс как объект исследования”, или просто: “изучение ритуалов”?

В историографических дискуссиях последнего времени речь идет о “пространственном” или “топографическом” повороте, об “эмоциональном повороте”, “архивном повороте”, “трансляционном” повороте и многих других, включая и сам “перформативный поворот”, не говоря о все еще обсуждаемых классических темах лингвистического, визуального (или “иконического”), антропологического и культурного поворота<sup>1</sup>. Это обилие поворотов в нашем ремесле давно уже навлекло на себя насмешку сторонних наблюдателей: их слишком много, и они случаются слишком часто, чтобы речь могла идти о действительно поворотных явлениях в историографии, о по-настоящему основательно продуманных изменениях в работе историка<sup>2</sup>.

Комизма “дискурсу поворотов” добавляет резкий контраст по отношению к тому, что Ганс Ульрих Гумбрехт описывает как “особую темпоральность” гуманитарных наук в конце 1990-х – 2000-е годы: возникшие в 1980-х – начале 1990-х годов теории (“новый историзм” и т.п.) никуда не уходят, им ничто не приходит на смену, “мы можем ходить в тех же джинсах, что купили 20 лет назад”, все остается<sup>3</sup>.

Статья П. Бёрка образцова в этом отношении. Она не содержит какой-либо резкой полемики против “доперформативной” историографии, которая должна остаться в прошлом, “за поворотом”; различные направления в рамках самого “перформативного поворота” мирно сосуществуют и согласуются друг с другом; они даже готовы воспринять в себя элементы сферы неперформативного. В современной историографии, в версии П. Бёрка, новые темы возникают ввиду их объективной исследовательской значимости; между историками нет жестких дискуссий, а есть плодотворное и взаимодополняющее нахождение новых исследовательских объектов.

Примечательно, что “перформативный поворот” трактуется П. Бёрком именно как такое нахождение все новых предметов ис-



следования. Историк поворачивается то к тому, то к этому, сохраняя внутреннюю невозмутимость. Собственно, о самом историке в связи с “перформативным поворотом” автор вспоминает лишь в последнем предложении статьи, где нам напоминает, что всякая академическая коммуникация – это тоже перформанс.

Но что если отнестись к идее “перформативного поворота” серьезно? Что если представить себе историка, не мягко поворачивающегося в своем удобном офисном кресле то туда, то сюда, а такого, с которым нечто происходит, и происходит столь brutальным образом, что мы действительно можем назвать это словом “поворот”? Как если бы кто-то сказал без иронии: “Это был поворот в его работе историка”. Пока укажу лишь на крайне существенный, на мой взгляд, недостаток составленного П. Бёрком обзора: происходящее в современной историографии представлено в нем таким образом, что у нас не возникает желания “оборотиться”, логика исследований перформативности не увлекает нас, не переворачивает привычные мыслительные категории – следовательно, если поворот действительно имел место, Бёрку не удалось передать нам его суть. Его статью следует рассматривать скорее как выражение чувства того, что нечто произошло.

Далее, мы можем заключить, что произошедшее связано с целым рядом имен, которые Бёрк пытается определенным образом выстроить: В. Тёрнер, К. Гирц, Д. Остин, М. Серто, М. Фуко, с оговорками – Ю. Лотман, и др. Но все это по большей части уже очень старые авторы, даже если мы в примечаниях видим, что речь иногда идет о книгах, изданных в 2000-е годы (Б. Кравери, Ч. Тилли, Л. Абу-Лугод, А. Вежбицкая и др.). Почему снова Тёрнер, Фуко, Тилли и все прочие? Почему в заглавии статьи говорится о “недавней” историографии, а в самой статье – о ее будущем? Это происходит потому, что среди историков в 2000-е годы действительно много говорилось о “перформативном повороте”.

Возникновение этой темы – явление довольно загадочное, и трудно сказать, каков первоисточник.

Впервые столкнуться с темой “пространственного поворота”, сформулированной именно таким образом, мне пришлось осенью 2001 г., когда нам, группе гёттингенских аспирантов, в обязательном порядке нужно было посещать теоретический семинар, посвященный “новым ориентированным на действие концептам” (“neue handlungsorientierte Konzepte”) в историографии. Руководили семинаром филолог-германист А. Хаусман и историк-медиевист Ф. Рекрот<sup>4</sup>. Обсуждение новых концептов в аспирантском семинаре предполагало, что перформативный поворот – дело будущего, но в действительности в семинаре, как и в статье Бёрка, речь шла о ритуалах, о церемониях, о театральности. Проблематика перформативности в таком

виде ассоциировалась у меня с описанием школы “Анналов” 1970-х годов в известной книге А.Я. Гуревича<sup>5</sup>. В статье П. Бёрка мы также встречаемся с хорошо знакомыми нам текстами, причем перспективы будущего развития истории снова определяются по отношению к теориям А. Лорда, В. Тернера, К. Гирца и др. Почему Бёрк, Рексрот, Хаусман вдруг вспомнили обо всем этом?

В октябре 2001 г. в университете Падерборна состоялась конференция, посвященная будущему медиевистики в XXI в.<sup>6</sup>, и одной из обсуждавшихся на ней тем был как раз “перформативный поворот”. Значительная часть ее участников сошлась в том, что будущее – за исследованием ритуалов и прочих форм перформанса. Почти одновременно в Гамбургском университете Ю. Мартшукатом и Ш. Патцольдом была организована серия докладов, посвященных “перформативному повороту”<sup>7</sup>. Отнюдь не все докладчики согласились с тем, что исследование ритуалов – дело перспективное. Американский медиевист Дж. Козиол, ранее приобретший известность благодаря исследованию ритуалов, на этот раз выступил с критикой собственных подходов<sup>8</sup>. На примере биографии одного из последних каролингских императоров Козиол попытался показать, что теория ритуалов несет в себе ряд опасностей. Когда мы находим в текстах прошлого некие схожие действия, повторяющиеся поступки, мы склонны интерпретировать их именно как схожее – теория ритуала побуждает нас к этому. Между тем, объективно у нас нет никаких оснований утверждать, что даже много раз повторенное действие есть ритуал, что кажущаяся схожесть имеет место на самом деле. Кроме этого скептического аргумента, Козиол приводит и другой, позитивный. Своим исследованием о семейной памяти последних Каролингов он пытается показать, что мнимо ритуальные действия могут приобретать для нас совершенно иное значение, если мы рассматриваем их не в серии “подобных” же действий, а в конкретной ситуации (которая может быть и ситуацией составления рассказа об этом событии) и в широком историческом контексте. Представить себе эту историческую ситуацию гораздо труднее, чем оперировать готовыми сериями примеров, это требует прочтения в источнике не только той страницы, где говорится о ритуале, но и нескольких соседних страниц, и сопоставления всего этого вместе (Козиол даже выступает в пользу концепции “исторического воображения”), но в итоге мы получаем гораздо более убедительную картину прошлого, чем та, что создается историками-ритуалистами.

Свободный университет в Берлине, особенно его Институт театрального перевода, можно назвать третьим центром “перформативного переворота” в Германии – именно там в 1999 г. был основан междисциплинарный исследовательский проект “Культуры перформативного”<sup>9</sup>. То, что в рамках данного проекта обозначается как “перфор-

мативный поворот”, не имеет ничего общего с ритуальными теориями 1970-х годов, если не считать того, что исследования перформативности в определенной мере выстраиваются в противопоставлении им. “Перформативный поворот” в таком понимании скорее можно сравнить с хорошо знакомой российскому читателю проблематикой, также обсуждавшейся начиная с 1990-х годов<sup>10</sup> и получившей во французской и американской историографии название “прагматический поворот”. Культура в рамках такого подхода больше не рассматривается как “текст” (как это было еще в рамках “нового историзма”) или стабильная система значений. Никакого абстрактного “текста-культуры” не существует, культура наличествует лишь в той мере, в какой она каждый раз заново исполняется (отсюда “перформативность”), реализуется в повседневном поведении, в отклоняющейся от нормы прагматике ситуаций. При этом само понятие “нормы” и возможность исследования “нормальности” были поставлены под вопрос. Всякое исследование “значения”, по словам немецкой исследовательницы, специалиста по современному искусству Э. Фишер-Лихте, должно дополняться изучением “исполнения”. Именно в этом контексте новую актуальность приобретают теории ритуалов – как действий, в которых реализуются значения. Иначе говоря, в рамках данного понимания “перформативного поворота” старые теории ритуалов возвращаются<sup>11</sup> в научный оборот как своя противоположность: как орудие против структуралистского понимания культуры. Парадоксальным образом ритуалы понимаются как то, что имеет своей основой не-повторение<sup>12</sup>.

В гораздо большей мере, чем с теориями ритуалов, сторонники “перформативного поворота” в его берлинской версии идентифицируют себя с различными направлениями в современном искусстве, такими как “action painting”, “body art”, “land art”, с использованием в современном искусстве световых скульптур и видеоинсталляций, с работами Й. Бойса, В. Востелла, Р. Хорн, “венских акционистов” или группы FLUXUS. Строго говоря, искусство 1960–1970-х годов не более современно, чем возникшие тогда же теории ритуалов и основанные на них исторические исследования. Новым является скорее стремление перестроить науки о культуре по образцу современного искусства – чего не было собственно в 1960–1970-е годы<sup>13</sup>. Опубликованная версия гамбургского доклада Э. Фишер-Лихте начинается с раздела “От перформативного поворота в культуре к перформативному повороту в науках о культуре”. Этим вниманием к перестройке самих “наук о культуре” текст Фишер-Лихте выгодно отличается от обзора Бёрка.

У П. Бёрка можно найти отзвук такого рода дискуссий (возможно, в связи с текстами Дж. Козиола?), когда он пишет о недостаточном учете перформативной теорией “неперформативного”. Бёрку,

однако, в его собственной версии “перформативного поворота” не удастся развернуть этот тезис, и вообще в этой части его размышления крайне путаны: сначала необходимость учета неперформативного уравнивается с интерактивностью ритуалов, с взаимодействием в рамках ритуалов “исполнителей” и “публики”, далее противопоставление “исполнителей” и “публики” снимается, и автор показывает нам, что сама публика участвовала в исполнении ритуалов, а в итоге Бёрк приводит ряд примеров, где ритуалы собственно и исполняются публикой (шаривари и т.п.). Вопрос в том, в какой мере тогда публика остается “неперформативной”. Особенно в примере с шаривари (взятом, снова, не из недавней историографии) говорить об исполнителях как о публике крайне проблематично, им трудно противопоставить собственно исполнителей-непублику. Во всяком случае, Ж.-К. Шмитт и Ж. Ле Гофф явно не ставили в своей книге 1981 г. задачу изучения неперформативного; этот пример, как и многие другие у Бёрка, крайне неудачен.

Не удается П. Бёрку показать и особый характер интереса исследователей к *неритуальному* характеру насилия, в том числе к проявлениям брутальности в ходе игры в карты. Между тем, в новейших исследованиях эта проблема неоднократно поднималась<sup>14</sup>.

Я хотел бы остановиться на еще одном возможном понимании “перформативного поворота”, которое представляется мне наиболее точной характеристикой историографических тенденций, определяемых этим именем. В этом смысле “перформативный поворот” в историографии стал феноменом гораздо более существенным, чем смена объектов у П. Бёрка или изменение подходов у участников берлинского проекта. Скажу сразу, что в любом случае я не рассматриваю “перформативный поворот” как перспективу на будущее, скорее, мне представляется важным нечто противопоставить рассказу Бёрка для установления справедливости по отношению к историографии конца XX в. и ее наследию. Выстраивание альтернативного рассказа о “перформативном повороте” потребовало бы слишком много места, поэтому я коротко укажу лишь на два принципиальных момента.

Прежде всего, мы действительно имеем дело с существенными изменениями в историографии конца XX в., спровоцированными теорией перформативности. Использование понятия “поворот”, подразумевающего значительную степень преэминентности, не представляется мне точным. Нельзя, подобно П. Бёрку, заявить, что историография обогатилась еще одним измерением, перформативным, наряду со старым, деноминативным: одно не дополняет, а исключает другое. Умиrotворяющий тон Бёрка не адекватен реальности: историография представляет собой гораздо более живое и антагонистическое пространство.

Напомню вкратце теорию Дж. Остина, автора различения деноминативных и перформативных высказываний<sup>15</sup>. Когда мы говорим: “Лед хрупкий”, мы описываем некое положение дел. Когда полисмен кричит нам: “Эй, лед хрупкий!”, он тем самым создает некое положение дел, заставляя нас выйти на берег. Это два совершенно разных типа высказываний, хотя, конечно, при желании мы можем утверждать, что одно может дополнять другое. Как правило, тем не менее мы или описываем нечто, или создаем некую ситуацию. Высказывание полисмена не имеет своим назначением описательность, такое прочтение его было бы неверным и – в реальной ситуации – недопустимым.

Надо сказать, что Дж. Остин, а позднее Д. Серл не занимались просто классификацией высказываний в научных традициях XVIII в. Выделение перформативного уровня языка было важно для переосмысления как таковой теории его функционирования и, в том числе, чтобы пересмотреть функционирование “строгих” научных высказываний.

В том, что историк не только нечто говорит, но и нечто делает посредством того, что говорит, действительно нет ничего нового. Это банальность, и именно как таковая она фигурирует в заключительном предложении статьи П. Бёрка. Скажем, исторические сочинения А.Я. Гуревича, Ю.Л. Бессмертного или Л.М. Баткина были важны не только как описания средневековых или ренессансных обществ, но и как политические действия, и одно было для их читателей не менее важно, чем другое. Можно сказать, что эти работы были “перформативны”, они не только описывали исторические ситуации, но и стремились создавать их в настоящем.

Теорией перформативности описательность и перформативность разводятся. В середине XX в. появился ряд текстов, указывавших на социальный характер научной деятельности и критиковавших “интерналистский” взгляд на науку как чисто интеллектуальное занятие. История научной деятельности стала одним из разделов социальной истории<sup>16</sup>. При этом дело было не в том, что “историк субъективен”, зависит от социальных обстоятельств и т.п., – вся эта старая эпистемологическая проблематика в середине XX в. интересовала только немногих живых еще неокантианцев. Перформативный поворот совершенно изменил представления об отношениях между исследователем и предметом его исследования. Применительно к историографии эти новые отношения описаны, в частности, Мишеллем де Серто в книге “Написание истории”<sup>17</sup> (и именно в контексте этой работы следует читать позднейшую “Мистическую сказку”, которую не совсем уместно вставляет в свой историографический обзор П. Бёрк).

По мнению М. Серто, историк с самого начала своей исследовательской работы занимается тем, что выбирает некие документы,

нечто выписывает из них, что-то переснимает и т.д., и тем самым он уже на уровне работы с источниками, на уровне материальных практик<sup>18</sup>, конструирует свой объект исследования, отграничивает некое “историографическое пространство”, которое далее видоизменяется на уровне расположения материала (“обратной хронологии”), его нарративного изложения и т.д. Историческая наука перформативна, историк создает то, что он исследует. При этом Серто совсем не имеет в виду, что предмет истории не существует, что такая история менее истинна, чем какая-либо другая. Возможность нахождения истины, вопреки расхожему мнению, ни М. Серто, ни М. Фуко, ни П. Бурдьё, ни кто иной из теоретиков перформативного (или прагматического) характера научной деятельности не оспаривает. Проблема в том, что истина всегда оказывается чем-то большим, чем просто истина “чистой науки”. Речь идет теперь не о способности познать что-либо, а о том, как именно мы познаем реальность и что мы затем делаем с приобретенным знанием.

Вопрос о том, как мы познаем, однако, не связан с методологической проблематикой поиска наиболее эффективных способов познания (или дознания), он становится вопросом моральным и политическим. Например, в контексте критики расизма, колониализма, гендерной дискриминации и т.п. определенные формы познания оказываются неразрывно связаны с колониальными, националистическими или сексистскими формами мышления, пусть даже не явно, а на имплицитном уровне, а потому оказываются неприемлемы.

Политические импликации различных видов знания стали предметом оживленных историографических дискуссий в последние десятилетия. Речь идет не о том, можем мы или не можем что-то описать в прошлом, а о том, какой эффект произведет появление такого описания, такой истории. Производимое текстом историка действие, его перформативное измерение, становится важнейшим критерием его оценки. Если посмотреть на те новые историографические направления, которые появлялись в 1980–1990-е годы, как, например, гендерная история, история увечности, черная история, постколониальная история, новый медиевализм и т.д., то все они отличались не какими-то новыми объектами или методами исследования, а как раз теми политическими импликациями, которые в рамках этих направлений проблематизировались.

В итоге, после “перформативного поворота” у историков сильно прибавилось работы: просто рассказать нечего о прошлом совершенно недостаточно, нужно позиционировать полученное знание таким образом, чтобы исключить одни способы его использования и сделать возможными другие. Надо контролировать имеющиеся у знания импликации (например, импликации теории ритуалов) и надо уметь это делать. Следствием этого становится возрастание теорети-

зации исторического знания: от историка сегодня требуется способность к теории (в немецком языке возникло специальное понятие “*Theoriefähigkeit*”). Это ведет к изменениям в понимании самой сути работы историка, смещению ее центра с “проблем фактичности” (“*matters of fact*”) в сторону “проблем назначения” (“*matters of concern*”), что в конкретных исследованиях может принимать самые различные формы<sup>19</sup>. Такого рода изменения в понимании научной деятельности происходят не только в историографии, но и в других науках, в том числе естественных<sup>20</sup>.

В работе историка изменяется соотношение целей и средств: изначально оказывается вопрос “Что я хочу сказать своей работой?” (какое перформативное действие она должна произвести), а потом уже – какие средства (источники, методы) у меня для этого есть в наличии, или же их нет и нужно создать нечто новое.

Ввиду всего этого было бы полной бессмыслицей говорить о том, что историография одновременно и перформативна, и деноминативна. Одно исключает другое. История “после перформативного поворота” резко противостоит “новой культурной истории” 1970–1980-х годов (к которой близок Бёрк) с ее акцентом на средствах, на методологичности. А “деноминативная историография”, как свидетельствует текст П. Бёрка, со своей стороны, не может существовать иначе, как полностью исключая измерение перформативности в самих “науках о культуре”, в самой работе историка. Дополнение одного другим не получается: и потому, что оно не может получиться, и потому, что никому это в действительности не нужно. Для одних это несовместимо с консервативным образом исторической профессии, а для других означает возврат к невыносимой наивности прошлого.

Второй аспект перформативного поворота, на котором я хотел бы коротко остановиться, касается связанных с этим поворотом изменений политического “места” (как сказал бы М. Серто) историка и историографии в демократическом обществе. Серто писал в свое время о том, что со времен Макиавелли историк играет в суверена, стремится быть полезным ему, ведет себя так, как если бы суверен действительно желал подчинить себя советам историка, но при этом он никогда не способен сам стать сувереном, он всегда находится в отличном от суверена пространстве, дозволенном и ограниченном тем. И когда суверен перестает быть государем раннего Нового времени и становится демократической общественностью, к которой теперь обращается историк и которой он стремится быть полезен, дело по сути не меняется. Историк остается, по выражению Серто, “учителем-слугой”. Между тем, в демократическом обществе фигура суверена, в идеале, является всеобщей. Всякий гражданин от рождения является носителем суверенитета, он обладает некими правами, но главное – способностью определять ход истории. А значит,

историография, сохраняющая в себе это извечное разделение пространств “учителя-слуги” и “суверена”, остается внутренне недемократичной<sup>21</sup>.

“Перформативный поворот” представляет собой попытку решить эту проблему внутренней недемократичности историографии<sup>22</sup>. Неслучайно работы К. Гирца и других упоминаемых П. Бёрком авторов имели не только какое-то теоретическое значение, но и очевидные политические цели. Вместе с тем как раз попытка демократизировать историографию обнаружила ограниченность “теории перформативности”. Ряд упреков касался внутренних аспектов этой теории: так, например, в перформативном действии мы всегда исходим из существующих у нас, уже наличествующих языковых средств, и это делает невозможным создание нового, собственно перформативное действие. Следовательно, нужна иная модель “безусловной” научной деятельности. С другой стороны, изменился внешний контекст теории перформативности. Так, фигура “суверена” (в частности, гражданина) по ряду причин стала рассматриваться как не более привлекательная, чем фигура “учителя-слуги”, и возникли разные понимания некоего иного пространства, третьего “места”<sup>23</sup>. Или: упоминаемая Бёрком теория перформативной субъективности Д. Батлер, в 1990-е годы представлявшаяся многим решением целого ряда проблем – как политических, так и научных, – в 2000-е годы, в культурно и политически иной ситуации, оказалась дискредитирована и утратила свое значение<sup>24</sup>. То, о чем сегодня пишет сама Д. Батлер, – это критика “этического насилия”, т.е. речь идет о концептуализации упоминавшегося уже не-перформативного насилия<sup>25</sup>.

Именно ввиду этого я не согласился бы с мнением П. Бёрка, что “перформативный поворот” являет собой наше ближайшее будущее, о какой бы его версии мы ни говорили. Скорее, с конца 1990-х мы были свидетелями его теоретического преодоления. Имена К. Гирца, В. Тёрнера, И. Гофмана, Д. Остина и др. определяли интеллектуальное пространство историографии в прошлые годы, но в ближайшем будущем (нравится нам это или нет) влиятельнее будут те “властители дум”, для которых теория перформативности не имеет большого значения.

<sup>1</sup> Ориентацию в поворотах предлагает: *Kompass der Geschichtswissenschaft / Hrsg. von J. Eibach, G. Lottes. Göttingen, 2002. См. также: Bachmann-Medick D. Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek, 2006.*

<sup>2</sup> *Савельева И.М., Полетаев А.В. “Там, за поворотом...”: О модусе сосуществования истории с другими социальными и гуманитарными науками // Новый образ исторической науки в век глобализации и информатизации / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2005. С. 73–102.*



- <sup>3</sup> *Gumbrecht H.U.* What is Contemporary Today? (Доклад на XV Банных чтениях, Москва, 29–31 марта 2007 г.).
- <sup>4</sup> Эти две фигуры весьма показательны для восприятия темы “перформативного поворота” в Германии: с одной стороны, в рамках мюнхенской школы германистики (Ян-Дирк Мюллер, Удо Фридрих, Армин Шульце, Беате Кельнер и др.), а с другой – среди историков, близких к фрайбургско-мюнстерской школе (Герд Альтхоф и др.).
- <sup>5</sup> *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа “Анналов”. М., 1993.
- <sup>6</sup> Ее материалы опубликованы: *Mediävistik im 21. Jahrhundert: Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung* / Hrsg. von H.-W. Goetz, J. Jarnut. München, 2001.
- <sup>7</sup> Были приглашены Эрика Фишер-Лихте, Герд Альтхоф, Клаус ван Айкельс, Ахим Ландвер, Йоханнес Паульман, Йенс Йегер и другие известные историки. Тексты докладов опубликованы в сб.: *Geschichtswissenschaft und “Performative Turn”: Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit* / Hrsg. von J. Martschukat, S. Patzold. Köln, 2003.
- <sup>8</sup> *Koziol G.* A Father, his Son, Memory, and Hope: The Joint Diploma of Lothar and Louis V (Pentecost Monday, 979) and the Limits of Performativity // *Geschichtswissenschaft und “Performative Turn”... S. 83–104.*
- <sup>9</sup> SFB “Kulturen des Performativen”. В проекте участвуют также специалисты по средневековой немецкой литературе, сравнительному литературоведению, искусствоведы, антропологи, философы, специалисты по музыкальной культуре и др. См.: [www.sfb-performativ.de](http://www.sfb-performativ.de).
- <sup>10</sup> См., например, статьи в “Одиссее-1996” или в издававшемся Ю.Л. Бессмертным альманахе “Казус: Индивидуальное и уникальное в истории”.
- <sup>11</sup> Э. Фишер-Лихте несколько раз пишет о “Rückkehr bzw. Wiederentdeckung von Ritualen”, тем самым подчеркивая отсутствие прямой преемственности между старым исследованием ритуалов и тем “перформативным поворотом”, о котором она пишет.
- <sup>12</sup> Здесь можно было бы вспомнить дискуссию между М.А. Бойцовым и М.Т. Фёген на одном коллоквиуме, проходившем в Гёттингене осенью 2002 года. М.А. Бойцов в своем докладе показывал, что для существования ритуала необходимы его постоянные нарушения. М.Т. Фёген со здравым смыслом возражала, что “если мы начинаем завязывать галстук не на шею, а на руке, это уже не ритуал”. См. публикацию материалов коллоквиума: *Fögen M.T.* “Armis et legibus gubernare”. Zur Codierung von politischer Macht in Byzanz // *Bilder der Macht in Mittelalter und Neuzeit. Byzanz – Okzident – Rußland* / Hrsg. von O.G. Oexle, M.A. Bojcov. Göttingen, 2007. S. 11–23; *Bojcov M.A.* Warum pflegten deutsche Könige auf Altären zu sitzen? // *Ibid.* S. 243–315.
- <sup>13</sup> О “перформативном повороте” с этой точки зрения см. также: *Kulturen des Performativen* / Hrsg. von E. Fischer-Lichte, D. Kolesch. B., 1998; *Gronau B.* Raum, Körper, Handlung: Performative Interferenzen von Bildender Kunst und Theater. München, 2007.
- <sup>14</sup> Их обзор см. в: *Савицкий Е.Е.* Проблема новизны в историографии 1990-х гг. (на примере “нового медиэвализма”): Дис. ... канд. ист. наук. М., 2006. С. 205–229. Стоит особенно отметить следующие работы: об азартных играх – книгу Эндрю Коуэла “За игрой в таверне” (*Cowell A.* At Play in the Tavern: Signs, Coins, and Bodies in the Middle Ages. Ann Arbor, 1999), в ней на материале прежде всего литературных текстов рассматриваются проблемы соотношения щедрости, гостеприимства и получения выгоды, “поэтика таверны”, ее

“моральная экономика” и пр.; книга представляет собой замечательный образец соединения глубокого литературоведческого и исторического анализа; из работ, посвященных насилию, см. в особенности: *Pranger M.B.* Monastic Violence // *Violence, Identity, and Self-Determination* / Ed. by H. de Vries, S. Weber. Stanford, 1997. P. 44–56; *Bartlett R.* “Moral Enmities”: The Legal Aspect of Hostility in the Middle Ages. Aberswyth, 1998; *Smail D.L.* Hatred as a Social Institution in Late-Medieval Society // *Speculum*. 2001. Vol. 76, N 1. P. 90–126; *Haidu P.* The Subject of Violence: The “Song of Roland” and the Birth of the State. Bloomington, 1993. Из работ по Новой и Новейшей истории следует отметить: *Zwischen Alltag und Katastrophe: Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe* / Hrsg. von H. Medick, V. von Krusenstjern. Göttingen, 1999; *Bourke J.* An Intimate History of Killing: Face to Face Killing in 20<sup>th</sup> Century Warfare. L., 1999. Особенно следует отметить воздействие опубликованных в 1999 г. лекций М. Фуко, прочитанных им изначально еще в 1976 г. и посвященных дискурсу войны, в частности “несемiotичности войны”: *Foucault M.* “Il faut défendre la société”: Cours au Collège de France, 1976. P., 1999. Есть русский перевод этой книги: *Фуко М.* Нужно защищать общество. М., 2003.

<sup>15</sup> См.: *Остин Дж.* Как производить действия при помощи слов // *Остин Дж.* Избранное. М., 1999. С. 13–138.

<sup>16</sup> См. об этом, в частности: *Burke P.* A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot. Cambridge, 2000.

<sup>17</sup> *Certeau M. de.* L'écriture de l'histoire. P., 1975.

<sup>18</sup> Эти материальные практики историков и других работающих в архивах специалистов оказались в последние десятилетия предметом особого внимания в целом ряде исследований, которые и послужили основанием для разговоров об “архивном повороте” в историографии. См.: *Farge A.* Le goût de l'archive. P., 1989; *Yaeger Kaplan A.* Working in the Archives // *Yale French Studies*. N 77: Reading the Archive: On Texts and Institutions. 1990. P. 103–116; *Osborn Th.* The Ordinarity of the Archive // *History of Human Sciences*. 1999. Vol. 12, N 2. P. 51–64; *Steedman C.* “Something she called a fever”: Michelet, Derrida and the Dust // *American Historical Review*. 2001. Vol. 106, N 4. P. 1159–1180; *Idem.* The Space of Memory: in an Archive // *History of Human Sciences*. 1998. Vol. 11, N 4. P. 65–83.

<sup>19</sup> В одной из моих статей я описал эти изменения на примере двух поколений американских медиевистов, которые воплощают собой Лестер Литтл и его ученица Барбара Розенвейн. См.: *Савицкий Е.Е.* Удовольствие от прошлого и чувство свободы в историографии 1990-х гг. // *Диалог со временем: Журнал интеллектуальной истории*. 2005. № 15. С. 179–209, особенно с. 188–191. В частности, в связи с проблемой “культурной инаковости” прошлого там говорится о том, что прошлое у Розенвейн само по себе не инаково, но таковой оказывается репрезентация этого прошлого. Истории, репрезентирующей различия (как книга Литтла), противопоставляется история, сама выступающая различием, вводящая эти различия. Более значимым для историографии, чем ссылка на прошлое, оказывается введение этого прошлого как создаваемой им дистанции. То есть речь идет о строгом различии между историографией, реконструирующей культурно инаковый образ прошлого (который, однако, может быть абсолютно безобидным в привыкшем к культурному многообразию обществе, даже нуждающемся в культурном релятивизме и потому совершенно не страшщемся встречи с Другим), – и другой историографией, инаковость образов которой измеряется их опасностью для настоящего,

способностью преодолеть свершившееся “упокоение” прошлого. Выявление культурных отличий в этом случае как таковое не важно, оно есть лишь одна из возможностей их взаимного касания, причем не самая лучшая с точки зрения создания опасной близости между прошлым и настоящим.

- <sup>20</sup> См., в частности: *Latour B.* L'espoir de Pandore: Pour une version réaliste de l'activité scientifique. P., 2001; *Idem.* Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern // *Critical Inquiry*. 2004. Winter. Vol. 30, N 2. P. 225–248; *Idem.* Elend der Kritik: Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang. B., 2007; *Hacking I.* The Social Construction of What? Harvard, 1999; *Idem.* Historical Ontology. Cambridge (Mass.), 2004.
- <sup>21</sup> В целом о проблеме внутренней недемократичности науки и, соответственно, ее особом месте в рамках демократии, см.: *Latour B.* Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie? P., 2003.
- <sup>22</sup> К примеру, о таком значении теории перформативности для интеллектуальной (и в целом культурной) истории прямо пишет Квентин Скиннер в своей недавно изданной на русском языке книге: *Скиннер К.* Свобода до либерализма. СПб., 2006. См. также его программную статью 1969 г.: *Skinner Q.* Meaning and Understanding in the History of Ideas // *History and Theory*. 1969. Vol. 8. P. 3–53. См. также: *Hellmuth E., Ehrenstein Chr. von.* Intellectual History Made in Britain: Die Cambridge School und ihre Kritiker // *Geschichte und Gesellschaft: Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft*. 2001. Bd. 27. Hft. 1. S. 149–172.
- <sup>23</sup> Так, один из последних текстов Клиффорда Гирца озаглавлен “Что есть государство, если оно не является сувереном”: *Geertz C.* What Is a State If It Is Not a Sovereign? Reflections on Politics in Complicated Places (Sindey W. Mintz Lecture for 2003) // *Current Anthropology*. 2004. December. Vol. 45, N 5. P. 577–593. См. об этом подробнее: *Савицкий Е.Е.* Гражданская нация и антигражданское историческое изображение, 1970–2000-е гг. // *Диалог со временем: Журнал интеллектуальной истории*. 2008 (в печати).
- <sup>24</sup> См. об этом подробнее: *Савицкий Е.Е.* Перспективы феминистской политической практики и гендерной истории в свете полемики Джудит Батлер и Славоя Жижека // *Адам и Ева: Журнал гендерной истории*. 2007. № 13. С. 179–203.
- <sup>25</sup> *Butler J.* Giving an Account of Oneself. N.Y., 2006.

## ПУБЛИКАЦИИ

---

*С.А. Степанцов*

### “УЖЕ ОСВЕЩЕНЫ ГОРЫ”

Пс. 120: 1 у Августина и его предшественников

Предмет этой статьи будет очень частным: мы рассмотрим здесь особенности толкования Августином одного стиха 120-го псалма в связи с толкованиями его предшественников. Но это частное исследование должно помочь нам приблизиться к решению более общего вопроса: какова вообще роль традиции в экзегезе, по каким причинам, в какой степени и какими способами толкователь (в данном случае Августин) дополняет или развивает экзегетические находки своих предшественников, даже если перенимает их.

“Я возвожу очи свои в горы: откуда придет помощь мне?” – так начинается Пс. 120. Попытки разъяснения прямого, “исторического” смысла этого стиха в Новое время привели к столь же разнообразным мнениям, сколь разнообразны бывают догадки при истолковании самых темных и трудных мест Псалтири.

Когда нужно дать прямой ответ на простые вопросы: кто герой псалма, на какие горы и почему он возводит взгляд и почему именно с этого движения начинаются поиски помощи свыше и размышления о ее надежности, – современным комментаторам, кажется, не на что опереться, кроме как на свое воображение.

Толкователи спорят, прежде всего, о том, кто собственно возводит взор на горы в этом псалме, входящем в собрание “Песней восхождения”. Этот вопрос они решают по-разному в зависимости от того, какую интерпретацию написания “Песнь восхождения” они считают верной. Сторонники наиболее распространенной сейчас гипотезы, согласно которой “Песни восхождения” представляют собой собрание песен паломнических, считают, что герой псалма – паломник на пути в Иерусалим. Те, кто продолжает считать (в соответствии с древней традицией), что собрание “Песней восхождения” отражает ситуацию возвращения евреев из плена, полагают, что первое лицо псалма – один из таких возвращающихся на родину людей. При этом приверженцы той и другой интерпретации могут по-разному локализовать горы первого стиха (в начале, середине или конце пути к Иерусалиму) и видеть в них то ли источник опасности, то ли образ защиты и прибежища<sup>1</sup>.

А раз так, значит в наших руках нет совершенно надежной точки отсчета, которая позволила бы нам судить о степени соответствия того или иного патристического толкования “историческому” смыслу первого стиха этого псалма<sup>2</sup>. Возможно, именно неопределенность буквального смысла и открыла путь разным аллегорическим истолкованиям первого стиха Пс. 120.

Именно к разряду аллегорических толкований относится и то понимание “гор”, которое мы встречаем у Августина в толковании на Пс. 120. Здесь, как мы увидим, говорится о том, что горы – это Священные Писания, а точнее – благовестители (пророки и апостолы), которые через Писания открывают людям путь к благой вести. Августин не придумал это толкование сам и не первый применил подобное объяснение к Пс. 120: его интерпретация предстает перед нами как результат развития толковательной идеи, проявившейся в сочинениях более ранних толкователей. А первым в этом ряду стоит тот, с кого начинается систематическое толкование псалмов в христианской традиции, – Ориген. Нет достаточных оснований предполагать прямое знакомство Августина с толкованиями Оригена на псалмы. Но можно ли проследить нить преемственности или хотя бы установить возможность этой преемственности, исходя из тех свидетельств о понимании Пс. 120 у Оригена, которые до нас дошли?

В распоряжении нашем есть несколько разрозненных фрагментов о Пс. 120, сохраненных в катенах под именем Оригена, подлинных и сомнительных (причем если эти фрагменты взяты из разных комментариев Оригена на псалмы, нельзя точно установить, из каких именно<sup>3</sup>), а также ряд мест из лучше сохранившихся сочинений Оригена, где Пс. 120 цитируется в таком контексте, что можно судить об особенностях его понимания.

Довольно крупный фрагмент из *Codex Vindobonensis theologicus Graecus 8*, относящийся к Пс. 120: 1 и признаваемый подлинным, не указывает определенно, что видит толкователь в “горах”, но свидетельствует о том, что он выстраивает некую иерархию между означаемым гор, означаемым неба и Всевышним: молящийся обращается к первому, второму и третьему в зависимости от своей духовной готовности<sup>4</sup>.

Очевидно, свойство гор, на котором строится в данном случае символическое осмысление гор, – это высота, соотносимая со степенью духовного преуспевания. В случае гор эта высота не самая большая, ибо она меньше высоты неба. Некоторую отдаленную аналогию подобной иерархизации встретим мы и у Августина. Однако этим ограничиваются сведения, которые мы можем почерпнуть из данного фрагмента.

Впрочем, другие, косвенные свидетельства позволяют увериться, что высота гор, упомянутых в Пс. 120: 1, действительно могла

осмысляться Оригеном как символический коррелят духовных качеств. Так, в пятой гомилии на Книгу Бытия, сохранившейся в латинском переводе, Ориген цитирует Пс. 120: 1, объясняя, почему Лот не мог обитать вместе с Авраамом на высоких местах: “Посмотрим, что говорят ангелы своему гостеприимцу в ответ на гостеприимство, оказанное им. *Спасай*, – говорит он, – *душу твою на горе, чтобы не схватили тебя* (Быт. 19: 17). Лот, конечно, был гостеприимен: само Писание свидетельствует о том, что он даже уберется от гибели, приняв под свой кров ангелов (Евр. 13: 2). Но не был он настолько совершен, чтобы сразу по выходе из Содома можно было ему взойти на гору. Ибо только совершенные могут говорить: *Поднимаю очи в горы, откуда придет помощь мне*. Итак, Лот не заслуживал того, чтобы погибнуть с жителями Содома, но и не был столь велик, чтобы жить с Авраамом на более высоких местах”<sup>5</sup>.

Как бы то ни было, надо признать, что эти показания очень неопределенны. Но есть еще один сохранный под именем Оригена фрагмент, который содержит более примечательное толкование значения “гор”. Это фрагмент сомнительного авторства из катены Кордье, который воспроизведен в “Греческой патрологии”<sup>6</sup>. Согласно этому фрагменту, горы суть ангелы, к которым обращается в ожидании помощи первое лицо псалма (но получает эту помощь, конечно, не от них, а от Бога). Правда, в этом фрагменте нет никаких указаний на то, почему горы интерпретируются таким образом; кроме того, неясно, действительно ли он принадлежит Оригену. Однако если мы обратим внимание на еще один крохотный отрывок из Оригена, мы получим представление о том, к каким аргументам он мог прибегать. Среди атрибуированных Оригену фрагментов есть буквально одна строка, относящаяся к разъяснению слов “Иерусалим – горы вокруг него” (Пс. 124: 2). Здесь сказано: “горы вокруг Иерусалима, полагаю я, суть божественные силы” (ὄρη κύκλω Ἱερουσαλήμ δυνάμεις, οἴμαι, θεϊαί εἰσι – PG 12, col. 1637, D10–11). В непосредственно следующей затем части катены (авторство которой опять же сомнительно) это объяснение даже аргументируется предлагаемой параллелью – стихом Пс. 33: 8: “ангел Господень станет охраной вокруг боящихся Его”. Даже если это обоснование, сохранный в катене, не принадлежит Оригену, оно хорошо согласуется с предложенным в оригеновском фрагменте соотношением “горы – божественные силы”.

Все перечисленные свидетельства недостаточны для определенных выводов, но позволяют предполагать, что аллегорическое толкование гор 120-го псалма (возможно, основанное на символическом значении высоты) сложилось в каком-то виде уже у Оригена.

Первая известная нам попытка объяснить горы в этом псалме не как символ, а как горы в собственном смысле принадлежит Евсевию Кесарийскому. В отношении “Песней восхождения” вполне оправдывается та репутация толкователя-историка, которую имеет Евсевий<sup>7</sup>. Известный своим стремлением в первую очередь разбираться в историческом смысле толкуемого библейского текста, Евсевий и при толковании “Песней восхождения” дал образец того, как можно построить буквальное понимание входящих в это собрание псалмов, в том числе и Пс. 120. В преамбуле к толкованию на “Песни восхождения” он последовательно рассматривает все эти псалмы с точки зрения представления, которое было очень устойчиво впоследствии и принималось многими до начала XX в.: представления о том, что “Песни восхождения” отображают возвращение иудеев из “вавилонского плена”. Как текст преамбулы, опубликованный Меркати<sup>8</sup>, так и комментарий на Пс. 129: 1, вошедший в катень<sup>9</sup>, доносят нам в целом одинаковое понимание ситуации, отраженной в Пс. 120, и места в ней гор. По Евсевию, первое лицо псалма находится на пути из Вавилона в Иерусалим, среди гор, расположенных вдоль этого пути, и, обращая взор повсюду в поисках помощника, направляет его также и на горы. Но помощь приходит не от них: человек находит ее, востекая умом к Сотворившему их и весь прочий мир. В этом понимании горы более или менее конкретны и материальны. Любопытно, что это “историческое” толкование сохранилось от более позднего времени, чем аллегорическое объяснение Оригена. Хотя некоторые отголоски того понимания ситуации “Песней восхождения”, которым пользуется Евсевий (возвращение из плена), можно видеть в толкованиях Августина (в толковании на Пс. 125), нужно признать, что при экзегезе первого стиха Пс. 120 Августин не прибегает к тому “историческому” объяснению взгляда на горы, которое Евсевий предлагает.

У двух рассмотренных авторов – Оригена и Евсевия – мы видим в самом общем виде зачатки тех двух возможностей истолкования “гор” из Пс. 120: 1, которыми будут пользоваться в дальнейшем греческие толкователи. Интерпретация Оригена показывает возможность аллегорического толкования этого образа, основанного на переносном значении, которое может иметь высота. Объяснение Евсевия служит образцом того, что горы вполне могут рассматриваться как собственно горы; взгляд на них в определенной ситуации может быть выражением беспокойства и поисков защитника. Один из этих двух подходов реализует каждый из более поздних толкователей.

Второй, буквально-исторический подход найдем мы у Иоанна Златоуста (у последнего, правда, слова псалма принадлежат не возвращающемуся из плена путнику, а еще находящемуся в плену народу – см. его гомилию на Пс. 120).

Что касается первого подхода, строящего аллегорию на символическом понимании высоты, связанной с горами, и истолковывающего горы как ангелов, то его в следующем после Евсевия поколении толкователей реализуют Аполлинарий Лаодикийский и Дидим Слепец. Во фрагменте Аполлинария воспроизводится истолкование гор как “невидимых и небесных сил”<sup>10</sup>. В первом фрагменте толкования Дидима на Пс. 120 в нескольких изящных словах толкователь связывает более высокую ступень поющего вторую песнь восхождения (по сравнению с поющим первую) с тем, что поющий вторую песнь отрешился от земного и устремился к высоте, обозначением которой выступают горы<sup>11</sup>.

Все эти осколки толковательного предания дают слишком мало для сопоставления с толкованием Августина; представители аллегоризирующего направления лишь показывают нам в зачатке возможность построения иносказательного толкования. К тому же вопрос о том, был ли Августин в 406 г. знаком с соответствующими сочинениями Оригена или Дидима, вряд ли может быть решен положительно. Более того, ни в одном упомянутом греческом толковании не выражена напрямую та экзегетическая идея, которая запоминается больше всего из толкования Августина на Пс. 120: 1, – о том, что горы могут означать великих людей, передающих другим божественную весть, пророков и апостолов, и в частности авторов Писаний. Эта идея встречается в явном выражении у латинских толкователей Илария Пиктавийского и Иеронима.

В Иларии Пиктавийском и Иерониме, которые считаются продолжателями оригеновской линии на Западе, действительно можно видеть предшественников Августина с большей уверенностью. В том, что Августину были известны толкования Илария на псалмы, уверенность современных исследований высока. Отдельные сходства между толкованиями на псалмы Августина и Илария отмечались давно; Бастиансен показал значительность влияния Илария на Августина в целом<sup>12</sup>, М. Дюлаэ убедительно показала следы Илариевой экзегезы в первой серии толкований Августина на псалмы (диктованные толкования на Пс. 1–32)<sup>13</sup>. Что касается Иеронима, то при несомненном значении его экзегетической деятельности для Августина сопоставление понимания Пс. 120: 1 у обоих писателей может быть лишь самым общим, потому что толкования на весь Пс. 120 от Иеронима не дошло (или его не существовало). Итак, мы должны сосредоточить внимание именно на толковании Илария Пиктавийского как на единственном дошедшем до нас толковании Пс. 120, с которым Августин мог быть наверняка знаком и которое могло оказать на него влияние.

Илариева интерпретация стиха Пс. 120: 1 (см. Hilar. in ps. 120, 4–5) близка к тому, что, насколько можно судить, было намечено



греческими аллегорическими толкованиями, может быть, потому, что Иларий, как известно, черпал из того же источника – Оригена. Здесь есть, в частности, упоминание возможности того, что горы означают служителей Бога, ангельские силы, и указание на “высоту” как основу иносказательного истолкования. И в отличие от фрагментарных данных греческой традиции мы видим и контекст этой экзегезы первого стиха (т.е. общее понимание псалма у толкователя), и аргументы, приводимые в поддержку ее.

Понимание псалма в целом у Илария таково, что не предполагает необходимости рисовать исторический фон, на котором горы выглядели бы географическим объектом. Весь псалом, по Иларию, говорит только об общих законах внутренней жизни человека. В рамках этого морально-иносказательного понимания и горы – только знак некоторой реальности, имеющей отношение к внутреннему возрастанию. Неудивительно, что именно в толковании Илария мы встречаем первую отрицательную мотивировку толкования “гор” из Пс. 120: 1, т.е. указание на причину того, почему “горы” этого стиха не следует понимать в буквальном смысле: горы как таковые никак не могут ответить на чаяние человека, ищущего помощи. Ведь и глаза, которые он возводит в горы, – не глаза внешние, телесные, а внутренний взгляд, для описания силы которого у Илария находятся такие выразительные слова (§ 2–3).

Означаемое гор для Илария – это “пророческие книги, возносящиеся от земли в высоту, которые представляют нам восхождение к высшему и ступени к вечному” или “ангельские служения, силы и власти небесные, служение которых доставляет нам восхождение к выпретенному” (§ 5). Причем, хотя “пророческие книги” и “ангельские служения” преподносятся сначала как альтернативы, они объединяются уже в начале следующего параграфа. Объединение их основано на том, что и те, и другие играют роль в восхождении человека: пророческие книги указывают путь, ангельские силы оберегают и содействуют в этом пути.

Вот в каких словах Иларий отрицает применимость к толкованию буквального значения “гор”: “Пророк поднял глаза ума на горы. Но на какие горы? Ведь не на эти же горы, оскверненные (языческими) алтарями и нечестивыми собраниями, и не на те, пугающие лесами, с голыми скалами, непроходимые из-за обрывов, застывшие снегами – ибо какое в них диво и какая на них надежда?”

В пятом параграфе толкования Илария кроме отрицательной мы можем найти также и положительную мотивировку устанавливаемой толкователем знаковой связи между горами, с одной стороны, и пророческими книгами и ангельскими служениями – с другой: “Ибо если, согласно Даниилу, Господь для нас – великая гора (ср. Дан. 2: 34 сл.), то не стоит сомневаться в том, что горами могут на-

зываются те, кто преподносят нам Его заповеди и сообщают нам блаженства”.

Если сравнить интерпретацию “гор” у Илария и у Августина, тотчас создается впечатление о преемственности второго от первого, однако есть и некоторая разница. Она относится, отчасти, к означаемому: Августин видит в “горах” не совсем тот же смысл, что Иларий. Но главным образом разница состоит в мотивации этой знаковой связи, в том, что служит основанием для сравнения “гор” с означаемым. В том, как предлагает Августин понимать первый стих Пс. 120, важна не только высота гор, но и свет, который падает на них. Этого элемента развития образа гор мы не находим у прежних толкователей. Именно взаимодействие признака освещенности с признаком высоты обращает на себя внимание в августиновской интерпретации; это взаимодействие мы попытаемся описать и проанализировать далее. Для этого нужно будет не только увидеть, как возникает мотив света в толковании на Пс. 120, но и выйти за рамки этого толкования, привлекая пассажи из других сочинений Августина, где он цитирует Пс. 120: 1 с подобным, но более подробным объяснением.

Толкование Августина на Пс. 120 начинается не с разбора самого псалма. Перед тем как приступить к псалму, проповедник находит уместным напомнить слушателям “страшные слова” из евангельского чтения дня – зачала из Евангелия от Матфея, где говорится о том, что “день оный придет, как вор в ночи”. Так как время пришествия этого дня неизвестно, то, чтобы не быть застигнутым врасплох этим ночным приходом, нужно бодрствовать всегда и к тому же не быть “в ночи”, как дети “тьмы”, а быть “детьми света” – этот образный призыв апостола Павла Августин сплетает с евангельским сравнением. Дети тьмы – это нечестивые, беззаконные. Но и они должны пробудиться от сна, потому что день этот близко, “уже озарены горы”, – так вводится образ гор, и с этого места начинается собственно толкование: “Пусть, как сказано в этом псалме, они воспрянут от сна. Уже освещены горы, что же они еще спят? Уже взошло солнце правды, уже апостолами проповедано Евангелие, проповеданы писания, открылись Писания, разорвана завеса (Мф. 27: 51), открылось внутреннее святилище храма: пусть же наконец они поднимут глаза свои в горы, откуда придет помощь им. Ибо так велит им этот псалом, второй из тех, что имеют надписание “Песнь ступеней”. Но, опять же, пусть не полагаются на горы, эти горы не сами собою светят, но светят светом, отраженным от того, о ком сказано: “Был свет истинный, который просвещает всякого человека, грядущего в мир” (Ин. 1: 9). Под горами можно разуметь людей великих, людей славных. А кто более велик, чем Иоанн Креститель? Что это была за гора, о которой

Господь сам сказал: среди рожденных нет никого большего, чем Иоанн Креститель (Мф. 11: 11). Ты видишь, как эта великая гора светит, послушай, как она исповедует. Что исповедует? “Мы все, – говорит он, – восприняли от его полноты” (Ин. 1: 16). Итак, от чьей полноты восприняли горы, от того тебе помощь, а не от гор. Но если бы ты не поднял к ним глаза, не получил бы ты наставления просветиться от него”<sup>14</sup>.

То, что при таком толковании “гор” имеет значение именно их высота, не вызывает сомнения. Однако еще более ясно это видно в другой проповеди, именно, в первом “Рассуждении на Евангелие от Иоанна”, которое Августин преподнес слушателям вскоре после разбираемого толкования на Пс. 120, разорвав в первый раз цепь изъяснений “Песней восхождения”<sup>15</sup>. В этой проповеди, развивая выведенный в Еп. ps. 120, 4 образ, он говорит: *montes excelsae animae sunt* – основанием для уподобления душ горам служит высота: материальная для гор, метафорическая для душ. Но и в Еп. ps. 120, 4 признак высоты достаточно хорошо выделим: он проступает за названными здесь признаками большого размера (*magni* – более общий признак, включающий в себя и высоту) и видимости, ясности, хорошей освещаемости (*clari* – этот признак в данном случае обусловлен высотой).

Признак высоты здесь дан в связи с конкретным образом гор: горы материально реально высоки, притом и вся аллегорическая картина, получающаяся из сцепления отдельных символических образов и мотивов, вполне целостна и реально вообразима, ее можно было бы представить в виде однородной серии рисунков или в виде кинематографической зарисовки.

Раз так, мы должны искать в плане означаемого такой признак у означаемого гор, который соответствует признаку высоты гор. Как раскрывает Августин смысл гор и какое при этом значение играет их высота? Цитированная нами ключевая фраза: *Montes possunt intelligi homines magni, homines clari*, – не дает достаточного ответа на этот вопрос. Как пример горы он называет Иоанна Крестителя: *Et quid maius Ioanne Baptista?* А из предшествующих высказываний мы понимаем, что не всякие великие и славные люди понимаются здесь под горами, а евангелисты и вообще те, кто сообщает божественное откровение, – под пророками и апостолами. Их величие (*magni*) и слава, заметность (*clari*) требуют уточнения. Эти признаки в буквальном смысле, т.е. материальные признаки материальных гор, служат Августину основой для раскрытия и других значений символа “горы” во многих проповедях и сочинениях<sup>16</sup>. Но какие основания для сравнения гор и пророков апостолов найдем мы в Еп. ps. 120, 4 и текстах, близких к нему по направлению истолкования символа?

Первым, более общим основанием является высота гор: *Montes possunt intelligi homines magni*. Как мы уже отметили, из приведенного отрывка *Aug. Ep. ps. 120, 4* не вполне очевидно, что имеется в виду именно высота гор, а не вообще величина, но мы сможем вполне убедиться в том, если обратимся к первому “Рассуждению на Евангелие от Иоанна” – проповеди, в которой Августин некоторое время спустя после произнесения толкования на *Ps. 120* применяет ту же образно-знаковую систему. Горой в трактате именуется сам Иоанн Богослов, автор четвертого Евангелия. Ему, в его величии благовестника, посвящены первые параграфы первого “Рассуждения”. Некоторые выражения отсюда прольют свет на интересующие нас вопросы.

В качестве аргумента в пользу возможности именованья Иоанна горой Августин приводит стих 3 псалма 71: *Suscipiant montes расем populo tuo, et colles iustitiam*. Это выражение приводит на ум сравнение гор и холмов по признаку высоты: *Montes excelsae animae sunt*, – говорит Августин, – *colles paruulae animae sunt*. Итак, горы, т.е. евангелисты, воспринимают мир (*рах* – частое именование Христа у Августина), совершенное “высокое” богословие, чтобы холмы, т.е. другие верующие, могли усвоить праведность (*iustitia*), которая подразумевает прежде всего веру во Христа: *quia iustus ex fide uiuit*, – поясняет Августин цитатой из *Рим. 1: 17*. “Высота гор” – это совершенство знания, созерцание божественного и вечного; относительно меньшая “высота холмов” – вера, и мы знаем, что от верующих Августин требует прежде всего веры во временную жизнь воплотившегося Слова (см. толкования на *Ps. 119, § 2; 130, § 9*).

Несколько ниже, в § 5 первого “Рассуждения”, опять говорится о высоте Иоанна-горы. Насколько высока должна была быть эта гора, рассуждает Августин, чтобы оказаться способной “воспринять мир”, т.е. созерцать божественность Слова? (*Susceperat расем mons iste, comtemplabatur diuinitatem Verbi. Qualis iste mons erat? quam excelsus?*) Чтобы ответить на этот вопрос, Августин перечисляет то, что Иоанн должен был превзойти разумением (а гора, стало быть, превысить), чтобы дойти до созерцания божественного. Градация перечисляемых предметов, как бывает и в других произведениях Августина<sup>17</sup>, носит синкретический характер в отношении материальности/нематериальности признака, именуемого высотой: «Он превзошел все вершины земные, превзошел все воздушные пространства, превзошел все высоты светил, превзошел все хоры и легионы Ангелов. Ибо если бы он не превзошел всего этого тварного, он не пришел бы к тому, через которого все сотворено... к тому, о ком он сказал: “В начале было Слово...”»<sup>18</sup>.

Последовательность перечисленных превзойденных вещей такая: сначала материальные тварные, потом нематериальные

тварные предметы; выше их – цель познания, Творец. Очевидно, что это последовательность уровней бытийного достоинства<sup>19</sup>. Но весьма интересно и то, что внутри нижнего уровня этой шкалы (материального тварного) предметы расположены в порядке возрастания их материальной, физической высоты: вершины гор, воздушные пространства, высоты звезд. Это создает впечатление возрастания высоты и в дальнейшем, но уже по шкале бытийного достоинства: высота, возрастающая сначала в прямом, физическом смысле, намечает порядок перечисления нематериальных вещей по их метафорической высоте. Так материальный признак-субстрат метафоры помогает структурировать действительность нематериальную по метафорическому признаку, выведенному под видом высоты. Кроме того, важно учесть, что после уровня воздушного пространства (*campi aetis*) образ горы начинает терять реально-образную, чувственную состоятельность и обнажается его иноказательная сущность: физическая гора не может быть выше звезд – значит, имеется в виду не физическая гора, а некое означаемое, а именно евангелист, чье понимание может превзойти все материальное вообще, в том числе и материальное небо.

Мы видим, что признак высоты в образе гор связан знаковой связью со способностью восприятия откровения, богословского созерцания “высоких” уровней бытия. Это, очевидно, опять же гносеологическое соответствие высокому уровню бытийного достоинства (в данном случае божественного достоинства Слова). Этот уровень сопоставим с уровнем *sapientia* на третьей диаграмме Мадека<sup>20</sup> и состоянием апостола Павла, описанным в *En. ps. 119, 3 (sive mente excessimus Deo)*.

Однако еще интереснее то, о чем мы уже сказали бегло выше: высота гор в толковании на псалом 120, § 4 выступает не сама по себе, а в сочетании с другим свойством гор, вытекающим из высоты – с их преимущественной освещаемостью: *Montes possunt intelligi homines... clari* – в прилагательном *clari* можно предположить не только смысл “славные” или “ясно видимые”, но и “светлые, хорошо освещенные”. Вспомним, что толкование стиха собственно и начинается с уведомления о том, что горы уже освещены и пора встать от сна. Аллегория освещенности гор (как знак богопросвещенности авторов Писания, пророков и апостолов) хорошо вписывается в ту систему световых символов, принятую у Августина, в которой Бог устойчиво ассоциируется со светом<sup>21</sup>. Но хорошая и первоочередная освещаемость горы в материальном мире – прямое следствие ее высоты, поэтому символика высоты получает здесь прекрасное “подкрепление” и органическое развитие в системности признаков выбранного образа плана означающего.

Можно теперь подробно показать все элементы планов означающего и означаемого в таблице.

пора вставать от сна, пробуждаться	надо быть духовно бодрым, бдительным
ибо солнце	ибо Слово Божие
уже озарило своим светом	уже просветило знанием своей божественности
<i>высокие</i>	<i>способных к восприятию этого знания</i>
горы	Благовестителей
от которых свет переходит на горы и долины	от которых знание переходит к другим членам церкви

Подводя итог рассмотрению значения высоты гор в толковании Пс. 120: 1, можно сказать, что она означает, точнее, воспринимается толкователем как знак превосходной способности благовестителей (пророков и апостолов) воспринимать знание, постигать те уровни бытия, которые именуется высокими на шкале бытийного достоинства, т.е. получать знание о божественном. Это значение высоты проводится преимущественно через проистекающее из физической высоты свойства гор первыми воспринимать солнечный свет. Тем самым символика высоты соотносится с символикой света как знака божественного.

В данном случае буквальный Августин не отталкивается от образа материальных гор, но опирается на него. А опереться на него можно потому, что картина, которую Августин получает, расширяя, развивая план означающего, т.е. описанную в стихе псалма ситуацию, на редкость цельна и реалистична, притом все элементы ее так стройно соответствуют элементам означаемого, что толкователю не требуется никакого нарушения ее реалистической зрительной органичности в угоду более адекватному выражению всех элементов плана означаемого и их взаимосвязи. Реалистичность эта все же нарушается, но позже, уже за рамками толкования на Пс. 120, в первом трактате на Евангелие от Иоанна, когда Августин говорит о том, что “гора” превосходит весь чувственный мир, включая светила, – и тем самым обнажает символическую сущность образа горы и “превосхождения”.

Но в толковании на Пс. 120 Августин строит аллегорезу на вполне законченной и зрительно состоятельной картине взгляда на освещаемые горы, и ему не приходится объяснять, что взгляд должен быть понят как знак умственного внимания, потому что это стано-

вится ясным из всей структуры соответствующих друг другу планов аллегорезы. Таким образом, дополнение старой экзегетической идеи о значении гор символикой света, озаряющего горы первыми из-за их высоты, является экзегетическим изобретением Августина, не только украшающим план означающего, но и придающим объем плану означаемого.

Есть еще один аспект, по которому надо оценить важность введения мотива освещения гор в Еп. ps. 120, 4: он сообщает всему пассажи большую объяснительную силу, возникающую, как мы можем предположить, из соотносимости объясняемой картины с повседневным чувственным опытом слушателей. Освещаемые рассветом горы, можно думать, часто видны всем проживающим в районе бывшего Гиппона (в современном Алжире), на северо-запад от которого начинается большой горный массив. Особенно легко представить себе это, когда мы смотрим на фотографию раскопок Большой гиппонской базилики (где служил и проповедовал Августин и, вполне вероятно, произносил толкование на Пс. 120). Фотография приводится в книге Э. Марекы “*Nippo Regius. Христианские памятники Гиппона*”<sup>22</sup>. Мы видим, что апсида базилики, ориентированная на запад-северо-запад, смотрит на группу довольно высоких гор (до 800 м и выше), из которых особенно выделяется центральная вершина. Именно эта видная из Гиппона восточно-юго-восточная оконечность массива, полагаем мы, освещается с востока лучами восходящего солнца, что, как явствует из фотоснимка, должно быть хорошо видно из “христианского квартала” Гиппона.

Так нам становится понятно и значение горы в разобранный отрывке толкования на Пс. 120, и экзегетическая сила той специфической августиновской разработки этого образного комплекса, которая связана с обращенностью образной картины к повседневному опыту слушателей: то, что является основой иносказания, не только легко вообразимо, но и видимо в ближайшей повседневной жизни данной паствы.

Представленное выше исследование показывает нам, что изучение экзегетической традиции помогает лучше понимать своеобразное положение того или иного толкователя в череде других. Даже когда он явным образом перенимает тот или иной экзегетический ход (как, по-видимому, перенимает Августин у Иларию аллегорическое толкование гор в Пс. 120: 1), его интерпретация может оказаться ощутимо своеобразной. В разобранный случае это происходит потому, что Августин более отчетливо дает понять основу построения аллегорезы – символическое значение высоты, сходное с неоплатонической символикой “высокого”, с которым он впервые в ряду толкователей Пс. 120 соединяет также символику света.

<sup>1</sup> См., например, обсуждение разных точек зрения в исследовании Стивенса, который считает, что псалом отражает ситуацию возвращения из плена (Stevens D.G., Jr. A Critical Commentary on the Songs of the Return with a Historical Introduction and Indexes // *Hebraica*. Chicago, 1895. Vol. 11, N 3/4. P. 119–121), и комментарий Брациотиса, который придерживается теории “паломнических песен” (*Μπρατσιώτης Π. Αἱ ὕδαί τῶν ἀναβαθμῶν τοῦ Ψαλτηρίου*. Ἀθήναι, 1928. Σ. 25–27).

<sup>2</sup> При знакомстве с современными объяснениями Пс. 120 создается впечатление, что каждый из комментаторов вполне уверен в своем объяснении, уверен настолько, что доказательства или даже просто доводы в его поддержку приводит минимальные или не приводит вовсе. И легко было бы вслед за автором комментария склониться к принятию того или иного объяснения, если бы они не были столь различны.

Приведем несколько примеров описания ситуации Пс. 120 из современных комментариев. Каждый из этих примеров, заметим притом, отражает не личное мнение цитируемых комментаторов, но целую традицию понимания Пс. 120; каждая из этих традиций возникла более или менее давно и продолжает поддерживаться десятками более или менее академичных толкований.

Вот, например, известное исследование Дрейверса о книге псалмов в историко-критическом духе. Здесь воспроизводится такая “психологическая реконструкция”: “Псалмопевец находится в больших затруднениях и потому желает предпринять паломничество... Он обводит взором соседние холмы, на которых видит множество ханаанских святилищ, так называемых “высоких мест”. Но, может быть, лучше все же пойти в Иерусалимский храм?”, – передает нам исследователь колебания первого лица псалма (*Drijvers P. The Psalms, Their Structure and Meaning*. Freiburg; L., 1965. P. 154). Таким образом, комментатору здесь видится противопоставление горных святилищ Иерусалимскому храму как единственному месту поклонения истинному Помощнику: от этого противопоставления, согласно данному комментарию, берет свое начало дальнейшее воспевание в псалме истинной помощи свыше. Горы, следовательно, представлены здесь не только как исходная точка паломничества, но и как точка отталкивания, с которой начинается движение паломника – и движение мысли Псалмопевца. Не так представляет себе дело автор комментария к псалму 120 (121) в многотомной “Библии переводчика”. «Составить мизансцену нетрудно, – уверяет он нас и тотчас описывают эту мизансцену с обстоятельностью и уверенностью очевидца: – Во время долгого путешествия в Иерусалим паломникам приходилось становиться лагерем в пустынных или гористых краях, через которые лежал их путь. По ночам на вершины близлежащих холмов посылали наряды стражи, чтобы те охраняли лагерь от внезапного нападения разбойничьих шаек, которые, прекрасно зная обычное время паломничества, надеялись пожитьяся, устраивая налеты на лагерь паломников. В нашем псалме, – продолжает “очевидец”, – представлены размышления одного из паломников, который, прежде чем войти в палатку для ночлега, бросает взгляд на холм и видит рядом со стражей другого охранника, Господа, который не спит и не дремлет» (*Interpreter’s Bible*. N.Y., 1955. Vol. IV. P. 644. (W.R. Taylor, W.S. McCulloch)). Для такого толкования горы уже не в начале, а в середине Пути к Иерусалиму.

В качестве образца толкований, ставящих горы в конце паломнического пути, у его цели, приведем цитату из уже названного комментария Брациотиса: “Под *горами* разумеются здесь священные горы земли обетованной и осо-



бенно Иерусалима, а главным образом гора Сион (ср. Пс. 56: 1, 124: 2, 132: 3 и т.п.), где находится земное обиталище Бога, источник избавления (Пс. 2: 5, 19: 3, 123: 3). Поэт представлен здесь молящимся, обратившим лицо к Иерусалиму, как это делал Даниил (6: 10 сл., ср. также 3 Цар. 8: 44 сл.) и как по сей день делают мусульмане, обращаясь лицом к Мекке” (с. 27 цитированного труда Брациотиса).

Все эти примеры мы приводим, конечно, не для того, чтобы продемонстрировать бессилие современных экзегетов перед загадками Пс. 120. Напротив, каждое из приведенных объяснений по-своему остроумно и убедительно. Но во всех случаях отсутствуют аргументы, которые бы убедительно подтверждали правильность одного объяснения и неправильность другого.

<sup>3</sup> О разных толкованиях Оригена на псалмы и о проблемах изучения дошедшего до нас материала см.: *Rondeau M.-J. Les commentaires patristiques du psautier (III<sup>e</sup> – V<sup>e</sup> siècles)*. Roma, 1982. Vol. 1. P. 44 ss.

<sup>4</sup> *Cadiou R. Commentaires inédits des Psaumes. Étude sur les textes d’Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8*. P., 1936. P. 119–120.

<sup>5</sup> “Quid ergo ad hospitem suum pro hospitalitatis officiis dicant angeli, uideamus. *In minte*, inquit, *saluam fac animam tuam, ne forte comprehendaris*. Erat quidem hospitalis Lot, qui etiam, sicut ei Scriptura testimonium tulit, ab interitu latuit angelis hospitio receptis. Sed non erat ita perfectus, ut statis de Sodomis exiens montem posset adscendere; perfectorum namque est dicere: *Leuauit oculos meos in montes, unde ueniet auxilium mihi*. Iste ergo neque talis erat qui inter Sodomitas perire deberet, neque tantus erat qui cum Abraham in excelsioribus posset habitare”. – Homilia in Genesim 5, 1 (*Origène. Homélie sur la Genèse / Texte latin, traduction et notes de L. Doutreleau. (Sources chrétiennes; Vol. 7 bis.)*. P., 1985. P. 162).

<sup>6</sup> *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. T. 12. Col. 1632. В 3–11 (из него следует вычесть все, начиная со строки В7, – эта половина взята из гомилии Иоанна Златоуста).

<sup>7</sup> *Simonetti M. Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica*. Roma, 1985. P. 120.

<sup>8</sup> *Mercati G. L’ultima parte perduta del commentario d’Eusebio ai Salmi // Mercati G. Opere minore. La Città del Vaticano, 1937. Vol. 2. P. 61.*

<sup>9</sup> *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. T. 24. Col. 12A ss.

<sup>10</sup> *Mühlenberg E. Psalmenkommentare aus den Kettenüberlieferung*. B., 1977. Bd. 2. Frg. 252.

<sup>11</sup> *Mühlenberg E. Op. cit.* P. 298. Frg. 1152. Хотя “высота” у Дидима тоже символична, отметим, что он придерживается другого объяснения надписания “Песнь восхождения”. Это объяснение (отраженное и в талмудической традиции) связывает пятнадцать “Песней восхождения” с пятнадцатью же ступенями в Иерусалимском храме.

<sup>12</sup> *Bastiaensen A. Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens // Augustiniana Trajectina*. P., 1987. P. 42.

<sup>13</sup> *Dulaey M. Recherches sur les sources exégétiques d’Augustin dans les trente-deux première Enarrationes in Psalmos // L’esegesi dei padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno*. Roma, 2000. (*Studia Ephemeridis “Augustinianum”*; 68). P. 264–272.

<sup>14</sup> «Sicut iste psalmus habet, euigilent (sc. iniqui). Iam illuminati sunt montes, quid adhuc dormiunt? Leuent oculos suos in montes, unde ueniet auxilium illis. Quid est iam illuminati sunt montes? Iam ortus est sol iustitiae, iam ab apostolis praedicatum est Euangelium, praedicatae sunt scripturae, patuerunt omnia sacramenta, conscissum est

uelum (Mt. 27: 51), patuit secretum templi: iam tandem leuent oculos in montes, unde ueniet auxilium illis. Hoc enim praecipit iste psalmus, secundus de his qui inscribuntur *Canticum graduum*. Sed non rursum praesumant de montibus; quia ipsi montes non a se lucent, sed ab illo lucent, de quo dictum est: *Erat lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum* (Ioan. 1: 9). Montes possunt intelligi homines magni, homines clari. Et quid maius Ioanne Baptista? Qualis ille mons erat, de quo Dominus ipse dixit: “In natis nemo exsurrexit maior Ioanne Baptista” (Mt. 11: 11). Vides certe istum magnum montem lucentem; audi confitentem. Quid confitentem? *Nos omnes*, inquit, *de plenitudine eius accepimus* (Ioan. 1: 16). De cuius ergo plenitudine acceperunt montes, ab illo est tibi auxilium, non a montibus; ad quos tamen nisi leuaueris oculos per scripturas, non admoueberis, ut ab illo illumineris». – En. ps. 120, 4. Как в этом, так и в других случаях Августин вкладывает слова Ин. 1:16 в уста Иоанна Крестителя.

- <sup>15</sup> *Rondet H.* Saint Augustin et les Psaumes des montées // *Revue d’ascétique et de mystique*. 1965. Т. 41. P. 5.
- <sup>16</sup> Кроме рассматриваемой здесь аллегорезы Августин может толковать “горы” еще в трех смыслах. Гора может быть символом Христа и Церкви (см. подробный разбор этой темы и примеры в статье: *Lauras A.* Deux images de Christ et de l’église dans la predication augustinienne // *Augustinus Magister. Congrès international augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954.* P., 1954. Т. 2. P. 667–671. *Stommel E.* (*Kloeppe M.*) Berg // *Reallexikon für Antike und Christentum.* Stuttgart, 1954. Bd. 2. Sp. 136–138; *Severus E. von.* Zur Geschichte der Formel ‘Mons qui Christus est’ // *Liturgische Zeitschrift.* 1931–1932. Bd. 34. S. 390–392). В отрицательном смысле гора может быть символом людей выдающихся, но зловещих – ересиархов, лжеучителей, инициаторов расколов (так, например, в En. ps. 124, 5).
- <sup>17</sup> *Poque S.* L’expression de l’anabase plotonienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources // *Recherches augustinienes.* 1975. Vol. 10. P. 191–204.
- <sup>18</sup> In *Iohannis Euangelium tractatus 1.5*: «Transcenderat omnia cacumina terrarum, transcenderat omnes campos aeris, transcenderat omnes altitudines siderum, transcenderat omnes choros et legiones angelorum. Nisi enim transcenderet ista omnia quae creata sunt, non proueniret ad eum per quem facta sunt omnia... peruenire ad id quod ait: “In principium erat Verbum...”».
- <sup>19</sup> В отличие от других августиновских восхождений (например, *Enarratio in psalmum 41*), в этом перечислении отсутствует уровень человеческой души.
- <sup>20</sup> *Madec G.* Le diagramme augustinien // *Augustinianum.* 1925. Vol. 25. P. 79–94.
- <sup>21</sup> *Poque S.* L’imaginaire d’un prédicateur chrétien du Ve siècle // *Nouvelle revue théologique.* 1985. Vol. 107. P. 871.
- <sup>22</sup> *Marec E.* Hippo Regius. Monuments chrétiens d’Hippone, ville épiscopale de Saint Augustin. P., 1958. P. 134 ss. Тексты Августина для идентификации базилики см.: *Ibid.* P. 216 ss.

# РЕЦЕНЗИИ

---

*К.А. Левинсон*

## ТАКАЯ РАЗНАЯ УСТНАЯ ИСТОРИЯ

*Нитхаммер Л. Фрагменты немецкой памяти*<sup>1</sup>. М. (в печати).

**Книга погромов. Погромы на Украине, в Белоруссии и европейской части России в период Гражданской войны 1918–1922 гг.: Сб. док-тов / Отв. ред. Л.Б. Милякова; Отв. сост. И.А. Зюзина, Л.Б. Милякова, Е.С. Розенблат, И.Э. Еленская, при уч. В.Т. Середы. М., 2007.**

Устная история – направление в исторической науке, которое существует уже более полувека. Считается, что зародилось оно в США в конце 40-х годов XX в., – точнее, тогда началось его существование как признанной академической дисциплины, после того как в 1948 г. при Колумбийском университете в Нью-Йорке был создан Исследовательский центр по изучению устной истории. И именно в Америке оно получило, пожалуй, наибольшее развитие: на сегодняшний день в США действуют свыше тысячи университетских программ по изучению устной истории.

Лишь постепенно интерес к этому направлению распространился и в другие страны, и только с 70-х годов можно было говорить о нем как о явлении в мировой исторической науке. Академическое признание и институциональное оформление устной истории происходили не без борьбы. В борьбе этой играли свою роль и вненаучные факторы – такие, как левые политические симпатии, интерес к культуре и языку рабочего класса, к его опыту и мировоззрению. На волне такого интереса к “безмолвствующему большинству” Новейшего времени возник в 1971 г. журнал “Oral History”, а несколько позже появилось в Великобритании и ученое общество с одноименным названием, во главе которого стал один из пионеров устной истории в Соединенном Королевстве, да и вообще в Европе – Пол Томпсон.

Работы Томпсона стали важными вехами на пути развития устной истории. Прежде всего это касается выдержавшей три издания на английском языке и ставшей классической его книги “Устная история. Голос прошлого”, русский перевод которой появился в 2003 г.<sup>2</sup>

В нашей стране институциональное оформление устной истории началось только недавно, но фактически интерес к устным рассказам как историческим свидетельствам – особенно по темам, недостаточно обеспеченным письменными документами, – возник уже три-четыре десятилетия назад, причем изначально не в среде собственно историков, а среди представителей смежных дисциплин или среди людей, занимавшихся не столько наукой, сколько заботой о сохранении и утверждении иных форм истины. Так, со второй половины 70-х годов к собиранию рассказов очевидцев о большевистском атеистическом терроре приступила Русская православная церковь: игумен Дамаскин (Орловский) с группой помощников осуществил интервьюирование тысяч свидетелей тех репрессий, которым подвергались лица духовного звания и миряне по всей России после революции. По его словам, “основа наших исторических знаний – это устное предание, основанное на свидетельствах очевидцев, долгое время сохранявшееся изустно, а впоследствии записанное. Причем точная запись может быть сделана через пятьдесят и даже через сто лет”<sup>3</sup>. С точки зрения академической науки очевидно, что точная запись предания – это еще не гарантия точности исторических знаний. Для восстановления событий пятидесяти- или столетней давности этот материал в качестве источника не всегда достаточно надежен. Для изучения народной памяти и механизмов ее функционирования – а для устной истории в ее нынешнем понимании эта цель становится одной из приоритетных – такие записи в принципе могут послужить весьма ценным источником; впрочем, ценность их сильно зависит от соблюдения определенных методик сбора и обработки материала.

Эти же оговорки касаются и еще одной крупной полуофициальной коллекции записанных воспоминаний. Создатель ее – литературовед В.Д. Дувакин – в течение 15 лет записывал на магнитофон голоса почти трехсот человек, в первую очередь людей из окружения В.В. Маяковского, творчество которого он изучал, но также Н.В. Тимофеева-Ресовского, М.М. Бахтина и других. В 80-е годы, после расформирования кафедры научной информации филфака МГУ, где работал Дувакин, его коллекция записей нашла пристанище в Научной библиотеке МГУ: там возник отдел фонодокументов, который позже получил название Отдела устной истории. После смерти основоположника коллекции дело продолжили его ученицы, выпускницы филфака МГУ В.Ф. Тейдер, М.В. Радзишевская и В.Б. Кузнецова. В начале 1990-х годов они начали расшифровывать и готовить к изданию материалы фонотеки, в которой сейчас около 1200 кассет.

Советская историческая наука имела небольшой опыт интервьюирования участников Гражданской войны, красных партизан. С середины 80-х годов Центральный государственный архив звуко-

записей начал создавать тематическую коллекцию воспоминаний участников Великой Отечественной войны, Научно-исследовательский центр технической документации – коллекцию воспоминаний об освоении космоса и др. В годы Перестройки, когда начали свою деятельность общество “Мемориал” и “Народный архив”, при них стали собираться коллекции воспоминаний, записанных на магнитофонную пленку. Примерно тогда же были созданы первые кружки устной истории в вузах и школах, многие из которых успешно действуют в различных городах Российской Федерации и по сей день.

Устной истории российской физики посвящена исследовательская программа, которая начала проводиться с 1989 г. Г.Е. Гореликом совместно с И.В. Дорман при участии А.Б. Кожевникова и А.В. Андреева, а особенно активно – с 1991 г. при поддержке Дэвида Холловэя (Стэнфордский университет). Некоторые интервью использованы в книге Д. Холловэя “Сталин и бомба. Советский Союз и атомная энергия 1939–1956” (1997, американское издание – 1994)<sup>4</sup>. Геннадий Горелик в своей работе “Андрей Сахаров: Наука и Свобода”<sup>5</sup> также использовал тексты историко-научных интервью, собранные в рамках программы. Этот архив (включающий в себя не только записи интервью, но и источники других типов) составляет часть электронного проекта “Социальная история отечественной науки”, осуществляемого в Институте истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН<sup>6</sup>.

Крупных вузовских или академических центров, занимающихся устной историей, в России мало. Среди них можно назвать, например, сектор этнографии и устной истории при кафедре отечественной истории Барнаульского государственного педагогического университета. В 1990 г. в нем были начаты работы в рамках большого регионального исследовательского проекта по устной истории под названием “Города и села Алтайского края: историко-культурное наследие”. Одним из направлений исследований является изучение этнической истории народов края методом интервьюирования в местах локального и дисперсного проживания этнических групп. По мнению руководителей и участников проекта, «привлечение методов устной истории позволяет изучить народную интерпретацию недавнего прошлого самими телеутами (алтайцами), восприятие истории и культуры телеутов и русских в контексте противопоставления “свой–чужой”, рассмотреть механизмы угасания и возрождения малых и больших этнических культур и т.д. В совокупности устные исторические источники способствуют достижению истины в научной интерпретации».

В Москве в Историко-архивном институте в 1994 г. был создан Факультет технотронных архивов и документов, на котором имеется Кафедра аудиовизуальных документов и архивов. На ней читает-

ся курс “Архивы устной истории”. Автор курса, кандидат исторических наук М.В. Мокрова, разработала также программу курса “Устная история науки и техники в Москве” и выпустила множество статей по устной истории науки. При ее участии с 2000 г. в Институте истории естествознания и техники РАН формируется архив аудиовизуальных документов по истории науки и техники, который пополняется путем проведения и видео-магнитофонной записи встреч, бесед, интервью с учеными России и зарубежных стран, с крупными специалистами в области создания новой техники, деятелями образования и культуры.

На факультете истории Европейского университета (Санкт-Петербург) и Центра Устной Истории Университета штата Индиана (США) был в 2001 г. образован Центр устной истории. Этим центром, совместно с Центром российских и восточноевропейских исследований и Центром устной истории Индианского университета, в январе 2002 г. была проведена международная зимняя школа “Устная история: теория и практика”. Школа стала одним из первых шагов Центра по развитию междисциплинарных исследований в названной области. Начатый проект – попытка не только интегрировать устно-историческое направление в профессиональный контекст общественного знания, но и создать междисциплинарную среду общения исследователей, сталкивающихся со сходными проблемами. В 2001–2003 гг. Центр устной истории Европейского университета провел исследования “Блокада в судьбах и памяти ленинградцев” и “Блокада Ленинграда в коллективной и индивидуальной памяти жителей города”, которые в 2006 г. были опубликованы в книге “Память о блокаде: Свидетельства очевидцев и историческое сознание общества: Материалы и исследования”, вышедшей под редакцией М.В. Лоскутовой в московском “Новом издательстве”, которое теперь выпускает и обсуждаемую книгу Л. Нитхаммера. М.В. Лоскутова выступила также автором введения, составителем и переводчиком “Хрестоматии по устной истории”, выпущенной Европейским университетом в 2003 г.

Недавно возник Научно-исследовательский центр устной истории при Петрозаводском государственном университете, созданный группой преподавателей и сотрудников Петрозаводского университета и Карельского научного центра РАН. Центр поддерживает сайт в Интернете, который отражает его работу по ряду проектов, связанных с изучением повседневной жизни в СССР (преимущественно Карелии) в 1930–1956 гг., по истории Великой Отечественной войны и по финской оккупации Карелии<sup>7</sup>. Три сборника, выпущенные центром<sup>8</sup>, демонстрируют его специфический подход к обработке интервью для публикации: тексты сознательно редактируются и приводятся к стандартам литературного языка, так как исследователи

считают их источником фактической информации, вычленение которой не должно затрудняться языковыми шероховатостями.

В Москве по совместной инициативе Международного историко-просветительского и правозащитного общества “Мемориал”, Совета по краеведению Российской академии образования, Кафедры региональной истории и краеведения и Центра устной истории РГГУ с 2000 г. проводится ежегодный всероссийский конкурс исторических исследовательских работ старшеклассников “Человек в истории. Россия – XX век”. Организаторы конкурса отмечали: “...надеемся, что молодые люди, собирая и критически оценивая исторические материалы (устные свидетельства, разного рода документы), в процессе написания конкурсной работы смогут выработать трезвое отношение к советскому прошлому страны, в котором было много трагических страниц...”<sup>9</sup>, а в числе рекомендуемых исторических источников для исследований по истории повседневности, на которых должны были строиться конкурсные работы, на первом месте стояли “устные свидетельства”. В первый же год на конкурс была прислана 1651 работа из 425 городов и поселков России. Многие работы написаны по материалам интервью, которые ребята берут у свидетелей исторических событий. Организатором конкурса выступает И.Л. Щербакова (редактор русского перевода работы Л. Нитхаммера). Она стала и редактором-составителем сборника «Цена Победы: Российские школьники о войне: Сборник работ победителей V и VI Всероссийских конкурсов исторических исследовательских работ старшеклассников “Человек в истории. Россия – XX век”», выпущенного “Новым издательством” в 2005 г.

22–25 мая 2001 г. в Москве состоялась Первая всероссийская научно-практическая конференция по аудиокulturологии, аудиоархивистике и новым технологиям – “Эхолот”<sup>10</sup>. Конференция была организована по инициативе Государственного литературного музея и Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского. Тематика, связанная с исследованиями в области истории науки и техники, была представлена в следующих выступлениях. М.В. Мокрова в докладе «“Устная история” науки: анализ ситуации» рассказала об истоках интереса к устной истории и развитии этого метода получения историко-научной информации. В докладе “Устная история науки и искусство истории” Г.Е. Горелик (Бостонский университет, США) проанализировал недостатки и преимущества устной истории в историко-научных исследованиях. Автор отметил, что даже абсолютно точный, но неавторизированный транскрипт аудиозаписи не несет самостоятельной ценности, поскольку многие нюансы устной речи невозможно передать в тексте: порой ведь важно не столько *что* сказано, сколько *как*: с какой интонацией, с каким выражением лица, в каком темпе и насколько громко. Все это

трудно отразить без потерь при переводе интервью в письменную форму, а еще труднее – опубликовать так, чтобы читатель правильно понял цитату и при этом не был бы вынужден продираться через множество значков, маркирующих те или иные акустические и оптические феномены.

Особенно много исследований, основанных на методах устной истории, осуществляется силами историков таких естественных наук, как физика, биология, география. Полученные результаты часто публикуются в “International Journal of Oral History”. Несколько реже используются эти методы в истории гуманитарных дисциплин. Среди российских проектов по устной истории науки можно, однако, назвать проект по истории отечественной психологии, начатый в 2002 г. (руководитель – Е.Е. Соколова, исполнители – Е.А. Загряжская и А.А. Яковлева). В центре проекта стояли воспоминания коллег о выдающемся советском психологе А.Н. Леонтьеве. Большинство интервью, проведенных в его рамках, были опубликованы в специальных выпусках журналов “Психология в вузе” (2003, № 1–2) и “Журнал практического психолога” (2003, № 1–2), которые вышли в свет в год 100-летия со дня рождения А.Н. Леонтьева. Ряд интервью был опубликован позднее.

Зимой 2004 г. в Челябинске прошла конференция “XX век и культурная память”, материалы которой опубликованы в сборнике “Век памяти, память века. Опыт обращения с прошлым в XX столетии”<sup>11</sup>. Большинство докладов были посвящены воспоминаниям о сталинском терроре, а также о Великой Отечественной войне и ее последствиях.

В январе 2007 г. в Санкт-Петербурге была открыта аудиоэкспозиция “Разговоры на улице Ленина: еврейский Тульчин в полевых записях 2005–2006 годов”, подготовленная Центром “Петербургская иудаика”: это была первая выставка нового проекта “Музей еврейской устной истории”.

О методологических проблемах исследований по устной истории шла речь на ежегодной конференции Российского общества интеллектуальной истории «Междисциплинарные подходы к изучению прошлого: до и после “постмодерна”» 28–29 апреля 2005 г. на базе Ставропольского отделения РОИИ<sup>12</sup>. Два доклада на секции “Предмет и методы междисциплинарного исследования” были посвящены проблемам устной истории. Н.И. Девятайкина (Саратов), опираясь на практический опыт американских исследователей, рассказывала об “Устной истории и ее междисциплинарных возможностях”. П.В. Крылов (Москва) проанализировал сложные методологические проблемы, возникающие в процессе создания корпуса источников в контексте устной истории (доклад “Устная история и проблема доверия между историком и источником”).



На первый взгляд может показаться специальным сборник “Женская устная история: Гендерные исследования”, составленный А. Пето и вышедший в Бишкеке в 2004 г. Однако в нем представлены переводы текстов известных американских и европейских авторов не только по гендерной теории и феминистскому анализу, но и по методологии устной истории, в частности – две статьи П. Томпсона с похожими названиями “Голос из прошлого. Историк и устная история” и “Голос прошлого”, содержащие краткий экскурс в историю использования устных источников, историографический и практический анализ работ коллег и множество советов и рекомендаций для начинающих исследователей на этом поприще. В статье Алессандро Портелли “В чем специфика устной истории” обращается внимание на величайшую ответственность, которую берет на себя историк, интерпретирующий слова респондента: “Одно и то же утверждение может обладать совершенно разными значениями в зависимости от интонации говорящего, и это не может быть объективно отражено в транскрипте, а может быть только приблизительно описано переписчиком”. Сказанное относится, в принципе, и к письменным свидетельствам, однако именно при устном интервью, когда источник “рождается” прямо на глазах у интервьюера, эта его черта особенно заметна, и одновременно именно в этом контексте историк получает уникальную возможность уточнения: “Из писем и дневников мы можем только догадываться, что люди подразумевают под теми или иными словами, в устных же беседах мы можем об этом спросить”, – отмечают Катрин Андерсон и Дана К. Джек в статье “Анализ и техники проведения интервью”.

Научные монографии, написанные в русле устной истории России, тоже пока немногочисленны. Одной из первых ласточек стала вышедшая в свет в 2001 г. книга В.А. Берлинских “Крестьянская цивилизация в России”, основанная на воспоминаниях о жизни, быте, нравах, обычаях, верованиях русского крестьянства XX в.<sup>13</sup> В 2004 г. появилась работа “Устная история и биография: женский взгляд”, одним из авторов, редактором и составителем которой является социолог Е.Ю. Мещеркина<sup>14</sup>. В книге представлены результаты исследовательского проекта по устной истории и биографиям женщин советского и постсоветского времени, которые тематизируют социальные проблемы, исторические события. Рассматриваются в работе и взаимоотношения устной истории и коммуникативной памяти общества, методологические вопросы конструирования гендерной идентичности с учетом многообразия жизненных практик.

За более полным обзором истории и историографии обсуждаемого направления отошлем читателя к статье П.В. Крылова “Обретение исторического слуха: парадигмы изучения неофициальной памяти” в журнале “Новое литературное обозрение” (2005, № 74).

Здесь же резюмируем следующие моменты, которые, как мы надемся, стали заметны в ходе нашего беглого экскурса.

На российской почве устная история приживается медленно, но верно. Основными тематическими областями ее применения стали история науки, история Великой Отечественной войны, история сталинского террора (и то, и другое – в самом широком смысле), а также локальная, этническая и гендерная история.

Сбор информации путем опросов, интервью, бесед или инициированных воспоминаний, записываемых на видео- и аудионосители, применяется историками в России чаще всего для того, чтобы восполнить недостаток – т.е. как отсутствие, так и недостаточную достоверность – письменных источников и восстановить картины былых событий. Трагичность этих событий является зачастую и причиной повышенного интереса к ним, и причиной отсутствия или недоступности надежной документальной базы. Рассказы участников, очевидцев, современников или их родных представляются во многих случаях единственным способом узнать, “как это было на самом деле”. Методологические трудности, связанные с использованием воспоминаний в качестве исторических источников, известны многим российским историкам, работающим в русле устной истории, однако в целом господствует убеждение, что, подобно свидетельским показаниям в суде, эти рассказы могут служить реконструкции фактов и установлению истины.

\* \* \*

Образчиком устной истории, понимаемой как свидетельство о событиях, является выпущенная издательством “РОССПЭН” в 2007 г. “Книга погромов”. Это не монография, а сборник документов, значительная часть которых впервые вводится в научный оборот. С устной историей они связаны своим происхождением: как пишет в своем введении ответственный редактор и составитель сборника Л.Б. Милякова, «сердцевину собрания составляет одна из наиболее ранних по времени создания коллекций документов по устной истории “домагнитофонного периода” – многочисленные записи рассказов, сообщения пострадавших и свидетелей погромов, которые проводились в ходе Гражданской войны. Сбором этих документов занимались главным образом еврейские общественные организации различного толка». Если целью сегодняшней публикации является, по словам составителей сборника, осмысление проблемы этнического насилия в условиях Гражданской войны, то в годы Гражданской войны цель сбора информации была, в первую очередь, практическая: необходимо было установить численность пострадавших и характер ущерба, чтобы по возможности организовать помощь жертвам. Вскоре, но все же во вторую очередь, была сформулирована научная

цель: планировалось издать серию книг, в которых авторский текст должен был сопровождаться публикацией документов о погромах.

Речь шла не о единой акции – своих уполномоченных и корреспондентов направляли в погромленные города и местечки разные общественные организации: Центральный комитет помощи пострадавшим от погромов (ЦК), Редакционная коллегия по собиранию и опубликованию материалов о погромах на Украине, Киевский комитет Общества сохранения здоровья еврейского населения (ОЗЕ), Отдел помощи погромленным при Российском обществе Красного Креста (РОКК) на Украине, Еврейский общественный комитет помощи жертвам войны и погромов (Евобщестком) и др., а также органы советской власти, которые были вынуждены собирать информацию для того, чтобы предьявлять отчетность еврейской благотворительной организации “Джойнт” за средства, направляемые на помощь погромленным. Кроме того, большевистское правительство собиралось на Генуэзской конференции предьявить капиталистическим державам счет за ущерб, нанесенный по их вине советским гражданам еврейской национальности.

Хотя погромы имели место уже в 1917–1918 гг., систематическая работа по сбору свидетельств началась только в 1919 г., однако потом велась “по горячим следам”, насколько условия военного времени это позволяли. Сбор информации проходил с опорой на дореволюционные традиции земской статистики и еврейской организованной благотворительности. Наиболее развитые формы информационно-статистическая работа приобрела на Украине. Способы сбора материалов были разнообразны: эмиссары проводили различного рода анкетирование, делали фотографии последствий погромов, составляли статистические сводки, отчеты и непосредственные интерпретации собственных наблюдений. Опросы проводились как в самих пострадавших населенных пунктах, так и среди еврейских беженцев, стекавшихся в Киев (их летом 1919 г. в городе насчитывалось 15–20 тыс.). В одной из первых по времени образований организаций – ЦК – были разработаны начальные правила проведения опросов, на которые опирались сборщики информации, однако они не сохранились, и мы имеем дело только с записанными ответами. Такие записи стекались в юридическое бюро и информационный отдел ЦК в Киеве, и “уже с первых месяцев в его архивах собрался такой богатый фактический материал... что возникла мысль о немедленном его опубликовании”<sup>15</sup>, – писал член комитета историк И.М. Чериковер.

Публикация материалов о погромах готовилась совместными усилиями многих еврейских общественных организаций; после распада в 1920 г. Центрального комитета помощи пострадавшим от погромов ведущую роль в пополнении, хранении и обработке архива

взяла на себя Редакционная коллегия по собиранию и опубликованию материалов о погромах на Украине, одним из основателей которой был И.М. Чериковер. Об этом человеке Л.Б. Милякова рассказывает во введении к сборнику, и здесь представляется уместным сказать о нем несколько слов как о пионере устной истории на территории бывшей Российской империи.

Илья (Элиа) Михайлович Чериковер (1881, Полтава – 1943, Нью-Йорк) был историком и публицистом социал-демократических убеждений. Он публиковал в русскоязычной прессе статьи по вопросам участия евреев в революционном движении в России, правового статуса евреев, русско-еврейских отношений и т.д., был одним из активнейших авторов 16-томной “Еврейской энциклопедии” (1909–1911), в 1911–1914 гг. – одним из редакторов печатного органа старейшей российской еврейской общественной организации – “Вестника Общества для распространения просвещения между евреями в России”. С началом Первой мировой войны он уехал в США, но после Февральской революции вернулся в Киев и там занимался политической деятельностью, выступая за еврейскую автономию на Украине.

После установления советской власти в Киеве архивный фонд Редколлегии был вывезен за границу, где продолжал пополняться. Редколлегия обосновалась в Берлине, получив название “Восточно-еврейский исторический архив”. В эти годы Чериковер выпустил две книги о погромах на Украине в 1917–1918 и 1919 гг., где рассматривал погромное движение в контексте политических изменений в стране. Отчасти он опирался на документы, хранившиеся в его архиве.

В 1925 г. часть архива оказалась в Польше, в Вильно, где Чериковер стал одним из инициаторов создания Института еврейских исследований. Эта часть архива, по-видимому, погибла в годы Второй мировой войны. Другая часть была перевезена из Берлина в Париж, потом в 1942 г. – в Нью-Йорк, где сам Чериковер находился с 1940 г. Она известна в научных кругах как “коллекция Чериковера”, хранится в настоящее время в Институте еврейских исследований в Нью-Йорке, историческое отделение которого Чериковер основал и в котором работал до конца своей жизни. Общая публикация всех документов из его коллекции так и не состоялась по сей день.

В Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ) находится часть собранного до 1921 г. архива Чериковера. Документы, публикуемые в обсуждаемом сборнике – в общей сложности более четырехсот единиц, – происходят отчасти именно из этого собрания, отчасти из собрания Евообщесткома. Следует отметить, что, ввиду технической сложности обработки, в издаваемый корпус не были включены документы на идиш<sup>16</sup>. Среди публикуемых текстов – не

только результаты опросов, записи рассказов пострадавших и свидетелей, но и доклады уполномоченных и комиссий, постановления органов власти, официальная переписка, протоколы совещаний различных организаций и другие виды документов.

Открывается сборник Введением, где Л.Б. Милякова рассказывает об истории возникновения публикуемых документов, дает исторический очерк погромного движения во время Гражданской войны и анализирует природу этого движения. Еврейские погромы как форму этнического насилия, считает автор, следует рассматривать главным образом в контексте деформации и деградации новых государственных и общественных структур и крушения моральных норм населения – процессов, проявившихся в Первую мировую войну и продолжившихся в невиданных масштабах в период Гражданской войны. Несмотря на наличие некоторых признаков политических, социальных, экономических и других явных или мнимых противоречий, отношение погромщиков к еврейскому населению определялось рецидивами варварства, архаической традиции и в итоге – хорошо известной этнологом моделью поведения “свой–чужой”, когда против “чужих” (а к ним в тот период относили евреев) в условиях войны применялись все формы насилия вплоть до массовых убийств.

Затем следует Историко-географическая справка, в которой Е.С. Розенблат и И.Э. Еленская рассказывают об эволюции политико-административной структуры Украины, Белоруссии и европейской части России в 1917–1922 гг. В связи с тем, что за эти годы происходили неоднократные изменения внешних и внутренних границ республик, публикуемые документы сгруппированы в разделы исходя из нынешнего определения территорий России, Украины и Беларуси.

В своем Археографическом предисловии И.А. Зюзина рассказывает об архивных фондах ГАРФ, где хранятся эти документы, и о принципах публикации. Сборник, поделенный на три раздела по географическому принципу, внутри разделов построен по хронологии событий. Основная масса документов публикуется полностью, в извлечениях представлены только те документы, которые, наряду со сведениями о погромах, содержат повторяющуюся или не относящуюся к теме сборника информацию.

Сборник снабжен именованным и географическим указателями и включает в себя тридцать черно-белых фотографий и три карты.

Не имея возможности сколько-нибудь подробно охарактеризовать по отдельности те три с половиной сотни исторических документов, которые опубликованы в издании, обратим внимание на несколько моментов, проявляющихся при знакомстве с ними.

Во-первых, бросается в глаза полное отсутствие различий на низовом уровне между политическими силами, когда речь идет об уча-

стии в погромах: независимо от постановлений и заявлений правительств и военачальников подразделения белой и красной армий, казаки, украинские националисты, партизанские отряды, банды и прочие вооруженные формирования занимались грабежами, насилием и убийством еврейского населения совершенно одинаково; различались только лозунги, оправдывавшие погромы: одни называли евреев коммунистами, другие – буржуями, третьи – врагами украинского народа, четвертые обвиняли их в сокрытии оружия. Христианское население – соседи евреев, зачастую вполне мирно сосуществовавшие с ними еще за день до трагических событий, – иногда становились просто бездеятельными наблюдателями, а гораздо чаще – активными участниками погромов; иногда христиане прятали у себя евреев, иногда – указывали погромщикам места, где те прятались. В некоторых случаях среди погромщиков оказывались люди, которые, убив несколько человек в одном доме, в другом вдруг оказывали медицинскую помощь раненому еврею или, взяв у еврея деньги, потом помогали ему забраться на чердак, чтобы не быть убитым их товарищами.

Во-вторых, документы сборника свидетельствуют о том, что погромы вовсе не всегда носили стихийный характер, а зачастую проводились методично, с организационной и информационно-технической подготовкой, какие мы привыкли приписывать только немецким фашистам. Так, например, в книге воспроизводится фотография отпечатанного типографским способом объявления, которое было распространено командованием одного из украинских национальных формирований в местечке Тальное Киевской губернии перед погромом в 1919 г.: всем “селянам русским” предписывается выставить в окнах иконы, чтобы к ним не заходили казаки, иначе “подряд будем резать, не разбираясь”. Подобного рода листовки печатали и “зеленые”. В 1919 г. проявилась тенденция к идеологизации мотивов антиеврейского насилия: на Украине возник лозунг “бей жидов-коммунистов” и ему подобные, которые потом, в 1919–1921 гг., неоднократно звучали и во время погромов в Белоруссии и России. В ходе проскуровского погрома в феврале 1919 г. наблюдались убийства евреев, не сопровождавшиеся грабежами и санкционированные атаманом Семесенко как борьба с “самыми опасными врагами украинского народа и казаков”. Евреев предписывалось “вырезать для спасения Украины и самих себя”, однако от казаков требовалось поклясться, что “жидовского добра грабить не будут”. В этом акте террора и геноцида (за три с половиной часа было убито около 1650 евреев, включая грудных детей), равно как и в житомирском погроме полковника Палиенко проявились многие черты, характерные для Холокоста: обоснование массового убийства по этническому признаку с помощью национальной идеи, неумолимая механи-

стичность, безэмоциональная деловитость и дисциплинированность палачей, начавших и закончивших погром по приказу командиров.

В-третьих, эти свидетельства бывают безжалостно самообличительны: мы узнаем из рассказов жертв погромов, что многие из них, спасаясь через окно от погромщиков, бросали своих жен, мужей, престарелых родителей и малолетних детей. Не нам судить людей, оказавшихся в смертельной опасности. Читать то, что они сами рассказывают о своем поведении во время погромов, часто неприятно, но знать это важно.

Это лишь некоторые поверхностные впечатления. Материал, опубликованный в “Книге погромов”, может послужить источниковой базой для нескольких серьезных исследований. Пока они не написаны, на вопрос о значимости этого издания можно ответить так: она заключается в непреходящей ценности человеческих свидетельств. Документы, опубликованные в “Книге погромов”, не помогают уточнить общее количество жертв насилия в отношении еврейского населения Украины, Белоруссии и европейской части России в годы Гражданской войны (число убитых и умерших от ран в результате погромов, называемое разными исследователями 20–30-х годов, колеблется от 35 до 200 тысяч человек). Не всегда помогают они и уточнить хронологию или динамику погромных волн, поскольку в рассказах часто отсутствуют или неверно указаны даты событий. Размер совокупного или индивидуального материального ущерба от грабежей, поджогов и актов вандализма, учиненных погромщиками, тоже нельзя установить по этим источникам. Имена участников или инициаторов преступлений зачастую прекрасно известны и без этих свидетельств. Не стоит поэтому говорить о том, как эта публикация помогает или не помогает “установлению истины” о погромах: важнее сказать, как она может повлиять на наши понятия о войне, о ненависти, о страхе, о ценности человеческой жизни и о цене народного счастья. Хочется надеяться, что эти, порой страшные в своем косноязычии и своей беспощадной неприкрытости тексты кому-то помогут расстаться с красно-белым представлением о Гражданской войне и черно-белым представлением о человеческой порядочности.

\* \* \*

Во многом иной подход к устной истории мы встречаем у западно-германского ученого Лутца Нитхаммера, одного из виднейших представителей этого направления в ФРГ. Под его руководством в 80-х годах в Эссенском университете и Университете заочного обучения в Хагене были осуществлены большой проект по устной истории под названием “Биография и социальная культура в Рурской области. 1930–1960”, а также проект по изучению жизненного опыта рабочего населения одного из индустриальных районов ГДР. Резуль-

таты этой работы были опубликованы в трехтомном сборнике, вышедшем под редакцией Л. Нитхаммера и А. фон Плато, а также в книге “Народный опыт. Археология жизни в индустриальном районе ГДР. 30 биографических открытий”<sup>17</sup>. Трехтомник содержит статьи, написанные несколькими участниками проекта – самим Л. Нитхаммером, А.-К. Айнфельд, У. Хербертом, Н. Мёдинг, Б. Паризиусом, А. фон Плато, М. Шмидт, М. Циммерманом. Московское “Новое издательство”, продолжая ряд своих публикаций по устной истории, подготовило к печати сборник, составленный из переводов тех статей трехтомника, которые принадлежат перу самого руководителя проекта (некоторые из них были представлены им в виде докладов на различных конференциях). Таких текстов – назвать их “главами” невозможно, поскольку они не составляют единого повествования, – в книгу вошло девять. С хронологической точки зрения они посвящены временам национал-социализма, Второй мировой войны и первым послевоенным десятилетиям, т.е. примерно тому же периоду, который стоит в центре внимания многих российских проектов. Плотность и разнообразие изложения таковы, что даже в пространной рецензии можно дать лишь весьма приблизительное представление о содержании этих статей, но тем не менее приведем некоторые их положения, показавшиеся нам наиболее интересными.

Открывается сборник пространной вводной статьей “Вопросы–ответы–вопросы”, где рассматриваются теоретические и методологические проблемы как устной истории вообще, так и данного исследовательского проекта в частности. К основным положениям этой статьи мы вернемся ниже.

За нею следует статья “Тыл и фронт”, посвященная опыту мужчин и женщин, рурских рабочих и членов их семей, в годы войны. Этот опыт прежде почти не попадал в поле зрения науки и искусства: гораздо более известны дневники или воспоминания представителей образованных слоев общества. Рабочие же были своего рода “безмолвствующим большинством”, заговорившим во многом благодаря интервью, которые провели Лутц Нитхаммер и его коллеги в 80-е годы.

Рурский бассейн отличался от многих других районов Германии тем, что в нем во время войны оставалось очень много мужчин, занятых на предприятиях горнорудной промышленности и потому освобожденных от призыва. Кроме того, этот район стал подвергаться массированным бомбардировкам только в 1943 г., и для многих его жителей война началась именно тогда, когда им пришлось первый раз идти в бомбоубежище. А те из них, кто были в армии, воспринимали ее часто как улучшение своего социального и материального положения. Война до Сталинграда в этих воспоминаниях выглядит зачастую очень непохоже на то, какой мы привыкли ее себе предста-



влять: в памяти тех, кто работал в тылу, она вообще мало отложилась, а в воспоминаниях многих солдат осталась чем-то вроде туристической поездки. Политическая сторона дела, тема военных преступлений и личной ответственности оказались в то время как бы отсечены шорами восприятия: при чтении цитат из этих интервью возникает впечатление, что респонденты-бывшие солдаты вермахта участвовали не в самой кровавой и разрушительной войне, какую знало человечество, а в неких других событиях. И слово “участвовали” тоже имеет в данном контексте совсем не обычный смысл: рассказы свидетельствуют во многих случаях о том, что люди в форме пассивно воспринимали происходящее с ними. От каких-то безымянных инстанций они получали приказы, смысл которых они не анализировали и не должны были анализировать, и в силу этих приказов они перемещались из конца в конец Европы, то любуясь ландшафтом, то попадая в госпиталь, то покупая подарок любимым, то, под конец, оказываясь в плену.

Статья “Нормализация на Западе” посвящена послевоенным годам, когда постепенно “жизнь снова стала нормальной”. Пытаясь выяснить, что же рурским рабочим представлялось периодом “нормальной” жизни в Германии до 1945 г., автор пришел к выводу, что речь шла не о 20-х годах, когда многие из них страдали от экономических кризисов, безработицы, бедности и политической пестроты, и не о той стабильной, но все же дефицитарной карточной системе, которую государство ввело во время войны. “Нормальная” жизнь, как она реконструируется по недомолвкам, имплицитным, подразумеваемым, хоть обычно и не высказываемым вслух оценкам – это та жизнь, которую *обещали* (и лишь частично дали вкусить) народу нацисты в конце 30-х годов. После денежной реформы 1948 г. и начала “экономического чуда”, когда благосостояние работающего населения стало быстро расти, сформировалась та атмосфера материального благополучия и основанного на нем политического консенсуса, с которой большое число опрошенных связывают свои представления не только о том, что для немецкого общества “нормально”, но и о самом возникновении этого нового общества: возникновение ФРГ оказывается связано в воспоминаниях людей не с политическим актом, а с экономической реформой.

Три статьи в сборнике посвящены ГДР. Интервью, на которых они построены, были взяты Нитхаммером и его сотрудниками в основном в 1987 г. Это было первое исследование такого рода, проведенное западногерманскими учеными в ГДР. На него было получено специальное разрешение властей, и в нем участвовали несколько восточногерманских историков, которые призваны были следить за западными коллегами. Проанализировав более ста интервью, взятых им в одном из индустриальных регионов страны, Лутц Нитхаммер

пришел к выводу (статья “Приближение к переменам”), что ГДР стояла на пороге социального кризиса, поскольку старое поколение коммунистов и социал-демократов постепенно ушло или оказалось вытеснено на обочину жизни более молодыми партийными функционерами-карьеристами, а молодое поколение, не знавшее контраста между теми сравнительно хорошими материальными условиями, в которых оно жило, и жизнью в довоенные, военные и первые послевоенные годы, осталось таким образом без важнейшей награды за требуемые от него покорность режиму и рвение в труде. Этот кризис, предсказанный историком, разразился через два года, что явилось неожиданностью как для властей, так и для политологов.

Еще одна из статей о ГДР называется “Что Вы делали 17 июня?”: в ней рассматриваются воспоминания участников и свидетелей антикоммунистических волнений, на несколько часов охвативших большую часть республики 17 июня 1953 г. Поскольку тема эта была табуирована в ГДР, интервьюерам часто с трудом удавалось получить от респондентов ответы на свои вопросы. Но когда разговор получался, воспоминания очень часто противоречили официальным трактовкам, которые люди повторяли, как заклинания. Главное для Нитхаммера заключалось, однако, не в том, чтобы обличить ложь коммунистической пропаганды, а в том, чтобы прояснить роль, которую этот день сыграл, если можно так выразиться, в “эмоциональной истории” восточногерманского общества: это был день, когда всколыхнулись чувства – протест, гнев, надежда, – а после подавления волнений настала эпоха бесчувственности, когда волноваться по политическим поводам было бессмысленно, да и опасно.

В третьей статье, посвященной Восточной Германии, рассматривается феномен “биократии”, т.е. бюрократического управления биографической памятью. При заполнении анкет граждане ГДР должны были структурировать свою жизнь по заданной схеме, и у многих эта схема настолько укрепилась в сознании, что и в беседе с западным историком они сначала рассказывали о своем образовании, потом о профессиональной карьере, потом о членстве в общественных организациях и т.д. Необходимость заполнения множества анкет, которые потом проверялись компетентными органами, приучала к покорности, искренности и к специфической иерархии ценностей: о чем необходимо сообщать в первую очередь, о чем – во вторую, а что вовсе не входит в число сообщаемых сведений.

Кроме того, в этой статье рассказывается о том, как мало следов своего пребывания в ГДР Л. Нитхаммер и его коллеги нашли в рассекреченных архивах Министерства государственной безопасности ГДР (Штази): оказалось, что за ними вовсе не так пристально следили и отношение к ним было у властей вовсе не столь подозрительное и враждебное, как они предполагали.

Статья “Евреи и русские” (под последними имелись в виду все граждане СССР) рассказывает о том, как воспринимали немцы узников концлагерей, военнопленных, подневольных рабочих, а также солдат Красной армии и жителей Советского Союза. Эти обозначенные в заголовке статьи две группы были выбраны автором как “две самые многочисленные группы жертв нацистского режима”. Автор обнаружил, что воспоминания о них “трудно найти в памяти немцев”: большинство жителей Германии усвоили внушенное им нацистской пропагандной расистское мировоззрение, в силу которого они не обращали внимания ни на дискриминацию евреев, ни на исчезновение еврейских семей, живших по соседству, ни на лагеря уничтожения, хотя многим было прекрасно известно, что там происходит. Страдавшие и погибавшие рядом с ними узники и “восточные рабочие” для них остались, в подавляющем большинстве случаев, безликой массой. В ФРГ антисемитские и вообще расистские взгляды постепенно были отеснены на задний план сознания за счет того, что “экономическое чудо легитимировало демократию”. Не отказавшись осознанно от своих прежних позиций, немцы в 50-е годы просто забыли о них и о том, что было с ними связано. Такая ситуация сохранялась вплоть до 60-х годов, когда в результате серии судебных процессов над нацистскими палачами, а затем и молодежных волнений 1968 г. тема эта приобрела в обществе иное звучание. Оценки изменились, но структуры воспоминаний – нет: “Если в 30–40-е годы сознание отказывалось воспринимать дискриминацию евреев и их депортацию, то реконструировать нечего”.

О “русских” (т.е. советских гражданах) большинство западных немцев тоже мало что помнили; русские как противники на фронте или пленные в тылу вообще безлики: респонденты обычно не замечали у них никаких достойных упоминания личных черт. Воспоминания о населении оккупированных советских территорий подчинены стереотипам культурных различий: в “русских”, как их вспоминали бывшие солдаты вермахта, было нечто детское или звериное, они часто удивляли своей неожиданной эмоциональностью и готовностью помочь. Немецким солдатам казалось, что от “недочеловеков” их отделяла непреодолимая пропасть. На фоне стандартного набора примитивных культурных признаков (конные повозки, избы, печи с лежанкой, капуста, водка и самокрутки из газеты) тем большее удивление вызвала у многих победа Красной армии над оснащенной передовой техникой армией народа “сверхчеловеков”, а на фоне разговоров о кровожадности и дикости “русских” многие немецкие солдаты, попав в плен, были весьма удивлены, встречая человеческое отношение к себе со стороны местных жителей.

В ГДР же ситуация оказалась во многом иной: там больше, чем на Западе, были распространены воспоминания о насилии со сторо-

ны советских солдат, пережитом в конце войны, и воспоминания эти зачастую были более конкретными. В то же время там по-другому говорили об иностранных рабочих: с гораздо большей подробностью и человечностью. Когда в интервью речь заходила о евреях, воспоминания восточных немцев были, как правило, менее спонтанны, более прохладны, сильнее подвержены стереотипам. С другой стороны, граждане ГДР были менее подвержены характерному для западных немцев “рефлексу самооправдания”. Воспоминания восточных и западных немцев о советском плене в целом не сильно различались, но в ГДР респонденты делали меньший упор на собственные страдания, а даже подчеркивали, что в СССР не обращались с ними как с людьми “второго сорта”: плохая еда и плохое жилье были одинаковыми у всех.

Еще одна статья сборника посвящена теме “Восприятие войны в послевоенном немецком обществе”, причем, как отмечает автор, уже само название включает в себе несколько проблематичных понятий: что такое “послевоенное немецкое общество”, если того немецкого государства и того общества, которое существовало в 1945 г., потом больше не было, а были ФРГ, ГДР и Австрия, жившие в разных условиях (в том числе оккупационных), и в каждой из этих стран было отдельное общество, внутри которого к тому же были сильны контрасты между исконным населением и новыми жителями, прибывшими после изгнания из восточных земель? И что значит “восприятие войны”, если в опыте большинства немцев не было одной войны как некоего единого комплекса: были как минимум два отдельных отрезка, в течение которых человек мог пережить в том числе и самые противоположные вещи: во время триумфальных блицкригов 1939–1942 гг. – восторг и большие надежды (хотя впоследствии многие вытесняли воспоминания о положительных чувствах этого первого периода), а в 1943–1945 гг., после Сталинграда и начала бомбардировок немецких городов – растущий скепсис и под конец отчаяние. Различия собственно военного опыта связаны и с географическими регионами: особенности солдатского быта и характер военных действий были очень различными на Восточном фронте, на Балканах, на Западе и на море.

Но в целом, поверх этих различий, на уровне коллективной памяти, можно, считает автор, говорить о трех фазах в истории восприятия минувшей войны: первое послевоенное десятилетие, когда жизнь немцев на бытовом уровне была подчинена преодолению непосредственных последствий Второй мировой войны, а на политическом уровне – решениям союзников и затем неравному разделу страны в годы войны Холодной. Сочетание этих двух важнейших условий образовывало рамки, в которых сложились паттерны воспоминания о войне, сохранявшие свое действие очень долго –

как на политическом и культурном уровне, так и на бытовом, и на уровне личных воспоминаний. Затем последовали три десятилетия, которые можно рассматривать как фазу “борьбы за память о войне и национал-социализме”. В этой борьбе “линии фронта” проходили в каждом из трех государств-наследников Третьего рейха по-разному, и ритмы были тоже разные, однако во всех трех случаях в конце концов в культуре и в средствах массовой коммуникации утвердилось суждение, что эту войну можно понимать только в связи с национал-социализмом и (это особенно относится к Западной Германии) что Холокост представляет собой важнейший предмет памяти о войне. Затем наступило время расширения восприятия и появления новых толкований: это был переход от коммуникативной памяти современников и свидетелей событий к памяти культуры.

Одной из самых пространственных статей сборника является статья “Частная экономика”, рассказывающая о том, как немцы сорок лет спустя вспоминали первые послевоенные месяцы и годы.

Среди этих воспоминаний в первую очередь автор рассматривает рассказы о встрече с войсками антигитлеровской коалиции. К этой встрече гражданское население Германии было подготовлено нацистской пропагандой и, если свести эту подготовленность к краткой формуле, то это было “ожидание изнасилования”. Если на востоке страны в самом деле имели место многочисленные случаи изнасилования немецких женщин советскими солдатами, т.е. ожидания в значительной мере оправдались, то на западе реальный опыт оказался совсем другим: немцы и немки увидели улыбающихся и вполне миролюбивых американцев, в том числе чернокожих, которые, вместо того чтобы насиловать, угощали их бананами и шоколадками. Однако ожидания были настолько сильны, что даже много лет спустя многие женщины рассказывали интервьюерам о том, какую “опасность” им довелось пережить при внезапных встречах с американцами, особенно неграми, хотя, собираясь рассказать о страшном случае, фактически они рассказывали о том, как ничего не произошло. И в этих рассказах, и в рассказах мужчин о том, как многие немки “липли к иностранцам”, а их мужья-инвалиды войны кончали из-за этого с собой, просвечивает стереотипное ожидание, внушенное Геббельсом: в случае поражения немецкие женщины станут добычей “недочеловеков”.

Несколько разделов статьи посвящены воспоминаниям о “переобучении”, или “перевоспитании”, которое пришлось пройти населению Германии в 1945 г. Речь идет не столько о денацификации и “обучении демократии”, сколько о “школе черного рынка”. Это воспоминания о времени, когда не только немецкое государство – Третий рейх, – но и немецкое хозяйство, и немецкое общество пережили коллапс. Люди, жившие до этого в условиях почти полного ого-

сударствления, вдруг оказались вынуждены своими силами справляться с последствиями войны – не только экономическими, но и эмоциональными (автор называет это “приватизацией последствий войны”). Если прежде гитлеровский режим монопольно обеспечивал немцев работой, продуктами, жизненными целями, ценностными ориентациями, объяснениями на все случаи жизни, то теперь они были предоставлены сами себе и их выживание зависело от того, как быстро и успешно они переучивались, осваивали правила черного рынка и такие принципы, как “групповая самопомощь” (т.е. опора на ближайший родственник или дружеский круг в обеспечении жильем и едой), “мораль выживания” (оправдано все, что помогает не умереть от голода и холода самому и спасти свою семью), “компенсация” (умение путем меновой торговли восполнять утраченное и добывать необходимое). Для многих эта перестройка была более мучительной, чем сами лишения. У большинства респондентов воспоминания о послевоенных годах окрашены негативно, а некоторые открыто говорили в интервью, что “мирное время было еще гораздо хуже, чем война”; приход войск антигитлеровской коалиции совершенно не воспринимался ими как “освобождение”, ибо они не чувствовали никакой “несвободы” при нацистах.

Материальные трудности усугублялись для многих идейной дезориентацией. Едва ли не все идейно-политические ценности, на которых были воспитаны эти люди, казались теперь дискредитированными, и кроме коммунизма и политического католицизма не было ни одного политического лагеря, который принимался бы всерьез. Гораздо большей значимостью, чем партии, обладали тогда профсоюзы и советы трудовых коллективов: они фактически управляли предприятиями. Многие старые рабочие вспоминали середину 40-х годов как время, когда они “фактически были предпринимателями”.

Один из разделов статьи посвящен такому противоречивому явлению, как семья в атмосфере катастрофы и кризиса: почти все респонденты вспоминают, что война для них закончилась только тогда, когда они и их родные вернулись “домой”, в свою семью. Люди, эвакуированные в сельскую местность, где продовольственное положение было более или менее сносным, стремились вернуться, зачастую через всю страну, обратно, в разрушенные и голодные города, поскольку там был их “дом”. Но многих домов уже больше не существовало, и вернуться многим было некуда, поэтому люди, жившие прежде раздельно, малыми семьями, теперь часто начинали жить в новых, более крупных и зачастую экономически не оправдывавших себя семейных группах: несколько поколений в одной квартире, с родственниками и свойственниками. Между старшим поколением, зачастую возвращавшимся к донацистским, патриархальным мо-

ральным установкам, и молодежью, воспитанной в “Гитлерюгенде” и придерживавшейся более вольных нравов, неизбежно возникали трения по поводу властной иерархии и сексуального поведения. Из-за этого, а также из-за скученности и неравного участия в обеспечении нередко возникали скрытые или открытые конфликты, которые именно в силу своего семейного характера зачастую были более сложны и травматичны, чем конфликты с чужими людьми. Накапливалось столько взаимного раздражения, что после того как появлялась возможность разъехаться, многие родственники переставали общаться друг с другом на долгие годы. Если воспоминания об отношениях с соседями в тот период у многих немцев окрашены в светлые тона, то об отношениях в таких временных расширенных семейных группах, несмотря на их парадоксальную притягательность в то время, мало кто впоследствии вспоминал с теплотой. “Нормальная” жизнь началась тогда, когда люди снова обрели возможность жить малыми семьями в отдельных квартирах.

Значительные изменения происходили тогда в гендерных отношениях: женщины, которые в условиях войны зачастую смогли сделать на фронте или в тылу карьеру, лично раскрыться и добиться высокого материального и социального положения, теперь волею неволей снова отходили на второй план: они уступали вернувшимся с фронта мужчинам их традиционные руководящие роли на работе и дома, превращались в жен, домохозяек, часто – сиделок при инвалидах. На эту смену ролей большинство из них шли добровольно, ибо она соответствовала и их собственным представлениям о норме. Вспоминая об этом, рассказчицы отмечали разницу между гендерно-ролевыми конвенциями сороковых и восьмидесятых, но лишь немногие из них жалели о том, что отказались тогда от продолжения профессиональной карьеры.

Для понимания духовной атмосферы того времени необходимо иметь в виду, что большинство населения Рурской области (включая, кстати, и часть бывших левых) поддерживало нацистов, пока те своей социальной политикой и многообещающими военными успехами зримо способствовали улучшению жизни рабочих. А после крушения Третьего рейха этому гражданскому населению вдруг пришлось расплачиваться за преступления, в которых оно вовсе не чувствовало себя повинным. Ведь в те первые месяцы и годы еще не были так широко известны факты нацистских зверств, вскрытые и опубликованные в ходе судебных процессов частично в 1946, а частично и вовсе только в 1960-е годы. О том, сколько зла гитлеровский режим принес людям в других странах и в самой Германии, многие его вчерашние подданные в 1945 г. не знали или не хотели знать; единственным злом, которое все они ясно видели, была проигранная Гитлером война. Коллективную вину за все злодеяния фашизма немцам, погру-

женным в заботы о выживании, вменияли извне, и осмысливать свою личную долю вины тогда у большинства не было ни сил, ни времени, а после денежной реформы и начала “экономического чуда” уже и вовсе хотелось все забыть, как страшный сон.

Завершается статья рассуждениями “О значении семьи, частной собственности и государства в послевоенные годы”, где автор пишет о том, как тезисы Ф. Энгельса, сформулированные применительно к первобытному обществу, приложимы к реальности Германии после 1945 г.

Вернемся теперь к вводной статье сборника и, с учетом того, что нам известно из обзора статей, следующих за нею, рассмотрим теоретические “пролегомены” Л. Нитхаммера.

Автор подчеркивает, что «словосочетание “*oral history*” означает – вопреки своему буквальному значению – не какой-то особый вид истории, который обходится устно традированными источниками, а специфическую технику изучения современной истории. Устная история, с одной стороны, позволяет исследовать определенные сферы, по которым нет (или нет в доступности) иных источников, и, таким образом, она представляет собою один эвристический инструмент среди прочих. С другой же стороны, она позволяет расширить концепцию недавнего прошлого и возможности его социокультурной обработки как истории, в силу чего практика устной истории оказывает влияние на понимание истории в целом». То есть, образно говоря, устная история в понимании Нитхаммера – это не только и не столько способ выяснить, например, сколько человек погибло в таком-то бою, сколько способ понять, какие точки зрения на этот бой существуют помимо той, которая изложена в официальной историографии. Собрав в ходе множества интервью массу материала, историк не столько обретает данные для построения единой картины прошлого, сколько убеждается в том, что единой она быть не может, ибо, если признать за каждым респондентом равные права на свой взгляд, свою оценку и свой опыт (а это – лозунг устной истории), то неизбежно выяснится, что попытка свести их к общему знаменателю обречена на провал. Самое большее, на что может претендовать историк, – это предложение собственной интерпретации услышанного на основе сравнения с материалами из других источников.

Таким образом, речь идет не об установлении объективной исторической истины. Скорее наоборот: речь идет о допущении в историческую науку множества субъективностей – во-первых, жизненного опыта разных людей, а во-вторых, субъективных интерпретаций исследователя. Это, подчеркивает Нитхаммер, “требует такого представления об исторической науке, при котором мы признаем, что ее данные продуцируются в процессе исследования, что она... создает... из фрагментов и примеров основу для нового восприятия, в данном



случае – восприятия такого аспекта, как человеческий жизненный опыт”. А жизненный опыт человека по определению субъективен и уникален. Поэтому нет ничего страшного в том, что “устная история не располагает практическими возможностями проверить статистическую репрезентативность своих данных”: она – история идиографическая. Ее заслуга – не в том, чтобы рассказать, как было на самом деле, а в том, что она “приближается к перспективе субъективного опыта, бросает вызов проективному приписыванию”, т.е. не позволяет говорить о “народе”, “людях”, “населении” и приписывать этим сконструированным субъектам те или иные свойства, настроения и ценности. Она может опровергать своими частными данными такие общие утверждения, но, в отличие от позитивистской истории, сама не выдвигает и не верифицирует гипотез, претендующих на более или менее высокую степень генерализации.

Взаимоотношения такого исторического исследования с “традиционным” – довольно непростые, но не обязательно антагонистические. Хотя программной целью устноисторического исследования является изучение структуры жизненного опыта людей, а не хода событий, последний историку не безразличен, и в своей интерпретации материала интервью Нитхаммер часто опирается на знание, полученное им, например, из архивных документов. И тогда “бывает, что сведения, которые дают респонденты, оказываются неверными, если сравнить их с источниками, имеющими более непосредственное отношение к обсуждаемым темам”. Сравнение, описанное Нитхаммером в этой книге, порой выглядит несколько грубоватым: например, когда одна из рассказчиц говорит, что 17 июня 1953 г. “было жарко, как в пекле”, автор замечает: “Берлинская сводка погоды гласит, однако, что в тот день был дождь. Жарко было в другом смысле”. Слова женщины он считает возможным принять лишь как метафору накаленности политической обстановки, ибо они не согласуются с газетной сводкой; а между тем, ничто не говорит о неприемлемости прямого понимания: было жарко, а до этого, или после этого, или в другом районе был и дождь. В другом месте, приводя рассказ женщины из Эссена о том, как встречали в 1945 г. американские войска, Нитхаммер опровергает ее слова, утверждая, что “на самом деле” население по большей части укрывалось в домах, а не стояло вдоль улиц. Автор не только обращал внимание на то, “верны” слова респондентов или нет, но и интерпретировал причины сообщения ими “неверных” сведений.

Цель и смысл существования устной истории – не для самих историков, а для общества – видится Нитхаммеру в том, чтобы “вести... в историю” простых людей, не вершивших великих дел и не попавших на страницы учебников и монографий. А “справедливость по отношению к субъекту опыта, уделение ему подобающего места в

истории не требуют просто верить всему, что он расскажет... Скорее... необходимы критический анализ и интерпретация, в ходе которых исследователь старается определить, к какому временному пласту относится тот или иной блок текста, сводит и упорядочивает рассеянные данные, проверяет их и делает пригодными для использования при реконструкции условий жизни былой эпохи или при осмыслении важнейших высказываний субъекта”.

Лутц Нитхаммер пишет не только о том, что и когда люди думали и чувствовали по поводу своего прошлого и прошлого всей своей страны. Он пишет и о том, что с ними было, что с ними стало “на самом деле”, причем порой даже производит арифметические подсчеты, чтобы выяснить, например, какая доля опрошенных какую сделала карьеру или сколько было членов такой-то партии среди представителей такой-то социальной группы. И очень может быть, что сведения, полученные интервьюерами от этих людей в устной беседе, ничуть не менее надежны, чем те, которые зафиксированы в их личных делах и других официальных документах.

Не имея возможности рассказать здесь о всех проблемах, затронутых автором в этой статье, упомянем о двух.

Первая проблема заключается в том, что если исследователь занимается устной историей, отпавляясь от такой научной традиции, которая стремится одновременно к критичному отношению к обществу и к солидарности с человеческой субъективностью, то в ходе работы его ждут кризисы самопонимания. “Ведь фантазии и проекции, заключенные в абстрактных интенциях, таких как критичность и солидарность, в ходе... биографического интервью... разбиваются об исторические взаимосвязи, и тогда от исследователя требуется некоторая доля самовосприятия, в качестве средств защиты от которого удобно прибегать к академизму (дистанцирование от объекта) или популизму (документирование реальной жизни). Эти соблазны сильны, ведь то, что рушится, – это и добрая доля собственных изначальных познавательных интересов и мотиваций самого исследователя”.

Как видим, осуществление проекта по устной истории – занятие отнюдь не безобидное для самого исследователя. Оно может обернуться проблемами не только практическими, но и внутриличностными. Впрочем, Нитхаммер полагает, что ему удалось найти способ “избегать таких ложных альтернатив и вместо этого отнестись к самовосприятию исследователя как к критичному познавательному инструменту и как к шансу покинуть башню из слоновой кости, не впад при этом в ложные идентификации”.

Вторая тема – отношения устной истории с историей “обычной”. Устная история, пишет автор, – не просто другая техника получения данных; она бросает “обычной” истории вызов, который содержит в себе и принципиальные элементы. Устная история, в

разных своих проявлениях, это история жизни (имеется в виду биографический подход к объяснению социальных феноменов), это история повседневности (но не столько ее устойчивых структур, сколько того, как, справляясь с повседневными обстоятельствами жизни и труда, люди реагировали на зависимость этих обстоятельств от социальных и политических изменений), это история с других точек зрения (автор говорит о “сопротивляемости интервью по отношению к упрощающим обобщениям”: оказывается, если спросить самих рабочих, то их опыт предстает часто совсем не таким, каким его описывают академические историки, и прежде всего не таким однородным). “Среди таких упрощающих обобщений, – признает руководитель проекта, – были не в последнюю очередь и наши собственные, возникшие из-за того, что перспектива исследователя была далека от перспективы изучаемых субъектов”. Еще одна особенность устной истории – это то, что она представляет собой не столько историю внешних по отношению к человеку событий, сколько “историю жизненного опыта”. В ретроспективном интервью, правда, эта история раскрывается с трудом, потому что те толкования, которые высказывают респонденты, в большинстве случаев отражают то, что они знают сегодня, и невозможно полагаться на их нынешние воспоминания о том, что имело для них ценность в прошлом. Но многие важные моменты из пережитого люди вспоминают в законсервированном, как бы неосмысленном, неистолкованном виде. Вместе с тем в воспоминаниях существуют и латентные интерпретативные паттерны, которые относятся еще к прежним, частично преодоленным, но частично сохраняющим свое действие установкам. Подобные паттерны можно – по крайней мере, иногда – связать с определенными контекстами былого жизненного и социального опыта. Интерпретация ответов респондентов может быть расширена до масштабов социальной истории человеческого жизненного опыта в той мере, в какой исследователю удастся путем анализа многочисленных интервью продемонстрировать регулярность таких установленных соответствий и способов переработки в продольном хронологическом разрезе и упорядочить их с позиций социальной истории.

Рассуждая о способе, которым устная история “производит” свой источник, Лутц Нитхаммер указывает на огромное значение самой ситуации интервью – специфического сочетания ожиданий участников, социальной обстановки, интерактивной процедуры, цели встречи. Биографическое интервью-воспоминание, пишет он, имеет некоторое сходство и с социологическим интервью, и с судебным допросом, и с психоаналитическим сеансом, однако обладает и важными отличиями от них. Черты сходства и различия между этими ком-

муникативными ситуациями рассматриваются во вводной статье сборника очень обстоятельно.

Не менее обстоятельно анализирует Нитхаммер и проблематику обработки магнитофонных записей интервью. Отмечая, что при переносе с пленки на бумагу рассказ респондента утрачивает значительную долю нюансов, выраженных интонацией, паузами, тембром голоса и другими акустическими средствами, которым нет графических соответствий, автор подробно разбирает способы протоколирования, позволяющие, с одной стороны, максимально сберечь своеобразие каждого рассказа, а с другой стороны – сделать его максимально пригодным для последующего анализа и использования при подготовке публикации: краткое изложение данных, резюме интервью, индексацию сообщений в нем фактических сведений, выписку из него “историй”.

В результате длительных работ по формированию вопросника, поиску респондентов, проведению интервью с ними (обычно с каждым по два раза), обработке протоколов и сопоставлению множества высказываний возникает исследование, которое не претендует на обобщаемость, фактическую точность и статистическую репрезентативность своих данных. Каков же тогда полезный эффект столь многотрудного предприятия? С точки зрения традиционной позитивистской историографии, он, возможно, кажется незначительным. Однако Лутц Нитхаммер и его коллеги, занимаясь устной историей, ставят себе в принципе иные цели. С их точки зрения, “изучение прошлого служит расширению нашего восприятия и корректировке искаженной при передаче информации, а также дает – наряду с развлечением и наглядными примерами – прежде всего осознание и немножко свободы. Для этой цели годится помимо измеримой точности и всякая разумная стратегия, которая в своих высказываниях отражает материал познания и путь, каким знание было получено”<sup>18</sup>.

\* \* \*

И последнее соображение, возникающее при сопоставлении этих двух, таких разных, книг по устной истории. В сороковые годы многие их персонажи встречались друг с другом. Люди, названные и не названные в этих книгах поименно, – солдаты и гражданские, эсэсовцы и дезертиры, военнопленные, подневольные рабочие, узники гетто и охранники, оккупанты, партизаны, коллаборационисты, беженцы, победители и побежденные, – все они могли встречаться на дорогах Второй мировой войны, в концлагерях на территории Германии, Польши или Советского Союза. Они могли видеть друг друга, нести друг другу смерть или помощь, страдание или сочувствие. И мы теперь можем несколько иначе представить себе эти встречи, представить себе не анонимных и безликих “немцев” и “наших”, а живых людей, о которых мы больше узнали благодаря этим двум книгам.

- <sup>1</sup> Рабочее (возможно, не окончательное) название книги, сообщенное издательством на момент сдачи статьи в печать.
- <sup>2</sup> Томпсон П. Устная история. Голос прошлого. М., 2003.
- <sup>3</sup> *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним: В 7 кн. Тверь, 1999. Кн. 3. С. 6.
- <sup>4</sup> Holloway D. Stalin and the Bomb: The Soviet Union and Atomic Energy, 1939–1956. New Haven, 1994. Рус. изд.: Холловэй Д. Сталин и бомба. Советский Союз и атомная энергия, 1939–1956 гг. Новосибирск, 1997.
- <sup>5</sup> Горелик Г. Андрей Сахаров: Наука и Свобода. Ижевск, 2000 (2-е изд., перераб.: М., 2004).
- <sup>6</sup> <http://www.inst.ru/projects/sohist/>
- <sup>7</sup> <http://oralhist.karelia.ru/>
- <sup>8</sup> Устная история в Карелии. Сборник научных статей и источников. Петрозаводск, 2006. Вып. 1 / Науч. ред. А.В. Голубев, А.Ю. Осипов; 2007. Вып. 2: Североамериканские финны в Советской Карелии 1930-х годов / Сост. и научн. ред. И.Р. Такала, А.В. Голубев; 2007. Вып. 3: Финская оккупация Карелии (1941–1944 гг.) / Науч. ред. А.В. Голубев, А.Ю. Осипов.
- <sup>9</sup> <http://www.konkurs.memo.ru/method/Konkurs.htm>
- <sup>10</sup> Подробнее см.: <http://wivovoco.rsl.ru/VV/JOURNAL/VIET/PROF.HTM> и [http://www.echo-net.ru/2003/russian/str\\_35.html](http://www.echo-net.ru/2003/russian/str_35.html). Тезисы докладов были размещены в Интернете по адресу: [www.adit.museum.ru](http://www.adit.museum.ru)
- <sup>11</sup> Век памяти, память века. Опыт обращения с прошлым в XX столетии. Челябинск, 2004.
- <sup>12</sup> Подробнее см.: <http://www.newlocalhistory.com/work/konf200504.php> и <http://www.igh.ru/intellect/vestnik/vol10/part6.htm>
- <sup>13</sup> Берлинских В.А. Крестьянская цивилизация в России. М., 2001.
- <sup>14</sup> Устная история и биография: Женский взгляд / Ред. и сост. Е.Ю. Мещеркина. СПб., 2004.
- <sup>15</sup> Чериковер И. Антисемитизм и погромы на Украине, 1917–1918. Берлин, 1923. С. 1 и сл.
- <sup>16</sup> Предполагается, что опросы в большинстве случаев велись на идиш, а перевод на русский производился либо в момент записи, либо при подготовке документов для публикации в 20-е годы. Исходя из этого, сегодня издатели сборника полагают, что среди русскоязычных документов есть переводы всех тех еврейских текстов, которые хранятся в архиве. В некоторых документах сохранилась стилистическая и фактическая правка, которая свидетельствует о том, что ценилась не столько аутентичность этих рассказов, сколько их удобочитаемость и точность сведений. Это позволяет предположить, что публикуемые “показания” могут достаточно сильно отличаться от того, что и как рассказывали люди.
- <sup>17</sup> Lebensgeschichte und Sozialkultur im Ruhrgebiet, 1930–1960. 3 Bd. / Hrsg. von L. Niethammer, A. von Plato. B.; Bonn, 1983–1985: “Die Jahre weiß man nicht, wo man die heute hinsetzen soll.” Faschismuserfahrungen im Ruhrgebiet. 1983; Bd. 2: “Hinterher merkt man, daß es richtig war, daß es schiefgegangen ist.” Nachkriegserfahrungen im Ruhrgebiet. 1983; Bd. 3. “Wir kriegen jetzt andere Zeiten”. Auf der Suche nach der Erfahrung des Volkes in nachfaschistischen Ländern. B.; Bonn, 1985, а также в кн. Niethammer L., Plato, A. von, Wierling, D. Die volkseigene Erfahrung. Eine Archäologie des Lebens in der Industrieprovinz der DDR. 30 biographische Eröffnungen. B., 1991.

<sup>18</sup> Отклоняясь от традиционной схемы рецензии, мы не будем здесь обстоятельно разбирать достоинства и недостатки обсуждаемой книги. О достоинствах, мы полагаем, читатель смог уже составить себе некоторое представление по приведенному выше обзору ее содержания; что же касается недостатков, то в глаза бросаются только чрезвычайно громоздкий стиль изложения, отдельные неточности вроде “КПСС(б)” вместо “ВКП(б)” или “Красная армия” вместо “Советской” (в период после 1946 г.) и разнобой в именах и фамилиях одних и тех же респондентов, упоминаемых в разных статьях. При подготовке перевода редактор и переводчик постарались сгладить эти шероховатости.

*С.И. Лучицкая*

## ВОСПРИЯТИЕ НОЧИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

**L’imaginaire de la nuit au Moyen âge / Études réunies par J. Dufournet et F. Dubost // Revue des langues romanes. 2002. T. 106, N 2.**

Было бы излишне напоминать о том, что ночь занимала важное место в сознании и воображении Средневековья. Жан Делюмо, посвятивший этой теме немало страниц в своем классическом труде “Грех и страх на Западе в XIII–XVIII вв.”<sup>1</sup>, рассматривал ночь как “главную составляющую страха”. Восприятие ночи оказывается важной и изменчивой характеристикой сознания человека в разные эпохи. Эта тема тянет за собой целый шлейф других тем, касающихся различных представлений, эмоций, переживаний, верований, весьма существенных для понимания средневекового мирозерцания. Жильбер Дюран, изучавший структуры воображаемого, даже предпочитал говорить о так называемых “ночном” и “дневном” режимах человеческой психики<sup>2</sup>. В известном обобщающем труде Жана Вердона<sup>3</sup> предпринята попытка рассмотреть тему ночи в разных аспектах: в психологическом, т.е. в контексте истории человеческих эмоций и представлений, и в социальном – как проблему контроля над ночным временем, с которой власть и общество должны были постоянно сталкиваться.

Совершенно иной подход к изучению этой интригующей темы демонстрируют авторы сборника “Воображаемое ночи”, изданного под редакцией известных французских литературоведов Ж. Дюфурнэ и Ф. Дюбо. Издатели и авторы труда исходят из следующей предпосылки: в героических песнях и рыцарских романах наиболее содержательные и эмоционально насыщенные эпизоды всегда происходят ночью. Именно поэтому французские филологи решили изучить поэтику ночи, роль ночных эпизодов в нарративной и смы-

словой структуре произведений средневековой литературы – словом, их интересует описание ночи как некий литературный прием. В литературных памятниках Средневековья ночь очень часто знаменует некий важный момент во времени (а в той мере, в какой темнота создает и некий пространственный эффект, это также важная точка в пространстве), который означает некое отступление от эпической нормы, некую пограничную ситуацию. В этом смысле функцию ночных эпизодов в сочинениях средневековых писателей и поэтов еще предстоит изучить, как считают авторы коллективного труда.

Именно с этой точки зрения Д. Бутэ в открывающей сборник статье “Ночь и эпическое творчество” изучил встречающиеся во французской средневековой литературе пассажи, посвященные ночи. Он выделил три регистра описания ночи в рыцарском романе и героических песнях. Во-первых, ночь – момент открытия, когда эпический герой находится в контакте с трансцендентным. Так, в “Песни о Роланде” именно ночью Карл Великий или его бароны видят вещие сны, во время которых их посещают ангелы. Ночные пассажи тесно связаны с фантастикой в песни “Ожье Датчанин”: герою песни, достигшему волшебной горы, является ангел, который сообщает, что нужно дождаться ночи, чтобы проникнуть в сказочный замок. В той же песни небесный свет чудесного происхождения освещает Бертю, супругу героя, когда она тайком ночью принимает участие в строительстве церкви св. Магдалины в Везелэ. Итак, в песнях и романах ночь это, с одной стороны, момент проявления сверхъестественного, чудесного.

Но с другой стороны, эпическая ночь часто предстает как время вне нормы, время, когда прекращает действовать рыцарский код. Ночь ставит героев в экстремальную ситуацию, когда возможно отступление от норм рыцарского поведения и принципов социального общения. В песни “Жирар из Руссильона” замок Руссильон дважды взят в ночное время благодаря хитрости и предательству; ночью же главный герой спасается бегством из горящей крепости, а колдун Фушье грабит сокровищницу Карла Мартелла. В героических песнях ночь выводит героев за пределы повседневности и социальной нормы. Не менее часто ночь предстает и в ином качестве: как обычное время отдыха и общения. Иногда в песнях и романах ночные пассажи часто и вовсе лишены драматического эффекта: ночь изображается как момент естественного отдыха рыцаря, повод для оказания гостеприимства ищущему ночлег рыцарю, ночью имеют место ужины и беседа с близкими или хозяевами. Таковы различные способы изображения ночи в героических песнях и артуровском романе.

Продолжая обозначенную Д. Бутэ тему, Ф. Лоран на примере анализа трех фавлю Жана Боделя раскрывает значение описания ночи как своеобразного литературного приема. Ночь играет важную

роль в создании фабулы фавлю: изображение действий своих персонажей в ночное время позволяет Жану Боделю выстраивать интриги, невозможные при ярком свете дня, и рассказать о всевозможных проделках, обмане и хитрости героев. Изображение ночи оказывается важным литературным приемом, при помощи которого автор разоблачает проделки героев, а читатель или зритель этих сцен получает удовольствие, видя то, что сокрыто от протагонистов действия. Ночь также служит в этих сочинениях французского писателя мериллом времени. Неслучайно некоторые фавлю представляют собой рассказы о событиях, происходивших в течение одной ночи, или же почти буквально совпадают с рассказами о ночных сновидениях.

С. Аше-Ферлампен, изучивший роль описаний ночи в рыцарском романе “Персефор”, также считает, что ночные пассажи сообщают произведению средневековой литературы определенные временные ритмы. Нередко битвы, военные экспедиции и другие важные события происходят в сумерки или ночное время. Ночь, которая знаменует разрыв с повседневностью, ассоциируется в романе с экстремальными переживаниями героев, именно в это время происходят сверхъестественные события. Странствуя ночью по Бретани, рыцари сражаются с невиданными зверями, переживают бури и страшную непогоду, встречаются со злыми духами и феями и участвуют в опасных авантюрах. С. Аше-Ферлампен различает ночи естественные – с описаниям бурь и темноты – и ночи искусственные, которые являются порождением темных дьявольских сил, обитающих в лесу и ослепляющих чувства героев туманами и колдовскими чарами, настоящие Вальпургиевы ночи. Так или иначе, в литературных произведениях ночь всегда ассоциируется с грехом и мраком. Но эти описания часто окрашены лирическими тонами. Ночь нередко становится поводом для любовных монологов, проявлений тайных страданий и пр. Именно описание ночи в “Персефоре” дает автору возможность раскрыть субъективное переживание времени своим героем, показать его внутренний мир. Обращение к ночным пассажиам, заключает С. Аше-Ферлампен, позволяет средневековому автору выстраивать свое повествование с большей свободой, расширить границы художественного вымысла. И в этом результат исследования автора статьи согласуется с выше приведенными наблюдениями Ф. Лорана.

К этому же тематическому блоку примыкает и статья А. Пети, посвященная античным романам. Ночь в классической триаде античных романов (“Фивы”, “Эней” и “Троя”) играет важную роль в развитии сюжета, обычно это время битв и решающих атак. К тому же ночь часто связана с насилием и катаклизмами. Так, в “Романе об Энее” падение Трои происходит ночью. В “Фивах” лемносцы совершают свое преступление именно ночью – они убивают всех мужчин



острова. Ночью же происходят наводнения и бури, герои встречаются чудовищ и диких зверей. Но ночью также заключаются любовные союзы, как, например, в “Трое” происходит встреча Ясона и Медеи, Париса и Елены. Иногда ночью происходят события, которые предвосхищают будущее. В “Трое” боги ночью сообщают Андромахе о смерти ее супруга Гектора и ее плачевной судьбе. Ночью же Анхиз является своему сыну Энею с тем, чтобы дать ему знать о его будущем.

Описание ночи для средневекового писателя – некий суггестивный психологический прием, позволяющий раскрыть субъективные переживания героев. Ночь обостряет самосознание героев. Она изображена как момент метаморфозы героев, ночные страдания которых преображают их духовно и физически. Для героинь рыцарских романов, Дидоны или Лавинии, ночь – время их признаний в любви, их предельного самораскрытия. То, что описание ночи – чрезвычайно важный элемент повествовательной структуры, подтверждается и на примере анализа других средневековых произведений, например, “Романа об Александре”, песни “Берта Большеногая” и романа “Продолжение Персеваля”, исследованных в статье Ф. Ле Нана. Во всех этих сочинениях именно с описания ночных эпизодов, которые, собственно, и являются завязкой сюжета, начинается повествование. Именно ночные пассажи структурируют средневековое произведение в целом, придают ему связный характер. Одна из важных тем, рассматриваемых в статье, – связь времени и пространства. Ночь, как показывает Ф. Ле Нан, включает в себе не только определенный временной промежуток, но и очерчивает контуры определенного пространства, в том числе символического. В романах герой, вовлекаемый в ночную авантюру, как бы пересекает воображаемый порог, который может быть материализован в образе ночи. Этот переход из одного пространства в другое происходит спонтанно и сопровождается разрывом всех социальных связей и полным одиночеством. Все герои в романах пересекают границы социального пространства. Ночь как особое измерение времени связана и с особым физическим пространством. В романах это часто лес, который, подобно тому как пустыня на Востоке, является местом прибежища или авантюры героя. В “Романе об Александре” символ пространства, в котором действует герой, – высокая гора посреди долины. Описываемое пространство, будь то сумеречная долина в “Романе об Александре”, лес Бретани в “Берте Большеногой” или мрачный лес в “Продолжении Персеваля”, всегда тесно связано со специфическим измерением времени – ночным.

Изучая роль ночи в сознании и воображении Средневековья, Ф. Ле Нан опирается на теоретические рассуждения Ж. Делюмо и Ж. Дагрона. Вслед за Ж. Делюмо, исследователь замечает, что страх

в темноте, как сегодня в жизни, так и в средневековых романах, часто превращается в страх темноты. Помимо объективных опасностей, которые скрывает в себе время ночи, оно также порождает субъективные переживания несуществующих опасностей. Темнота заставляет работать воображение, и сознание легче, чем днем, смешивает реальность и фикцию. В исследуемых им романах Ф. Ле Нан отмечает отчетливую оппозицию между событиями дневными (экспедиции, битвы) и ночными, которые он вслед за Ж. Дагроном относит к так называемому “ночному режиму” человеческой психики, связанному с фантазмами и эротикой.

В целом встречающиеся в средневековой литературе описания ночи позволяют изучить особое отношение человека Средневековья ко времени. Этой теме посвящена статья Ф. Гинграса, в которой анализируются изменения в структуре рыцарских романов в период с 1150 по 1180 г., т.е. до появления этих произведений на народных языках. В романах отражена христианская символика ночи, источником которой отчасти служит литературная традиция – как классическая, так и фольклорная. В соответствии с этой традицией ночь изображается как время господства дьявола и женщины. В рыцарских романах ночью царствуют женщины. Согласно литературной традиции они имеют нечто общее с богинями луны Селеной, Дианой, Гекатой. Оппозиция день/ночь играет ключевую роль в нарративной структуре романа “Партонопей” Кретьена де Труа. Она обуславливает встречи любовников – главного героя и его возлюбленной феи Мелион. Конфликт между присущими христианину сомнениями в опасностях ночи и магическим обаянием ночного времени решается героем в пользу феерической любви. Ночи любви и чудес часто ассоциируются в романе с христианскими заутренями. Ф. Гинграс показывает, что контрасты ночи и дня в рыцарских романах находят отражение в структуре христианской литургии. В целом вся композиция романа пронизана мистическим противостоянием ночи и света.

В статье П. Бретеля анализируются иные аспекты описания ночи. Внимание исследователя привлекает такой сюжет, как ночи отшельников в рыцарских романах и героических песнях. В этих произведениях монахи, с которыми рыцари встречаются во время своих странствий, помогают советами и делятся своей мудростью. Днем, как изображают отшельника поэты и писатели, он, как правило, молится, собирает дикие травы, работает в саду. Ночь же для монаха-отшельника – время дьявольских искушений. Чтобы противостоять греху и дьявольскому соблазну, монах-отшельник предается молитвам, проводит все время в капелле или занимается ручным трудом. Ночное бодрствование – тоpos средневековой литературы. Как видим, ночь оказывается временем дьявола и оценивается исключительно негативно. Все эти наблюдения вполне согласуются с теорети-

ческими рассуждениями Жильбера Дюрана о так называемых “ночном” и “дневном” режимах. Но те же пассажи средневековой литературы об отшельниках, которые анализирует П. Бретель, позволяют внести и некоторые коррективы в теорию известного французского антрополога, ибо ночь отшельника в романах и героических песнях часто изображается как особый момент контакта со сверхъестественным. Именно ночью Бог подает отшельнику знак в виде ангела-посланца или видения. Очень часто под покровом ночи анахоретам является Дева Мария. Кстати, ночные образы Богородицы очень распространены в средневековой культурной традиции. Неслучайно св. Бернар в “Похвале Богородицы” называет ее звездой моря, прекрасной, как луна, звездой Иакова и др. Другие писатели сравнивают ее с солнцем, зарей. Все эти пассажи средневековой литературы, отмечает П. Бретель, отнюдь не подтверждают точку зрения Ж. Дюрана, который писал об исключительно негативных коннотациях ночи и ночного мрака в европейской культуре вплоть до эпохи Просвещения.

Описания ночи не только играют огромную роль в структуре рыцарского романа и его замысле. Они позволяют проанализировать средневековую специфику важнейшей человеческой эмоции – страха. Как показывает Э. Гоше, изучивший роль ночных пассажей в “Романе о Ришаре”, описания переживаний страха тесно переплетены в этом произведении с описаниями ночи. Ришар Бесстрашный – сын Роберта Дьявола и был зачат не без помощи сатаны. Как и его отец, герой романа – кающийся грешник. Отец, отличавшийся исполинской силой, искупал свои грехи, поднимая меч в защиту церкви и участвуя в крестовом походе. Отличительная черта сына – равнодушие к страху, бесстрашие, которое также имеет дьявольское происхождение, ведь с христианской точки зрения страх должен быть присущ человеку. Во время своих приключений – ночных блужданий по лесу – Ришар Бесстрашный стремится обрести чувство, которого ему недостает. Преследуемый демоном Брундемором, с одной стороны, и неизменно получающий в своих испытаниях поддержку Бога – с другой, Ришар оказывается вовлеченным в борьбу между Небом и адом. Ночь – тот фон, на котором раскрываются сложные и неоднозначные мотивы поведения Ришара Бесстрашного. На протяжении всего романа он во время ночных блужданий вступает в противоборство со своей собственной природой, с той злой силой, которая существует в нем с момента рождения. Рисуя образ Роберта Дьявола, писатели противопоставляют две стороны его личности: дурную, сосредоточенную в грехах героя, и хорошую, направленную к их искуплению. Автор “Романа о Ришаре”, создавая образ своего героя, рисует игру смены между днем, когда рыцарь служит людям, и ночью, когда он встречает своего дьявольского двойника в лице Брундемора. Фантастические ноктюрны как бы освещают глубины человеческого сознания.

Авторы сборника изучают не только описания ночи и ее восприятие в Средние века, их интересуют и отдельные предметы, которые являются своеобразными символами, признаками ночного времени. Так, в статье А. Брюнэ-Рошель изучается роль описаний интерьера замка, комнат, предназначенных для ночного отдыха. В рыцарском романе эти описания пронизаны весьма значимой символикой. В них пространство замка делится на две части: зала (*sale*) и комната (*chambre*). В зале обычно спят паломники, а в комнатах – хозяева либо гости. Описания приема в рыцарских романах выполняют очень существенную функцию, ибо гостеприимство оказывается очень важным элементом интеграции рыцаря в семью хозяина и через нее в общество и весь мир. Приглашение рыцарю провести ночь в королевских покоях расценивается как знак особой избранности гостя. В “Персевале” Король-Рыбак неслучайно предлагает герою в знак особого расположения сесть на его парадной постели рядом с ним. В романе “Эрек и Энида” Эниде как почетной гостье разрешается спать на кровати, на которой спала королева Гиньевра. Нередко отсутствие кровати во время ночного приема гостя рассматривается как знак изгоя, исключенности из общества. В рыцарских романах термин, обозначающий кровать, – “*lit*” – часто ассоциируется с термином *delit*; по существу это синонимы, и нередко оба слова употребляются в рифму. Иногда кровать в рыцарских романах становится капканом, ловушкой и связана с опасностями. В связи с этим средневековые авторы вспоминают о Прокрусте, который предлагал свое гостеприимство путешественникам и готовил им смертное ложе.

Не только предметы, но и живые существа – птицы и звери – символизируют ночь рыцарских романах. Один из авторов сборника Б. Рибмон исследует интерпретацию образа ночных птиц – сов и филинов. В древности сова считалась птицей мудрости и, как известно, ее связывали с Афиной. Затем она становится символом траура – медальоны с изображением совы были частью погребального ритуала в микенской Греции. Ночной образ жизни птицы заставлял античных писателей ассоциировать ее со смертью. Считалось также, что она предвещает несчастья, и с ней связывали всякого рода дурные предзнаменования и сглаз. Все эти черты, приписываемые сове, были переданы Античностью Средневековью. Неким медиатором в филиации этих сведений стал Исидор Севильский. Много сведений о совах и филинах сообщают Винцент из Бовэ, Альберт Великий, Варфоломей Английский и пр. В глазах средневековых энциклопедистов эта птица ночи (*postua*) символизирует грех, чаще всего зависть, злорадство и тщеславие. Средневековая символическая интерпретация образа *puisticogah* основывалась как на энциклопедическом знании, так и на библейской традиции. Известно, что комментаторы Писания отождествляли сову с мраком и даже адом. Так очень легко

постиа стала символом грешника, который отказывается от света и слова Бога, а иногда символом души, обреченной на адские муки. Однако со временем в интерпретации постиа появились и другие нюансы. Аллюзия на грех отсылает в христианской морали к идее искупления. Так возникает другой путь толкования символики образа совы: птица становится не столько символом отягощенной грехами души, сколько символом ее спасения. Так, Дж. Чосер в диалоге “Сова и соловей” пишет, что соловей вменяет в вину сове ее неприятный крик, но тут же замечает, что этот крик вдохновляет человека на раскаяние. Таким образом, в средневековой традиции сова является символом смерти, греха и искупления.

Как видим, поэтика ночи была описана в статьях сборника в самых разнообразных регистрах, воображаемый мир ночи исследован на основе целого ряда средневековых текстов, подробно рассмотрены фигуры и символы ночного времени. Анализируя роль описания ночи в нарративной структуре средневековых произведений, литературоведы использовали самые разные подходы к изучению темы. Как выяснилось, в средневековой литературе ночь задает важные временные ритмы, а также является важной характеристикой физического и символического пространства. Описание ночи – важнейший литературный прием, который играет главную роль в выстраивании фабулы произведения, в воплощении его замысла и раскрытии символики. Восприятие ночного времени в средневековой литературе нередко связано с негативными коннотациями: ночь ассоциируется с грехом и дьяволом, но в то же время она изображается как момент вторжения сверхъестественных сил или контакта с Богом, а также как сфера действия магии и чудес. Описание ночного времени оказывается и средством изображения субъективных переживаний средневекового индивида, раскрытия внутреннего мира литературных героев, позволяет глубоко проанализировать человеческие эмоции – страх, зависть, тщеславие и пр. Анализ конкретных произведений средневековой литературы помог французским филологам переосмыслить некоторые теоретические постулаты, касающиеся истории представлений о ночи (Ж. Делюмо, Ж. Дюрана). Изданный ими сборник убедительно показывает: попытка взглянуть на средневековые памятники под избранным авторами углом зрения открывает новые перспективы и помогает формулировать новые проблемы в изучении средневековой литературы.

<sup>1</sup> *Delumeau J.* Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII–XVIII ss. P., 1983.

<sup>2</sup> *Durand G.* Les structures anthropologiques de l’imaginaire (Introduction à l’archétypologie générale). P., 1969.

<sup>3</sup> *Verdon J.* La nuit au Moyen âge. P., 1994.

О.Е. Кошелева

ВОЛОВЬИ ЛУЖКИ  
И СИБИРСКИЕ ПРОСТОРЫ

***Kivelson V. Cartographies of Tsardom: The Land and its Meanings in Seventeenth-Century Russia. Ithaca (N.Y.), 2006.***

Мне удалось стать случайным свидетелем неуволимого момента, в который историк вдруг начинает “видеть” новую тему своего исследования. “Я, наверное, напишу книгу об этих картах”, – сказала занимавшаяся в читальном зале российского архива американская исследовательница Валери Кивельсон, обращаясь не столько ко мне, сколько к самой себе. Эти ее давние слова вспомнились сейчас, когда книга “Картографирование царства: Земля и ее значения в России семнадцатого столетия” вышла в свет. Тогда они меня удивили, поскольку я знала, что Кивельсон работает совсем над другой темой, и поскольку думала, что карты – это материал для географов. Но Валери рассуждала иначе: карты – прекрасный материал для историка. Сегодня она оказалась в этом не одинока – в последнее время вышло немало исследований, посвященных картографии разных стран и написанных именно с исторической и социокультурной точек зрения.

Почему вдруг карты так заинтересовали Валери Кивельсон? Это произошло не случайно. В 1997 г. вышла монография исследовательницы о российском провинциальном дворянстве XVII в.<sup>1</sup> (в скобках заметим – книга выдающихся достоинств), а дворяне постоянно имели тяжбы по земельным вопросам. В связи с этими тяжбами появилась новая практика картографирования собственности, удостоверяющая границы владения (ранее это делалось изустно, через рассказы старожил). В XVII в. она стала достаточно распространенным явлением. Таким образом, при работе над “дворянской” темой карты (а точнее – планы местности) не могут не попадаться исследователю на глаза. А уж если встретилась такая “карта”, то никто не отложит ее равнодушно в сторону: изображения домиков, деревьев, дорог, болотин и речек, кладбищ и церквушек неумолимо притягивают и заставляют с умилением рассматривать этот ушедший в прошлое мир. К сожалению, читатель данной рецензии лишен возможности увидеть 114 карт, представленных в книге, и это, естественно, несколько затруднит его представление о том, о чем далее пойдет речь.

И вот – книга вышла в свет. Из ее подзаголовка – “Земля и ее значения в России семнадцатого столетия” – ясно, что она – о *смыслах*, которые вложены в эти разнообразные, старательно сделанные

изображения русской земли. Кивельсон исходит из того, что картографическое изображение какой-либо местности, призванное отразить ее вполне конкретную реальность, отражает совсем иное – представления и намерения создателей карт, отношение людей к своей и чужой земле. Кроме того, карты дают возможность – как на частном, так и на государственном уровне – значительно исказить действительность. Это явление даже оказалось специальным объектом исследования в книге “Как лгать с помощью карт”<sup>2</sup>. Один из наиболее ярких примеров таких искажений – случай, описанный Кивельсон, когда два землевладельца, претендовавшие на один и тот же участок земли, подали в суд его совершенно разные изображения, а посланный выяснить истину подьячий предоставил третий вариант плана той же местности. Подобные отклонения от “правды жизни” встречаются и на картах Сибири, которые использовались на правительственном уровне.

Карты оказываются втянуты автором в “споры о главном” – о характере Московского царства. Зарубежные исследователи всегда имели на этот счет свое мнение, весьма отличное от взглядов отечественных историков. Образ кошмарного, варварского, тиранического государства, в котором все – рабы, сложился еще в записках иностранных путешественников о Московии и продолжал успешно существовать в англо-американской историографии XX в. Название недавней книги американского исследователя Маршалла По “Народ, рожденный для рабства: Россия в европейской этнографии раннего Нового времени”<sup>3</sup> хорошо отражает этот взгляд на Россию. Самым поразительным и отвратительным для зарубежных исследователей и в XVI, и в XX в. оставалась непонятная им любовь “рабов” к этой тиранической системе, готовность отдать жизнь за угнетающее их государство. Однако в последние десятилетия в американских исследованиях по истории России появилась новая струя. Прimitивная схема государства – “тиран и его рабы” – перестает быть удовлетворительной, и на смену ей приходит понимание того, что государство “Московия” – крайне сложный “механизм” взаимодействия власти и различных слоев населения, в котором можно разобраться, только изучая работу множества его “деталей” досконально и постепенно. Так, Нэнси Коллманн, профессор Стэнфордского университета, пришла к выводу, что чрезвычайная распространенность в Московии системы отставивания чести через суд противоречит представлению о том, что “все – рабы”; в результате исследовательница взяла на себя труд подробно изучить систему, связанную с судебным “казусом бесчестия”<sup>4</sup>. Валери Кивельсон в своей работе тоже подходит к Московии не как к враждебной и отсталой, а как к “другой” стране с малопонятной системой отношений. Она справедливо полагает, что подход зарубежных исследователей к истории России с точки зрения

того, чего в ней не было (а именно – европейских гражданских прав, понятия цивилизованности и пр.), непродуктивен и исчерпал себя; пора изучать то, что реально было в России, а не сетовать по поводу отсутствия чего-либо (с. 10–12)<sup>5</sup>.

Задачи исследования, обозначенные во введении, впечатляют. В. Кивельсон предполагает “переосмыслить российскую историю с новой стороны – со стороны пространства. Этот взгляд с точки зрения пространственности, в свою очередь, ставит новые вопросы и дает новые ответы на вопросы, уже известные и вполне знакомые, – о сущности самодержавной власти, о развитии крепостничества, об имперской экспансии, о значении ценностей православия для населения, о роли подданных в политической системе государства” (с. 6). Такая постановка вопроса сразу интригует читателя – неужели автору удастся все это проделать на основе “доморощенных чертежиков”, которыми пестрит это прекрасно иллюстрированное издание? Однако Кивельсон не мнит здесь себя первопроходцем – ее вера в успех основана на уже опробованных методах современной историографии: “...сторонники исторической антропологии (cultural historians) ринулись в историю картографии и нашли способы распознавать в кажущихся совершенно *безличными* очертаниях карт сведения по гендерной истории, истории классов, религий и других сторон жизни” (с. 5).

Книга тематически делится на две части: в первой из них рассматриваются карты-планы различных мест и местечек Центральной России, появившиеся благодаря судебным земельным тяжбам, во второй говорится о картах, созданных в процессе освоения Сибири. В первом случае карты были созданы в результате частных нужд и интересов, но апеллировали к государству; во втором случае речь шла о деле государственной важности, в котором ярко проявлялась частная инициатива. Несмотря на принципиальные отличия этих двух разновидностей карт, В. Кивельсон удается найти в них нечто общее, поиск этого “общего”, собственно говоря, и есть ее исследовательская задача, поскольку в нем, по ее гипотезе, содержатся “неотрефлексированные представления о пространстве” русских людей.

Остановимся на первой части исследования, состоящей из следующих глав: 1) “История и историография картографии в Московии”; 2) “Отношения с законом: картография, власть и правовые возможности”; 3) “Знаки в пространстве: ландшафт и собственность в обществе крепостного права”; 4) «“Души праведных в светле месте”: ландшафт и православие в XVII столетии».

В этих главах впервые карты-планы частного землевладения используются в качестве массового источника, что позволяет сравнивать их друг с другом и приходиться к новым выводам<sup>6</sup>. Автор рас-



сказывает о том, кто, как и с какой целью создавал такие карты. Картографирование земельной собственности зародилось не как мероприятие, задуманное в центре, а как частная инициатива на местах. Ее проявляли и помещики, и городские общины, и монастыри. Из 191 создателя планов-карт, которых В. Кивельсон удалось идентифицировать, 72 человека – это подручные местного воеводы или служащие московских приказов, а остальные 119 человек – мелкий провинциальный люд (с. 40). Специального обучения чертежному ремеслу не существовало вплоть до петровского времени. Карты чертили “разных чинов люди”, не имевшие никакого представления о долготе и широте и прочих картографических премудростях, делая это “как Бог на душу положит”. Тем не менее эти карты имеют между собой много общего, в них употреблялись схожие символы, географические ориентиры и многое другое.

Кивельсон ставит перед собой задачу через эти карты-планы уловить *диалог власти и подданных*. Практика межевания земель, действительно, являлась почвой для такого напряженного диалога, и его проблематизация исследовательницей представляется весьма перспективной.

Планы земель, которые рассматривает Кивельсон, создавались в ходе земельных тяжб и находились в материалах судебного делопроизводства. В основном это дела о пограничных земельных спорах. Представить себе в лицах такую тяжбу легко каждому, знакомому с шутилой пьесой А.П. Чехова “Предложение”. Помещики – соседи по имени – до умопомрачения спорят о том, кому из них принадлежат мало к чему пригодные Воловы Лужки, входившие клином между березняком и болотом.

Такие же мелочные земельные споры о том, кому принадлежат пустоши или сенные покосы, подданные выносили на суд государства, замечает В. Кивельсон. Судебные приставы из Москвы ездили в глушь, делали опросы и чертили планы, чтобы точно установить, чьи же эти “Воловы Лужки”. Многочисленные земельные тяжбы, считает Кивельсон, демонстрируют, что система царского суда, хоть и была громоздкой и несовершенной, все же действовала, реализуя определенные правовые нормы. Картографирование владельческих земель подняло следствие по таким тяжбам на новый уровень: ранее описания границ были устными и весьма неотчетливыми. Кивельсон приводит много случаев земельных тяжб, в которых границы по традиции определяли опросом старожилов, а они, к примеру, вспоминали, что основным ориентиром межю являлась большая сосна и придорожный камень. Но годы шли, появлялись новые сосны, а прежние – исчезали, камни зарастали травой и уходили в землю; иначе говоря, ранее бывшие четкими, ориентиры границ со временем переставали быть таковыми. У занимавшихся межеванием при-

казных людей голова шла кругом: свидетельства одних местных жителей полностью противоречили свидетельствам других. Картографирование сделало возможным надежнее документировать земельную собственность. Карты-планы стали весомым аргументом в различных спорах, в том числе и в тех, когда городские общины отсуживали свою земельную собственность. Настаивая на межевании земли, на присылке межевщиков из центра и составлении ими точных планов, к которым в дальнейшем можно было апеллировать при спорах, провинциальные подданные, считает В. Кивельсон, формировали связи с центральной властью. Их “лужки” становились “зримой” на плане частью государевой земли, которая находилась под защитой и покровительством самодержца, являвшегося гарантом этой их “совместной” с ним земельной собственности.

В вышеупомянутую историографическую схему Московского царства – “царь – тиран, угнетающий своих рабов” – такая позиция вносит очевидные новшества, показывая, что власть и подданные находились в определенном позитивном содружестве. В рамках же советско-марксистской схемы о классовой сущности власти очевидно и естественно, что государство защищало права землевладельцев на собственность. Впрочем, книга Кивельсон не ориентирована исключительно на “схемы”, она написана в другом ракурсе: исследование рассматривает важный вопрос *конкретных* практик, через которые осуществлялась связь “центра” и провинции, власти и подданных. Действительно, именно такой подход дает возможности сущностно охарактеризовать власть. Однако противопоставление двух “субъектов” (власти и подданных на местах), между которыми происходит “диалог”, мне представляется широко распространенной, но весьма упрощенной конструкцией. Если в тексте монографии “подданные” – это конкретные помещики, крестьяне, церковники и другие люди, собственность которых так наглядно представлена в конкретных картах-планах, то “власть” (“самодержавное правительство”, Москва, “центр”) – это некая абстракция, надмирная сила. Возможен ли с такой “субстанцией” какой-либо “диалог”? “Власть”, однако, при ближайшем рассмотрении (что, например, недавно было осуществлено в исследовании П. Седова “Закат Московского царства”<sup>7)</sup> оказывается воплощенной во вполне конкретных людях – боярах таких-то и таких-то. Они были связаны с населением на местах множеством уз: в провинции – их клиенты, их земли, их монастыри, их крестьяне. Именно те, кто в уездах имел связь с “сильными людьми” “наверху”, в первую очередь и обращались в Москву с земельными исками, добивались картографирования своей собственности. Мне представляется, что далеко не всегда для разрешения споров о земле обращались в московские суды. Их решали и своими домашними средствами. Обычное право было дешевле и привычнее, чем омут

“московской волокиты”. И если бы не уплата налогов и выполнение различных государственных повинностей, которыми постоянно беспокоили провинцию из центра, там и не вспоминали бы о Москве.

Смещение акцента в оппозиции “власть – подданные” с действиями власти по отношению к подданным на действия подданных по отношению к власти отчетливо проявилось в работе Кивельсон. Такой угол зрения становится популярным в современных трудах, на что определенное влияние оказало замечательное исследование израильского историка Гади Альгази (ссылка на него есть и у Кивельсон: с. 222, примеч. 55). Альгази на материале процедуры провозглашения законов на немецких сельских сходах (*Weisung*) показал, как практически бесправные крестьяне, даже безмолвствуя, посылали свой “message” власти<sup>8</sup>. Своеобразным “посланием” российских подданных в “центр” в книге Кивельсон оказываются планы провинциальных местностей, скопившиеся в московских приказах. “И местные землевладельцы, и крестьяне, каждый – по своим причинам, были весьма заинтересованы в том, чтобы их замечательные заросли малины и дуб с двумя макушками были зафиксированы и на них могли бы посмотреть чиновники в далекой Москве”, – пишет автор (с. 83). И те, и другие прикладывали совместные усилия к тому, чтобы их место проживания стало узнаваемым по различным ландшафтным особенностям и нашло свое обозначение в российских бескрайних просторах.

Удалось ли Кивельсон на основе материалов картографирования зафиксировать “феномен Бобчинского”, когда для безызвестного провинциального человека чрезвычайно важно, чтобы о его существовании узнали “наверху”? Или, как подчеркивает Кивельсон, важным для человека был сам по себе факт фиксации его владений властями, равный официальному признанию его земельной собственности? В любом случае такие настроения подданных – большая победа государственной внутренней политики, которая, как мне представляется, в XVII в. проводилась государством еще неосознанно. Если заглянем в 60-е годы XVIII в., когда Российская академия наук для составления общероссийского атласа умоляла и требовала провинциальные власти прислать в центр сведения о своем регионе, то увидим на местах малый энтузиазм по этому поводу. Мне представляется, что “феномен Бобчинского” в XVII в. – достаточно редкое явление, в российской провинции скорее стремились оставаться как можно более незаметными для центра, считаться бедными и убогими, чтобы претензий у властей было меньше. Отношения центра и провинции невозможно охарактеризовать однозначно, они были разнообразны, и в их истории остается еще много открытых вопросов<sup>9</sup>. Отрадно, что в монографии американской исследовательницы они поставлены.

Среди подданных российского государства Кивельсон особо выделяет крестьян – они оказываются значимыми фигурами и для процесса картографирования, и для сущностного содержания планов-карт.

Карты на своей оборотной стороне содержат подписи сотен опрошенных жителей, подтвердивших границы того или иного владения. Из них становится очевидным, что в процессе определения границ земельных владений местные крестьяне принимали активное участие и зачастую именно от их показаний зависела линия межи на плане.

Крестьяне имеют и прямое отношение к тому, как понятие земельной собственности осмысливалось в России в пространственных категориях. Это понятие, поясняет автор, у разных народов формировалось по-разному. Например, для англичан доказательством принадлежности им какого-либо клочка земли служили посевы, окруженные изгородью – кто это сделал, того и земля. Для российского человека “его” землей оказывалась та, на которой жили и работали его крестьяне. Значимость крестьян “на земле” нашла зримое отражение в картах-планах. На большинстве из них отмечены крестьянские избы. Более того, многие рисунки изображают их с изукрашенными окнами и коньками на крышах. “Изображения крестьянских изб, – пишет Кивельсон – оживляют карты, на которых дома землевладельцев либо отсутствуют вовсе, либо скупо обозначены, а крестьянские жилища маркируют на карте обжитую и обработанную землю” (с. 87). Подтверждение мысли исследовательницы можно, как это ни странно, обнаружить в уже упомянутой пьесе Чехова: в доказательство того, что земля принадлежит именно ей, помещица говорит: “Сегодня же пошлю своих косарей на Воловьи Лужки”<sup>10</sup>.

Показательно сравнение российских карт-планов с картами американских плантаций, относящихся к XVII в., на которых нет изображений поселений рабов, безусловно, в действительности там имевшихся. Один взгляд на помещенную в книге карту 1680 г. плантаций в Южной Каролине (с. 94) достаточен, чтобы заметить совершенно иные принципы и приемы изображения владельческой земли. В российской действительности помещик и крестьяне были тесно связаны и отношениями собственности, и социокультурными отношениями. Дворяне имели правовые основания владеть российской землей постольку, поскольку их крестьяне платили с нее государственные налоги. Связь крестьян с землей определяла их значимое и уважаемое в государстве место. Нельзя, считает Кивельсон, отождествлять рабов Нового Света, совершенно исключенных из жизни общества, с российскими крепостными, которые являлись неотъемлемой частью российского государства. Исчезновение крестьян с земли делало ее “пустошью”, права на которую было уже трудно доказать.

Однако земля являлась не только собственностью, отстаиваемой в суде, – она была также и “творением вездесущего Господа, с загадками и потаенными смысловыми значениями, таящимися в ее холмах и долинах” (с. 99). Отразилась ли в картах – этих сугубо светских произведениях пера мелкого люда – особенность отношения к земле именно православного человека XVII столетия? Поставив вопрос таким образом, американская исследовательница начинает разглядывать карты-планы сызнова уже под этим углом зрения. Первое, что бросается ей в глаза, – это несоответствие прозаического назначения карты – обозначить границы определенного владения – его “праздничному”, яркому, “узорчатому” воплощению. Некоторые из создателей карт шли простым путем: рисовали окружность и в ней писали: “деревня такая-то”, но многие – изображали ряд избушек с характерными архитектурными деталями, рисовали деревья, луга, посевы и другие ландшафтные признаки. Отсутствие собственной картографической традиции и авторитетных канонов и образцов позволяло людям XVII в. самостоятельно решать, что и каким образом изображать. Отсюда появилась такая отличительная черта карт, как избыточность их изображений. Она более всего проявилась в изображениях архитектурных сооружений и деревьев, которые для практических целей карты совершенно не нужны.

На картах-планах всегда изображались церкви. Они – и топографический ориентир, и феномен, присущий русской земле. Автор проделывает сравнение изображений архитектуры и флоры на картах с изображениями на иконах, справедливо полагая, что самыми яркими зрительными образами для картографов-дилетантов была церковная живопись. Многоцветье трав и деревьев на фресках и иконах XVII в., изображавшее райские кущи, находит аналоги в большинстве карт. Иконописцы и картографы использовали одинаковые знаковые системы, одни – чтобы изобразить мир иной, другие – этот, их реальный, земной, но Богом сотворенный на радость людям мир российской провинции. Безусловно, российская провинция была далеко не райской землицей, однако изображалась она именно так. Почему? На этот вопрос Кивельсон опасается давать скороспелый ответ. Она обращает наше внимание на две исключаящие друг друга точки зрения на православное мировосприятие Древней Руси: либо оно было мрачным, пронизанным страхом наказания за грехи, либо светлым и радостным. Однако суждения историков по этому поводу исходят из церковных трактатов, напоминает она; сказать же, какво было православное мировосприятие простых людей, оказывается затруднительным. Казалось бы, карты-планы дают нам ключи к его восприятию. Но исследовательница высказывает опасение, что при анализе изображений на картах есть риск увидеть в них отражение

не существовавших в сознании их создателей представлений. Ведь мы не имеем возможности подтвердить наши домыслы письменными текстами, поскольку их нет – за исключением помет “деревня такая-то, принадлежит тому-то”. Мне представляется в этой связи уместным вспомнить общеупотребительное выражение “Святая Русь”. Оно, пожалуй, вполне подходит к тому, что мы видим на земельных планах.

По ходу исследования провинциальных карт В. Кивельсон тем не менее ободряет читателя, говоря, что все же существует некий “Розеттский камень”, который поможет ей расшифровать их язык. Этим “шифровальным ключом” оказываются карты Сибири XVII в., которым посвящена вторая часть монографии (главы: “Послания посредством земли: карты Сибири и провинциальные тексты”; “Возвеличенная и прославленная во веки веков земля: христианство и колониализм”; «“Иноземцев же иноязычников... бесчисленно и не-счетно”: карта сибирских народов и имперская концепция Московского царства»; “Под государевой царской высокой рукою: покоренные народы и имперская политика”).

Сибирские карты – совсем иного типа. Их создание происходило на государственном уровне, осуществляясь через Сибирский приказ, и их целью было изображение новых, неизведанных земель. Тем не менее, считает исследовательница, символический язык, на котором карты XVII в. рассказывали о российском “пространстве”, един для любых карт, независимо от их назначения. Обращение к картам Сибири и текстам, описывающим необычную для россиян дальнюю землю, помогает лучше понять смыслы, стоящие за провинциальными картами-планами.

Карты Сибири и, особенно, работы Семена Ульяновича Ремезова (1642 – ок. 1720), спроецированы на восприятие и “расшифровку” на бумаге божественных знаков земного пространства. Именно они, полагает Кивельсон, являются определенным связующим звеном между элитарной церковной культурой и воззрениями простого народа. Рассмотрение карт Сибири – земли, осваиваемой русскими колонизаторами со времен Ермака, даст нам возможность, пишет автор, увидеть, “почему, в понимании москвитов, Бог создал это райское или адское пространство для их жизни и какое божественное значение содержат его горы и равнины” (с. 118). «Через какую философию и теологию “прочитывается” Российская Сибирь?» – задается она вопросом (с. 132).

На все это было бы совершенно невозможно ответить, если бы не уникальная работа по картографированию, описанию и изучению Сибири С.У. Ремезова. Ремезов, человек многих замечательных талантов, поклонник европейских наук, родился, с точки зрения Москвы, в дальней сибирской глуши – в Тобольске. Однако в понимании

самого Ремезова Тобольск был прекрасным городом исключительной значимости: его абрис в сиянии лучей изображен в центре множества сделанных им карт, в то время как Москвы на них или нет вовсе, или она смотрится рядовым городком Центральной России наряду с Вязьмой или Рязанью. В то же время Ремезов бывал в столице, здесь в Посольском приказе он знакомился с образцами европейских карт, в Сибирском – с картами Сибири. Личность Ремезова столь привлекательна, что рассказ о нем может непозволительно затянуться. Поэтому скажем лишь главное: всю свою жизнь он отдал исследованиям и описанию Сибири. Ремезов составлял не только карты, его перу принадлежит множество текстов исторического и этнографического содержания. Все свои труды Ремезов самостоятельно иллюстрировал.

Помимо трудов Ремезова Кивельсон обратилась и к иным текстам о Сибири, написанным как ее уроженцами, так и приезжими из Центральной России (И. Петелин, В. Атласов, С. Есипов, протопоп Аввакум). В них Сибирь описана как земля с необычной природой, и устрашающая людей, и прекрасная. Восприятие этой земли в их текстах провиденциальное, они видят в ее природе различные религиозные смыслы и значения. Точно такой же ход мысли и у картографов.

Первое, что отмечает Кивельсон в сибирских картах, это то, что Сибирь не изображается как-то особо, как земля неведомая и незнаемая; ее рисуют как “свой дом”, она является просто продолжением России, в ней такие же города, реки и дороги, такие же православные церкви и запаханые поля. Иначе говоря, карты Сибири содержат такой же изобразительный ряд, что и карты-планы провинции Центральной России. Как в провинции размечали границы собственности частного владельца, так и Сибирь картографировали как собственность государства. Ее также изображали как землю, где процвело православие. Все это, однако, совсем не соответствовало сибирской действительности.

Второе – на изображаемой земле нет никаких “пустот” (хотя в реальности – как российской, так и, в особенности, сибирской – было множество мест диких и незаселенных). Пустые земли (в том числе “пустоши” Центральной России) в провиденциальном толковании не могли оставаться пустыми – они обязаны были найти хозяев; пустота земли должна быть уничтожена человеческим созиданием, чтобы “обратить этот ужас во что-то полезное” (с. 146), “одомашнить” землю и освятить ее своим православным присутствием. “Бог создал землю для того, чтобы ее использовали; русские колонисты брали на себя ответственность раскрыть потенциальные возможности этой земли”, – пишет автор (с. 146). Исполнение Божественных требований зависело от православных – “заполнить пустующие земли посе-

лениями, заставить работать плуг в обширных, плодородных степях и собрать богатые пушниной леса и кочующих жителей тайги под властной царской рукой” (с. 148). Иначе говоря, Сибирская земля должна была стать такой же благословенной Богом землей под эгидой православного монарха, как и Московия.

Третья важная черта сибирских карт, а именно карт С.У. Ремезова, – это изображение на них народов, населявших Сибирь. Первопроходцев мало волновало спасение душ туземцев, их более тревожило спасение собственной жизни в опасной сибирской действительности. Хотя русские осознавали свою просветительскую роль по отношению к народам Сибири и стремились обратить их в свою веру, тем не менее они не производили насильственных крещений. Жители России хотели продемонстрировать местным народам красоту и мощь православия, православного царя и его подданных. На картах мы видим сияние православия, озаряющего земли “поганых” (с. 161). Для самодержавной государственной политики было важно иметь под рукой царя многие покоренные народы, таким образом царь мог уравнивать свою власть с императорской. И Сибирь блестяще выполняла эту задачу – бесчисленное количество ее народов попало под власть московского самодержца. Ремезов изображал местные народы не как принимающих крещение, а как приносящих дань (пушнину) государю. Большое внимание Ремезов уделял *разнообразию* сибирских племен – он тщательно фиксировал их различия между собой. Эти различия заключались как во внешности и обычаях, так и в отношении к российскому государству. Туземное население Сибири делилось С.У. Ремезовым на народы “мирные” и “немирные”, ясачные и неясачные. При таком “ремезовском” рассмотрении Российской империи она оказывается сложным и неоднородным явлением, – пишет Кивельсон.

В противоположность завоевателям Америки, которые изображали покоренные земли как пустые, не принадлежащие никому конкретно, на русских картах Сибири каждому народу были отведены свои, изображенные четкими окружностями, границы. Существенно то, что границы эти – мифические, поскольку народы Сибири в основном являлись кочевниками. Логика картографа здесь та же, что и у составителей провинциальных планов: земля должна быть “чьей-то”, находиться в условном держании, ничейной земли не бывает. Таким образом, на картах Сибири изображена не реальность, а то, что хотелось видеть с внешнеполитической точки зрения.

В заключении В. Кивельсон еще раз настаивает на своем убеждении, что для жителей Московского царства пространственные представления являлись одной из основополагающих черт их мировосприятия. Царство строилось как иерархическая лестница “разных чинов людей”, на которой каждый имел свое место, зафиксиро-



ванное в различных бюрократических списках; эти же люди имели свое место в пространстве, на русской земле, зафиксированное на картах. В самосознании подданных это были их законные места, которые они могли отстаивать, обращаясь за помощью к власти, и власть поддерживала их. Пространство, таким образом, было одним из факторов, связующих подданных с властью (царем), им было опосредовано несение государевой службы и, в какой-то степени, права подданных.

Думается, что многие из описанных в книге представлений дожили до XX в. Неслучайно по ходу чтения книги американской исследовательницы в моей памяти постоянно возникали строчки советской песни: “От Москвы до самых до окраин, с Южных гор до Северных морей человек проходит как хозяин необъятной Родины своей”. Эта же мысль проходит красной нитью через всю книгу Кивельсон: для создателей карт границы не очень важны – пространство страны необъятно, важно, что человек “проходит по нему” как хозяин, оставляя благотворные следы своей деятельности. И последующие слова советской песни удивительно совпадают с теми изображениями земного рая, о которых пишет Кивельсон.

К возможностям карт как исторического источника автор книги о картографии тем не менее относится вполне объективно и критически. В заключении она пишет, что, несмотря на всю свою информативность, карты не в силах дать полные ответы на важные вопросы: “Я ограничиваю здесь свои утверждения тем, что пространственные представления должны приниматься в расчет как один из центральных организующих принципов социального, политического и религиозного мировосприятия в Московии”, – пишет исследовательница (с. 210). И действительно, на многие вопросы о характере Московского царства, которые поднимает в своей книге Кивельсон, невозможно дать ответ, только исходя из картографии. Но их перспективно решать в серии подобных же исследований, сделанных на основе полного, *проблемного* (а не просто источниковедческого) анализа определенного вида источников. Мне представляется, что такой подход в итоге, в сумме полученных выводов, окажется гораздо более плодотворным, чем вынужденно страдающие поверхностностью традиционные исследования одной проблемы на основе множества источников<sup>11</sup>. Американские исследователи Московии без сознательного умысла уже положили начало такой “серии”: в ней – и монографии, в основу которых положены дела о бесчестии (Нэнси Коллманн), боярские списки и книги (Маршалл По и др.), записки иностранцев (он же), свадебные царские разряды (Рассел Мартин), а также серия статей Дэниела Кайзера о духовных грамотах и теперь “картография” Валери Кивельсон.

Однако сама В. Кивельсон видит интересные перспективы своего исследования в другом смысловом ряду: она утверждает, что картографирование и связанные с ним представления о пространстве складывались в период Нового времени повсеместно, но везде они были различны. Таким образом, карты как исторический источник являются крайне перспективным материалом для сравнительной истории. В своем исследовании Кивельсон неоднократно прибегает к подобным сравнениям, которые делают ее гипотезы более доказательными. "...Анализ пространственных представлений дает нам необычайно эффективные способы сравнения монархий раннего Нового времени и проясняет, что именно формировало различия в основных направлениях исторического развития" (с. 214). С этим заключительным утверждением автора трудно не согласиться, и следует надеяться, что появятся новые труды, подтверждающие его.

<sup>1</sup> Kivelson V. Autocracy in the Provinces: The Muscovite gentry and political culture in the seventeenth century. Stanford (Calif.), 1996.

<sup>2</sup> Monmonier M. How to Lie with Maps. Chicago, 1991.

<sup>3</sup> Poe M. "A people born to slavery": Russia in early modern European ethnography, 1476–1748. Ithaca (N.Y.), 2000.

<sup>4</sup> Kollmann N.S. By honor bound: State and society in early modern Russia. Ithaca (N.Y.), 1999; русский перевод: Коллманн Н.Ш. Соединенные честью: Государство и общество в России раннего нового времени / Пер. с англ. А.Б. Каменского; Науч. ред. Б.Н. Флоря. М., 2001.

<sup>5</sup> Здесь и далее ссылки на рецензируемую работу даются в тексте в круглых скобках.

<sup>6</sup> До начала XVII в. карт, сделанных в России, известно всего три. В XVII в. они становятся массовым явлением.

<sup>7</sup> Седов П.В. Закат Московского царства. СПб., 2006.

<sup>8</sup> Альгази Г. Господа спрашивают, крестьяне отвечают: Создание традиции на сельских сходах позднего Средневековья / Пер. с англ. К.А. Левинсона // История и антропология: Междисциплинарные исследования на рубеже XX–XXI веков. СПб., 2006. С. 70–110.

<sup>9</sup> В ряду американских исследований последних лет, ориентированных на исследование российской провинции как субъекта российской истории, уместно отметить монографию Даниэля Уо (Daniel Waugh): Уо Д.К. История одной книги: Вятка и "не-современность" в русской культуре петровского времени. СПб., 2003.

<sup>10</sup> Чехов А.П. Предложение // Чехов А.П. Избранные произведения: В 3 т. М., 1962. Т. 3. С. 361.

<sup>11</sup> В данном случае интересно сопоставление исследования В. Кивельсон с монографией: Дамешек И.Л., Дамешек Л.М., Зиновьев В.П. Сибирь в составе Российской империи. М., 2007. В ней, к примеру, труды С.У. Ремезова теряются за фактическим изложением и не играют никакой роли, в то время как Кивельсон старается посмотреть на проблемы колонизации Сибири не с сегодняшней точки зрения, а глазами Ремезова и его современников.

А.В. Толстиков

СЕЛЬСКИЙ ПРИХОД  
ПОСЛЕ “ОХОТЫ НА ВЕДЬМ”

*Lennersand M., Oja L. Livet går vidare: Älvdalen och Rättvik efter de stora häxprocesserna 1668–1671. [Hedemora], 2006.*

Что с ней произошло в дальнейшем, мы не можем сказать. Нам известно только одно: она не была повешена.

*Капитан Чарльз Джонсон*

К настоящему времени усилиями множества исследователей – особенно в последние несколько десятилетий – составлена относительно полная общая картина “охоты на ведьм” в Европе раннего Нового времени, а отдельные процессы изучены в деталях (насколько широко результаты этих исследований известны за пределами круга специалистов, в том числе среди коллег по цеху, – другой вопрос). С основными итогами многолетних изысканий можно ознакомиться, к примеру, в обзорном шеститомном труде “Колдовство и магия в Европе”, одним из редакторов которого является профессор Лундского университета и крупнейший специалист по истории “охоты на ведьм” в Швеции Бенгт Анкарлоо<sup>1</sup>. Сам факт его руководства этим изданием можно рассматривать как свидетельство того, что Швеция – отнюдь не белое пятно на европейской карте истории ведовства<sup>2</sup>.

Между тем некоторые аспекты преследования “ведьм” и “колдунов” – как в Швеции, так и за ее пределами – изучены очень слабо. В частности, почти ничего не известно о том, что происходило *после* окончания процессов. Как складывалась жизнь тех из обвиняемых, которые не погибли в заключении и сумели избежать смертной казни? А жизнь родных и близких казненных? Влияло ли участие в процессах на дальнейшую судьбу обвинителей? Менялось ли что-нибудь в отношениях между населением и представителями власти на местах? Как долго в народе сохранялась память о случившемся? Ответы на подобного рода вопросы могли бы значительно углубить наши представления об “охоте на ведьм” как социальном феномене. Однако историки очень редко задумывались над ними, а если и задумывались, то недостаточно основательно, ограничиваясь, как правило, умозрительными рассуждениями или, в лучшем случае, разрозненными наблюдениями и констатацией фактов.

Книга Мари Леннерсанд и Линды Оя “Жизнь продолжается” – фактически *первая в историографии попытка детального систе-*

матического исследования долговременных социальных последствий кризиса, спровоцированного массовыми обвинениями в колдовстве<sup>3</sup>. Эта работа – часть большого коллективного проекта “Найти силы жить дальше. Процессы социальной реабилитации в локальной перспективе, ок. 1670–1870 гг.” М. Леннерсанд и Л. Оя известны как специалисты, соответственно, по истории местного управления в Швеции в конце XVII – начале XVIII в., когда государство прилагало активные усилия по установлению жесткого контроля над нижними “ступенями” административной “лестницы”, и по истории шведских “народных” представлений о магии (и борьбы властей с ними), также в XVII–XVIII столетиях<sup>4</sup>. В качестве “полигона” для своего нового, совместного исследования они выбрали два сельских прихода в области Даларна в Средней Швеции – Эльвдален и Ретвик.

Именно в Даларне в 1668 г. началась крупнейшая в истории страны волна ведовских процессов, продолжавшаяся восемь лет и захлестнувшая в конце концов и столицу – Стокгольм. Стандартные обвинения включали в себя посещение шабаша<sup>5</sup> и похищение детей, которых на шабаше якобы заставляли участвовать в оргиях и поклонении дьяволу. Показаниям детей, утверждавших, что они против своей воли регулярно бывали на этих празднествах Сатаны, придавалось исключительно важное значение. Только в самой Даларне в 1668–1671 гг. по такого рода обвинениям были казнены около 45 человек – в основном женщины<sup>6</sup>.

После нескольких лет насилия и всеобщего страха “великий гром” – так эти события окрестили современники – все же прекратился. Хотя оставались еще подозреваемые, которые не успели предстать перед судом, власти предпочли прекратить дальнейшее разбирательство, убедившись, что это лишь ухудшает ситуацию и провоцирует новые обвинения. Да и местное население начало подавать петиции с просьбами остановить расследование. Правда, в других областях Швеции – на севере, а также в Упланде и, как уже отмечалось, в Стокгольме – процессы продолжались и после окончания их в Даларне. Но и там в конце концов все успокоилось. Особенно когда в ходе стокгольмского расследования в 1676 г. стало абсолютно очевидно, что подавляющее большинство детей, заявлявших, что ведьмы забирали их по ночам на шабаш, откровенно лгали.

М. Леннерсанд и Л. Оя задались целью проследить последствия этой волны ведовских процессов на примере двух небольших, расположенных по соседству друг от друга сельских мирков (в 1699 г. в Эльвдалене было примерно 1200 жителей, в Ретвике чуть меньше 2800 – с. 110). Хронологически исследование охватывает сорокалетний период (1660–1700) – десять лет до начала процессов, что необходимо, чтобы составить представление о “нормальной” жизни приходов, и тридцать лет после прекращения “ведовской истерии”.

Впрочем, М. Леннерсанд и Л. Оя отказываются от использования слова “истерия”, поскольку оно ассоциируется с иррациональным и даже примитивным поведением, что, конечно же, слишком упрощает картину. Вместо этого они предпочитают говорить о кризисе, порожденном обвинениями в колдовстве (*trolldomskris*) (с. 30–31).

К решению поставленных ими задач исследовательницы подошли с позиций современной социальной конфликтологии. В центре их внимания находятся в первую очередь механизмы реинтеграции либо, наоборот, маргинализации индивидов и групп, а также проблемы, связанные с защитой, утратой или восстановлением чести (с. 31–64).

Вполне естественно, что М. Леннерсанд и Л. Оя отмечают близость избранного ими подхода к такому направлению, как микроистория (упомянутая попутно, что со второй половины 1990-х годов свою приверженность микроистории декларируют все больше шведских историков) (с. 68–69). Однако в то же самое время для них важна и “глобальная” социологическая перспектива, поэтому они рассматривают свой труд еще и как *case study*: “Положение дел в Эльвдалене и Ретвике после кризиса, спровоцированного обвинениями в колдовстве, интересно нам само по себе, как уникальная историческая ситуация, но *также* и как пример преодоления последствий кризисов” (с. 71). Авторы изначально поставили своей целью всесторонне изучить факторы, которые в этом конкретном случае влияли на ситуацию, и постараться на основе собранных данных скорректировать и развить теории, созданные для объяснения кризисного и посткризисного поведения вообще (с. 71–72).

Стремление не упускать из виду общее, занимаясь уникальным, проявляется также и в том, что М. Леннерсанд и Л. Оя решили не ограничиваться рассмотрением какого-нибудь одного прихода, но систематически сравнить положение в Эльвдалене и Ретвике, которые, по их словам, представляют собой два различных типа реакции на кризис в Даларне. В Эльвдалене, с которого, собственно, начался “великий гром”, власти действовали жестко: применялись пытки, между 1669 и 1671 гг. состоялось не менее четырнадцати казней. В результате давления большее число представших перед судом созналось в преступлениях. Кроме того, среди обвиняемых здесь оказалось больше мужчин и детей (среди последних было много активных обвинителей, привлеченных к суду за участие в шабаше). До Ретвика же волна процессов докатилась позднее. К тому времени власти уже избрали более мягкую и осторожную стратегию. Пытки не использовались, смертных приговоров не выносилось. В итоге обвиняемыми не было сделано ни одного достаточно определенного признания. Судьи строго различали обвинителей и обвиняемых, поэтому в Ретвике среди приговоренных почти не было детей. Практи-

чески все ретвикские “ведьмы” – это женщины, как правило, немолодые (с. 64–65). В то же время между обоими приходами было очень много общего, кризис, несмотря на указанные различия, развивался похожим образом, да и его урегулированием пришлось заниматься, по большому счету, одним и тем же инстанциям. Поэтому так интересно сравнить последствия кризиса в Эльвдалене и Ретвике.

В поисках ответов на поставленные вопросы М. Леннерсанд и Л. Оя обработали огромное количество весьма разнообразных источников – судебных протоколов, протоколов заседаний соборного капитула (оба прихода относились к Вестеросской епархии), материалов переписки представителей власти на местах с вышестоящими инстанциями, земельных реестров, налоговых списков, солдатских списков, церковных книг и т.д., – разбросанных по центральному и региональным архивам. Изучение такого объема документов (многие из которых, как часто оказывалось после знакомства с ними, не содержали нужных сведений) потребовало больших усилий. Сами исследовательницы пишут о применении “метода пылесоса”, благодаря которому им часто удавалось найти ценную информацию в неожиданных местах (с. 67–68). Подробную характеристику источников и описание некоторых приемов, использованных ими при работе со столь обширным и разнородным материалом, М. Леннерсанд и Л. Оя вынесли в приложение (прил. 3 – с. 717–738).

Всего в книге шесть глав. Только первая, вводная, глава и короткий эпилог написаны исследовательницами совместно. В остальном они разделили свои обязанности. Автором второй главы, посвященной условиям, в которых во второй половине XVII в. жило население Восточной Даларны (прежде всего, конечно, Эльвдалена и Ретвика), является Л. Оя. Она рассказывает об особенностях административного подчинения обоих приходов и развитии структуры местного управления; об основных видах хозяйственной деятельности; об экономической и демографической ситуации; о структуре землевладения, особенностях права наследования и брачных отношений; о функционировании военно-поселенной системы и жизни солдат; о социальных механизмах взаимопомощи и культуре конфликтного поведения; наконец, об отношении местного населения к представителям государственной власти (с. 87–139). Этот полезный и информативный раздел позволяет читателю познакомиться с политическим, экономическим и социальным “ландшафтом” Восточной Даларны.

В третьей главе, написанной также Л. Оя, подробно анализируется ситуация в Эльвдалене. Вначале исследовательница рассматривает предысторию и активную фазу кризиса. Она обращает внимание на то, что прежде всего обвинения в колдовстве выдвигались, во-первых, против представителей нескольких зажиточных и влиятельных семей, члены которых регулярно занимали те или иные администра-

тивны́е посты и незадолго до начала волны процессов сумели расширить свои земельные владения. Из-за несоответствия между фактическим размером владений и суммой причитавшихся с них налогов такое богатство воспринималось менее удачливыми соседями как нажитое несправедливо. Правда, перед судом представляли женщины и дети, а не взрослые мужчины – наиболее заметные и могущественные члены этих семей. Но это может объясняться как раз их влиянием и могуществом – таких людей труднее было привлечь к суду. Кроме того, похоже, колдовство считалось все-таки в первую очередь “женским” преступлением (с. 149–161). Во-вторых, число обвиненных в колдовстве было непропорционально большим в наиболее бедных семьях, члены которых раньше уже представляли перед судом (преимущественно по делам о преступлениях сексуального характера – адюльтер, изнасилование и т.п.) (с. 161–167). Л. Оя также установила, что в марте 1667 г. в Эльвдалене произошло столкновение местных жителей с мелким чиновником-контролером, присланным в приход с инспекционными целями. Неприятный инцидент удалось замять, но не без труда. Поэтому когда вдруг в Эльвдалене обнаружили “ведьмы”, местные власти начали бороться с этим злом как можно более решительно, чтобы их нельзя было обвинить в бездействии, – что только подлило масла в огонь (с. 167–178).

Далее Л. Оя приступает, наконец, к анализу последствий кризиса в Эльвдалене. Сначала – на уровне прихода в целом. Кризис стал затухать уже в августе 1669 г., когда резко уменьшилось число обвинений. Последние казни состоялись в январе 1671 г. А затем из источников практически исчезли упоминания о “великом громе”, и до 1710-х годов судам вообще не приходилось рассматривать дела о колдовстве. Наступил период долгого молчания, когда о случившемся предпочитали не говорить – по крайней мере, публично. Причем бурные события рубежа 1660–1670-х годов явно не были забыты – в ходе одного судебного разбирательства 1734 г. выяснилось, что жителям Эльвдалена известны детали процессов шестидесятилетней давности (с. 186–187). По мнению Л. Оя, молчание в значительной степени было результатом сознательной стратегии, избранной локальной элитой, прежде всего – новыми капелланом и пастором, которые были назначены в 1671–1672 гг. Впрочем, кажется, их паства и сама не была склонна выдвигать новые обвинения в колдовстве (с. 179–192).

Вообще, за кризисом в Эльвдалене последовали очень спокойные несколько десятилетий. Конфликтов было мало, уровень насилия не вырос<sup>7</sup>. При этом не наблюдалось и заметного увеличения контроля над населением со стороны властей. Правда, епископ стал более регулярно совершать инспекционные поездки (визитации) в Эльвдален, да и пробст стал бывать с проверками гораздо чаще. Так что знакомство местных жителей с основами лютеранского вероуче-

ния серьезно улучшилось. Но в целом нельзя сказать, что власти значительно усилили свою “хватку” и привели население прихода к большей покорности (с. 193–273).

Любопытно, что если исходить из известной теории аккультурации, согласно которой “охота на ведьм” в раннее Новое время была инструментом подавления народной культуры и установления абсолютной монополии государства и церкви в идеологической и правовой сферах на всех “этажах” общества вплоть до самого нижнего, то следовало ожидать, скорее, противоположного результата. А то, что в данном случае власти – по крайней мере, светские – не воспользовались возможностью для “закручивания гаек”, можно рассматривать как очередной довод против умозрительной теории, число сторонников которой, впрочем, в настоящее время и так невелико<sup>8</sup>.

Во второй части третьей главы Л. Оя переходит к анализу отдельных судеб. В ее списке в общей сложности 121 человек: 102 родных и близких 28 непосредственных участников процесса<sup>9</sup> плюс 19 выживших из этих же 28. Выясняется, что эти люди не спешили покинуть Эльвдален и в основном оставались жить на прежнем месте (с. 289–295). Нельзя сказать, чтобы они чаще заболели и раньше умирали (хотя в нескольких случаях, возможно – а в одном наверняка, – обвинения в адрес их родных и близких негативным образом сказывались на их здоровье) (с. 295–302). Они не лишились возможности вступать в брак, и есть даже примеры браков между представителями семей, находившихся по разные стороны в активной фазе кризиса (с. 302–317). Они так же, как и все остальные, могли рассчитывать на получение наследства и на поддержку в старости (с. 317–322). Кризис, судя по всему, не повлиял на их отношения с ближайшими родственниками (с. 322–326). Не стал он и причиной радикального ухудшения их экономического положения (правда, в ряде случаев нельзя исключать связи между участием в процессах и последующими экономическими трудностями) (с. 326–336).

Из обвиняемых и свидетелей никто впоследствии не избирался в органы местного самоуправления и не представлял ничьих интересов в суде (для этого человек должен был иметь незапятнанную репутацию). Однако в этой роли выступали некоторые их родные и близкие. Кроме того, сам по себе факт неучастия в отправлении правосудия не означает автоматически, что это было вообще невозможно (с. 336–348). Вероятнее всего (источники в этом отношении недостаточно полны), никому из обвиняемых и свидетелей не было отказано в праве быть похороненным в освященной земле на церковном кладбище (с. 348–352). Окружающие доверяли им быть крестными отцами и матерями своих детей, и наоборот, они сами относительно легко находили крестных для собственных чад. Причем приглашение стать крестным нередко было знаком примирения между семья-



ми, которые во время кризиса представляли противоборствующие стороны (с. 364–369).

Таким образом, и обвиняемые, и свидетели, и их родные и близкие после окончания кризиса не превратились в изгоев и в целом остались полноправными членами общества. Они не были исключены из системы социальных связей. Их честь, судя по всему, не пострадала либо была восстановлена. По большому счету, практически для всех жителей Эльвдалена жизнь после кризиса продолжалась, как обычно.

В Ретвике картина была похожей, но несколько сложнее. Она рассматривается в четвертой главе, которая написана М. Леннерсанд. Эта глава так же, как и предыдущая, открывается разделом, посвященным предыстории и активной фазе кризиса (с. 376–400). Как уже упоминалось, в Ретвике кризис начался позже, чем в Эльвдалене, и поведение местных властей было здесь более осторожным (кстати, вышестоящие инстанции вообще заняли в отношении Ретвика более отстраненную позицию, и местной администрации пришлось здесь в большей мере полагаться на собственные силы – с. 417–418). Никого не казнили, однако трем женщинам<sup>10</sup> был вынесен так называемый условный смертный приговор, т.е. их должны были обезглавить только в том случае, если бы они сознались в преступлении, стоя на эшафоте. При этом сами они должны были пребывать в полной уверенности, что помилования не будет. Но женщины отказались признаваться (возможно, они знали, что такое “условный смертный приговор, поскольку эта практика применялась и раньше – например, в Эльвдалене – и сведения о ней успели распространиться по округе). В итоге казнь не состоялась (собственно, даже вывести обвиняемых на эшафот не удалось). Одна из женщин умерла позднее в тюрьме. Окончательного приговора в отношении них так и не последовало, и их статус остался неопределенным.

Активная фаза кризиса пришлось в Ретвике на январь 1670 – январь 1671 г. Потом еще в течение года продолжали выдвигаться обвинения в колдовстве, но уже в гораздо меньших масштабах. Одновременно власти активно проводили политику “умиротворения”. Почти все бывшие обвиняемые были оправданы, их снова начали допускать к причастию. Правда, две условно приговоренные к смерти “ведьмы” – сестры Карин и Ингель Холь – так и не смогли восстановить прежнее положение в обществе. Они уехали из Ретвика и обе умерли через несколько лет. Хотя, с другой стороны, и полными изгоями они, кажется, не стали, потому что находились люди, готовые свидетельствовать в их пользу, а Ингель смогла вернуться в Ретвик. И все же участие в процессе явно негативно отразилось на их жизни (с. 400–412).

С начала 1672 г. из документов почти исчезли упоминания о кризисе – как и в Эльвдалене, наступил период долгого молчания. И в остальном ситуация была похожей: уровень конфликтов не изменился, прежними остались взаимоотношения с представителями власти. Духовенство Ретвика также усиленно занялось после кризиса духовным воспитанием паствы. И так же, как и в Эльвдалене, население, кажется, поддерживало стратегию властей, направленную на прекращение даже разговоров о колдовстве (с. 412–458).

Прослеживая судьбы отдельных участников ретвикских процессов после окончания кризиса, М. Леннерсанд, конечно, рассматривает те же аспекты, что и Л. Оя в предыдущей главе. Однако структура изложения у нее немного иная (что, между прочим, создает определенные трудности при прямом сопоставлении результатов обеих частей исследования). В частности, М. Леннерсанд порознь анализирует обвиняемых и обвинителей (как упоминалось выше, в Ретвике судьи строго различали эти две категории). В первом списке у нее 60 человек, во втором – 20, но всего в базе данных (см. приложение 2, с. 691–716) 98 имен – очевидно, потому, что в ходе работы часто “всплывали” и некоторые другие персонажи, жизненный путь которых не всегда можно было проследить из-за лакун в источниках (впрочем, четкого объяснения такого расхождения в цифрах мне обнаружить в тексте не удалось).

В принципе, и в Ретвике кризис не стал причиной радикальных перемен в жизни большинства участников процессов. Они в основном остались в Ретвике; не лишились поддержки окружающих; не страдали от экономических неурядиц и болезней больше, чем прочие жители прихода; относительно легко сумели найти себе супруга или супругу<sup>11</sup>; их вовлеченность в локальные конфликты осталась на обычном уровне. Правда, из числа обвинителей несколько человек все же покинули Ретвик (в частности, став солдатами). И продолжительность жизни обвинителей оказалась в целом несколько меньшей, чем у обвиняемых (хотя здесь данные источников недостаточно полны). Однако, возможно, дело в том, что первые являлись, как правило, выходцами из более бедных слоев, и в тяжелые для Ретвика 1670-е годы им пришлось труднее. (Кстати, любопытно, что некоторые молодые люди из числа обвинителей имели репутацию “трудных”, что, вероятно, повлияло на их решение уехать из Ретвика.) (с. 458–596.)

В то же время имеются и некоторые интересные отличия от ситуации в Эльвдалене. Во-первых, в Ретвике бывшие обвиняемые становились крестными лишь в очень редких случаях (притом что для их родных и близких вероятность выступить в роли крестного отца или крестной матери была такой же, как и для всех прочих). Похоже, что к “ведьмам” – пусть и оправданным – люди продолжали от-

носиться с некоторым подозрением и предпочитали не рисковать в таком важном деле, как спасение души своего ребенка (с. 514–519, 566–567). Во-вторых, как уже отмечалось, в Ретвике было исключение из общего правила об относительно безболезненном возвращении участников процессов к обычной жизни – сестры Карин и Ингель Холь. Причем со значительными трудностями (в частности, экономическими) пришлось столкнуться и их близким. Так что реинтеграция в общество отнюдь не была автоматической.

В пятой главе М. Леннерсанд вновь рассматривает механизмы преодоления последствий кризиса в обоих приходах – теперь в сравнении. Она подчеркивает, что конфликты, вспыхнувшие в период “великого грома”, после окончания кризиса не получили продолжения в новых формах. Основной причиной этого, по ее словам, стали целенаправленные усилия светских властей, духовенства, а также населения в целом (с. 597–622).

В шестой – последней и, на мой взгляд, самой интересной – главе, написанной Л. Оя, делается попытка объяснить выявленные различия посткризисной ситуации в Эльвдалене и Ретвике. При этом особое внимание уделяется понятию чести в контексте обвинений в колдовстве. Как выясняется, честь вполне можно было восстановить, даже в случаях значительного урона. Причем это касалось как мужчин, так и женщин. К бесчестью приводило не отдельное событие, а цепь событий, поэтому едва ли можно было одним махом утратить честь сразу и навсегда. В то же время можно было обладать большим “запасом” чести в одной сфере отношений и меньшим – в другой. И бесчестье, связанное с обвинениями в колдовстве, не было “заразным” для родных и близких “ведьм” – в отличие, например, от бесчестья, связанного с нарушением сексуальных норм (с. 624–634).

Страшнее бесчестья была неопределенность статуса – серьезная проблема в обществе, которое требовало от своих членов однозначного поведения, строго соответствующего занимаемому индивидом месту в социальной системе. Обвинение в колдовстве делало неопределенным статус индивида, но последовательная, упорная защита позволяла при благоприятном стечении обстоятельств полностью восстановить свою честь. Так произошло с несколькими эльвдаленскими “ведьмами”, которых приговорили к условной смертной казни. После окончания кризиса они опять стали полноправными членами общества, хотя присяжные были убеждены в их виновности. А сестры Холь не были в той же степени последовательны в противостоянии давлению судей. К тому же в отношении них так и не было вынесено окончательного приговора. В результате они стали в Ретвике изгоями (с. 638–653).

Кризис, спровоцированный обвинениями в колдовстве, был экстраординарным, непривычно масштабным событием, и именно это

способствовало успеху стратегии “умиротворения” после его завершения, пишет Л. Оя. Если обнаруживалась всего одна “ведьма”, то общество могло относительно легко отторгнуть ее. Но если подозреваемых были десятки, то всех превратить в изгоев оказывалось просто невозможно – слишком во многих местах оказалась бы повреждена сеть социальных связей. Таким образом, оказывается, что в случае по-настоящему массовых гонений полнота “излечения” социума от нанесенных ему кризисом “ран” тем выше, чем обширнее “площадь поражения”.

В Эльвдалене, в отличие от Ретвика, чуть ли не в каждой семье была своя “ведьма”. Причины такого положения дел заключались, во-первых, в том, что здесь дети-обвинители часто переводились в категорию обвиняемых. Во-вторых, в Эльвдалене преследования в каждой следующей деревне начинались обычно после относительно полного успокоения в предыдущей, т.е. волна подозрений и обвинений, прежде чем распространиться дальше, успевала в той или иной степени затронуть большинство семей. А в Ретвике кризис распространялся намного быстрее, и на одну деревню, как правило, приходились всего одна-две “ведьмы”. Поэтому в Эльвдалене в примирении было заинтересовано подавляющее большинство населения. В Ретвике же было больше тех, кому повезло остаться в стороне. (С другой стороны, не стоит преувеличивать различия между приходами – и там, и там доля лиц, так или иначе вовлеченных в процессы, была необычайно высока.) Важно, кроме того, что в Ретвике сложился определенный стереотип: “ведьма” – немолодая женщина. И, например, сестрам Холь, соответствовавшим этому стереотипу, было труднее доказывать свою невиновность, чем эльвдаленским “ведьмам”, тоже приговоренным к условной смертной казни, – в Эльвдалене категория обвиняемых не была настолько гомогенной. Наконец, в Ретвике никто так и не был казнен. А в Эльвдалене многие обвиняемые воспользовались возможностью переложить основную вину на казненных. Это также снижало напряженность и способствовало успеху стратегии “умиротворения” (с. 634–638).

Книга М. Леннерсанд и Л. Оя, безусловно, заслуживает внимания всех, кто интересуется разными аспектами “охоты на ведьм” и вообще подобного рода социальными кризисами в Европе раннего Нового времени. Повторю: это первое специальное исследование долгосрочных последствий волны ведовских процессов на локальном уровне. И притом исследование, выполненное в высшей степени тщательно и добросовестно. Кроме того, в работе собран богатый материал о повседневной жизни жителей шведской глубинки во второй половине XVII в. Многие любопытные детали этой жизни – вроде покупки приходом катехизисов и букварей для бедных (с. 223) – становятся видны лишь в избранном микроисторическом масштабе.

Наконец, книга важна с источниковедческой точки зрения – ее авторы демонстрируют значительные возможности относительно скудных (по сравнению с позднейшей эпохой) источников. Неслучайно М. Леннерсанд написала статью с характерным названием: “Об искусстве отыскивать ведьм в архивах”<sup>12</sup>.

В то же время нужно признать, что последовательное чтение более чем семисотстраничного тома с большим количеством статистических данных и десятками персонажей, связанных друг с другом иногда весьма сложным образом, требует определенных усилий. Хотя в оправдание авторов можно сказать, что, во-первых, таковы особенности избранного “жанра”; во-вторых, М. Леннерсанд и Л. Оя, следуя академической традиции, прилежно резюмируют все свои выводы в конце каждого раздела; в-третьих, чтение облегчают многочисленные диаграммы.

Более существенным минусом является отсутствие указателя и достаточного подробных карт (имеющиеся три карты слишком схематичны). В некоторых случаях, кажется, не помешало бы иметь перед глазами и генеалогическое древо. И наконец, в книге нет резюме на английском языке (что, в общем, нетипично для издаваемой в Швеции научной литературы). Последнее обстоятельство вызывает тем большее сожаление, что результаты, полученные М. Леннерсанд и Л. Оя, на мой взгляд, представляют интерес отнюдь не только для специалистов по шведской истории.

<sup>1</sup> *Witchcraft and magic in Europe* / Ed. by B. Ankarloo and S. Clark. L., 1999–2002. Vol. 1–6. Собственно истории “охоты на ведьм” в раннее Новое время посвящен четвертый том (*The period of the witch trials*. L., 2002), написанный Б. Анкарлоо, С. Кларком и У. Монтером. (Стоит, вероятно, упомянуть, что второй редактор этого шеститомника С. Кларк является автором фундаментального исследования о европейской демонологии: *Clark S. Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, 1997.)

Вообще, современная историография “охоты на ведьм” в Европе (и в Америке – невозможно игнорировать знаменитый сэйлемский процесс 1692 г. в Массачусетсе) растет как снежный ком. Ориентироваться в ней кроме указанной работы могут помочь два – тоже многотомных – сборника статей под редакцией Брайана Левака: *Articles on Witchcraft, Magic, and Demonology: A Twelve Volume Anthology of Scholarly Articles* / Ed. with introductions by B.P. Levack. N.Y., 1992. Vol. 1–12; *New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology* / Ed. with introductions by B.P. Levack. N.Y.; L., 2001. Vol. 1–6. В этих изданиях суммированы главные достижения историографии, соответственно, 1970–1980-х и 1990-х годов. Перу Б. Левака принадлежит также “стандартная” работа обобщающего характера: *Levack B.P. The Witch-hunt in Early Modern Europe*. 2<sup>nd</sup> ed. L.; N.Y., 1995 (1-е изд.: 1987 г.). Некоторые выводы Б. Левака уточнены и скорректированы в полезной статье Ричарда Голдена, который, признавая важность институциональных факторов в развязыва-

нии “охоты на ведьм”, в то же время подчеркивает значение ситуации на местах и роль отдельных личностей – как преследователей “ведьм”, так и убежденных противников ведовской доктрины – в организации массовых гонений: *Golden R.M. Satan in Europe: The Geography of Witch Hunts // Changing Identities in Early Modern France / Ed. by M. Wolfe. Durham; L., 1997. P. 216–247.*

Назову также еще один сборник, ссылки на который встречаются в литературе особенно часто и к подготовке которого прямое отношение имел Б. Анкарлоо: *Early modern European witchcraft: centres and peripheries / Ed. by B. Ankarloo and G. Henningsen. Oxford, 1990* (позднее было несколько переизданий; кстати, впервые работа вышла на шведском языке: *Häxornas Europa 1400–1700: Historiska och antropologiska studier / Red. B. Ankarloo och G. Henningsen. Stockholm, 1987*). (Второй редактор сборника – датский историк Густав Хеннингсен, специалист по ведовским процессам в Басконии в начале XVII в.)

Из обзоров на русском языке особого внимания заслуживают: *Гуревич А.Я.* Некоторые проблемы изучения общественного сознания Средневековья в современной зарубежной медиевистике: (Предисловие). § 1 // *Культура и общество в Средние века: методология и методика зарубежных исследований. М., 1982. С. 5–17* (см. в этом же сборнике рефераты классических работ К. Томаса, Р. Кикхефера и А. Макфарлена: Там же. С. 90–111, 126–134; автор первого реферата – А.Я. Гуревич, двух других – Н.М. Демурова); *Шверхофф Г.* От повседневных подозрений к массовым гонениям: Новейшие германские исследования по истории ведовства в начале Нового времени // *Одиссей: Человек в истории. М., 1996. С. 306–330; Монтер У.* Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени / Пер. с англ. А.Ю. Серегининой. М., 2003 (1-е оригинальное изд.: 1983 г.; в работе затрагивается весьма широкий круг проблем, но “охоте на ведьм” уделено значительное внимание – автор занимается этой темой с 1960-х годов).

<sup>2</sup> См., в частности: *Gadelius B.* Tro och öfvertro i gångna tider. Stockholm, 1912–1913. Vol. 1–2 (фрагменты этого труда, посвященные непосредственно “охоте на ведьм”, были опубликованы отдельно в виде книги в 1963 г. под названием “Häxor och häxprocesser”, а затем переизданы в 1986 г.); *Linderholm E.* De stora häxprocesserna i Sverige: Bidrag till svensk kultur- och kyrkohistoria. Uppsala, 1918. Del 1. Inledning. Bohuslän; *Fahlgren K.* Till Blåkulla: Trolldomsväsendet i Västerbotten 1675–77. Umeå, 1966; *Ankarloo B.* Trolldomsprocesserna i Sverige. 2:a, utökade uppl. Stockholm, 1984 (1-е изд.: 1971 г.); *Idem.* Att stilla herrevrede: Trolldomsåden på Vegeholm 1653–54. Stockholm, 1988; *Wall J.-I.* Hon var en gång tagen under jorden: Visionsdikt och sjukdomsbot i gotländska trolldomsprocesser. Uppsala, 1989; *Lagerlöf-Genetay B.* De svenska häxprocessernas utbrottsskede 1668–1671: Bakgrund i Övre Dalarna. Social och ecklesiastik kontext. Stockholm, 1990; *Sörlin P.* Trolldoms- och vidskepelseprocesserna i Göta hovrätt 1635–1754. Umeå, 1993 (есть перераб. изд. на англ. яз.: *Idem.* “Wicked Arts”: Witchcraft & Magic Trials in Southern Sweden, 1635–1754. Leiden; Boston; Köln, 1999); *Vägen till Blåkulla: Nya perspektiv på de stora svenska häxprocesserna / Red. L. Oja. Uppsala, 1997; Dalarnas häxprocesser / Red. A. Östborn. Mora, 2000; Östling P.-A.* Blåkulla, magi och trolldomsprocesser: En folkloristisk studie av folkliga trosföreställningar och av trolldomsprocesserna inom Svea Hovrätts jurisdiktion 1597–1720. Uppsala, 2002; *Wallenberg Bondesson M.* Religiösa konflikter i norra Hälsingland 1630–1800. Stockholm, 2003.

О преследовании “ведьм” и “колдунов” на территории Финляндии в XVI–XVII вв. см.: *Heikkinen A.* Paholaisen liittolaiset: Noita- ja magiakäsityksiä ja

oikeudenkäyntejä Suomessa 1600-luvun jalkipuoliskolla (n. 1640–1712). Helsinki, 1969; *Nenonen M.* Noituus, taikuus ja noitavainot: Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla vuosina 1620–1700. Helsinki, 1992; *Nenonen M., Kervinen T.* Synnin palkka on kuolema: Suomalaiset noidat ja noitavainot 1500–1700-luvulla. Helsinki, 1994.

Кроме того, см. соответствующие разделы в указанных выше работах “Witchcraft and magic in Europe” и “Early modern European witchcraft: centres and peripheries” (“Häxornas Europa 1400–1700”).

О ведовских процессах в Швеции в XVIII и XIX вв. см.: *Särman M.* Charlotta Taube och den sista häxprocessen: Ett 1700-tals drama i flera akter. Stockholm, 1996; *Tegler Jerselius K.* Den stora häxdansen: Vidskepelse, väckelse och vetande i Gagnef 1858. Uppsala, 2003.

Свидетельством широкого интереса к проблематике “охоты на ведьм” в Швеции можно считать появление популярных работ на эту тему: *Åberg A.* Häxorna: De stora trolldomsprocesserna i Sverige 1668–1676. [Göteborg], 1989; *Guillou J.* Häxornas försvarare: Ett historiskt reportage. Stockholm, 2002 (книга написана не историком, а известным шведским журналистом и писателем – автором детективов и исторических романов); *Ankarloo B.* Satans raseri: En sannfärdig berättelse om det stora häxoväsendet i Sverige och omgivande länder. Stockholm, 2007.

- <sup>3</sup> Характеризуя достижения своих предшественников, авторы называют меньше десятка работ, в которых так или иначе поднимается эта тема (с. 18–23). Ни одна из них не может сравниться с рецензируемым исследованием по новаторственности.
- <sup>4</sup> Этим проблемам были посвящены их докторские диссертации: *Lennersand M.* Rättvisans och allmogens beskyddare: Den absoluta staten, kommissionerna och tjänstemannen, ca. 1680–1730. Uppsala, 1999; *Oja L.* Varken Gud eller natur: Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige. Stockholm; Stehag, 1999.
- <sup>5</sup> Согласно шведской фольклорной традиции, местом проведения шабашей служила так называемая Синяя гора (Blåkulla) – двойник более известной нам Лысой горы.
- <sup>6</sup> Подробнее о даларнских процессах см. прежде всего: *Lagerlöf-Génétay B.* Op. cit.; *Dalarnas häxprocesser; Lennersand M., Oja L.* När Djävulen vandrade genom landet: Krishantering under häxysterin i Dalarna 1667–1671 // *Karolinska Forbundets Årsbok.* 2001. S. 9–90.
- <sup>7</sup> Хотя, например, по данным американских историков Пола Бойера и Стивена Ниссенбаума, сэйлемский процесс 1692 г. только усилил существовавший и до того конфликт между локальными группировками, а как показала шведская исследовательница Мария Валленберг Бундессон, в 1670-х годах в Хельсингланде сразу после окончания разбирательств по поводу колдовства на судей обрушилась волна критики и обвинений в принятии ложных свидетельств, давлении на участников процесса и т.п. (с. 225).
- <sup>8</sup> Непосредственной мишенью для критики Л. Оя являются утверждения шведского историка педагогики Пера-Юхана Эдмана и французского историка Робера Мюшембле (с. 193–194). В первую очередь с именем Р. Мюшембле связывают теорию аккультурации. См., в частности: *Muchembled R.* Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles): Essai. 2<sup>e</sup> éd. P., 1991 (1-е изд.: 1978 г.); *Idem.* La Sorcière au village (XV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles). 2<sup>e</sup> éd. P., 1991 (1-е изд.: 1979 г.); *Idem.* Sorcières: justice et société aux XV<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. P., 1987; *Idem.* Le roi et la sorcière: L’Europe des bûchers (XV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles).

Р., 1993. В сжатом виде его концепция изложена, например, в статье: *Idem. Satanic myth and cultural reality // Early modern European witchcraft: centres and peripheries*. P. 139–160 (Л. Оя ссылается только на эту работу – в шведском издании сборника). Ср. также: “...демон прокладывает путь к абсолютному повенению государству, церкви, светским представительным институтам” (*Мюшембле Р. Очерки по истории дьявола: XII–XX вв. / Пер. с фр. Е.В. Морозовой. М., 2005. С. 293; оригинальное издание книги вышло в 2000 г.; об образе дьявола и ведьм как его приспешниц в XV–XVII в. см. с. 73–317*).

Между прочим, важным фактором “охоты на ведьм” считал аккультурацию и А.Я. Гуревич, правда, он высказывался более осторожно, чем Р. Мюшембле, подчеркивая роль самих “низов” в раскручивании маховика преследований: *Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 16–17; Он же. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 358–375*.

О недостатках теории аккультурации и о необходимости учитывать при анализе феномена “охоты на ведьм” самые разные факторы см., например: *Wirth J. Against the acculturation thesis // Religion and society in early modern Europe. L., 1984. P. 66–78; Briggs R. “Many reasons why”: Witchcraft and the problem of multiple explanation // Witchcraft in early modern Europe: Studies in culture and belief. Cambridge, 1996. P. 49–63; Golden R.M. Op. cit. Ср. замечание Г. Шверхоффа: “Ведьмомания – так же, как, например, холокост или сталинизм – слишком сложное явление, чтобы его можно было объяснить одной причиной” (*Шверхофф Г. Указ. соч. С. 326*).*

<sup>9</sup> 18 женщин и 10 мужчин, см. полный список с указанием основных сведений: приложение 1, с. 665–690.

<sup>10</sup> Важно, что одна из них, Карин Холь, уже обвинялась в колдовстве в начале 1660-х годов, хотя тогда речь не шла об участии в шабашах (с. 378–379).

<sup>11</sup> Хотя к 1675 г. доля вдов среди обвиняемых составила 35% (с. 496), что неудивительно, учитывая их возраст – в Ретвике типичная “ведьма” была уже немолодой женщиной.

<sup>12</sup> *Lennerstrand M. Om konsten att hitta häxor i arkiven // Årsbok för Riksarkivet och Landsarkiven 2003. Kyrka, helgon och vanliga dödliga. 2003. S. 130–137*.



# ХРОНИКА

---

А.В. Свешников, Б.Е. Степанов

## ВОСПОМИНАНИЕ О БУДУЩЕМ (к 20-летию “Одиссея”)

Если бы в нашей гуманитарной науке сегодня мог возникнуть проект, описывающий “места памяти”, альманах “Одиссей”, несомненно, заслуживал бы того, чтобы выступать в качестве одного из них. Его название поистине символично – слишком много с “Одиссеем” связано славных имен, слишком много в него вложено надежд, ожиданий и труда во имя новой науки, путь к которой был открыт переменами конца 80-х – начала 90-х годов. Смерть А.Я. Гуревича, одного из ведущих представителей отечественной гуманитарной науки и практически бессменного лидера альманаха, делает это символическое наследство почти невыносимым, побуждая предаться ностальгическому переживанию “утраченного времени”. Тем не менее мы бы хотели удержаться от ностальгии и раскрыть утопический<sup>1</sup> посыл “Одиссея”. Появление альманаха в 1989 г. позволило многим гуманитариям увидеть на русском языке издание, совершенно не похожее на те, что составляли корпус исторической периодики советского времени. С тех пор – как в Академии наук, так и за ее пределами – появляется все больше изданий, которые объединяет с “Одиссеем”, по крайней мере, то, что все они втянуты в интеллектуальную конкуренцию и, значит, в них невозможно просто “отсидеться”. Двадцать лет существования “Одиссея” отсчитывают историю этого поля, и настоящий юбилей – это хороший повод, чтобы дать отчет о сделанном и пройденном. Разумеется, и в издательском деле есть трудно рационализируемые (или просто скрытые от читателя) вещи – такие как харизма или стиль того или иного журнала или альманаха, его авторитет или способность открывать новые имена. Но это, конечно, не повод отказываться от анализа и оценки того, как устроено коммуникативное пространство издания, что мы и попробуем сделать применительно к долгожителю этого поля, разменявшему третий десяток.

“Одиссею” еще предстоит стать *предметом истории*: свидетельства о том, как делался альманах, пока достаточно разрозненные<sup>2</sup>, сопровождавшие его путь конфликты еще не в полной мере стали прошлым для их участников, поэтому любое высказывание о нем

будет носить провокационный характер. Однако в перспективе этой будущей истории нам кажется важным предварить характеристику издания следующим соображением. Генезис любого предприятия отсылает прежде всего к спонтанности его рождения. “Одиссей” – дитя Перестройки, его появление было знаком складывания новой структуры исторической науки в России<sup>3</sup>. Однако в тот момент, когда альманах создавался, будущее социальных перемен, происходивших в обществе, вовсе не было определенным, а новая научная парадигма еще только приобретала законченную форму. То, что стало первым выпуском “Одиссея”, первоначально планировалось как сборник: неслучайно и А.Я. Гуревич в обращении к читателю так его и характеризует. Для превращения сборника в альманах требовалось чувство неотложности действия, готовность группы единомышленников использовать ситуацию идеологической растерянности для того, чтобы создать периодическое издание, которое позволило бы сформулировать новое видение исторической науки<sup>4</sup>. Костяк этой группы единомышленников составили лидеры неофициальной науки – А.Я. Гуревич, который, несмотря на постигший его недуг, почти 20 лет самоотверженно руководил работой “Одиссея”, Ю.Л. Бесмертный, взявший на себя в первые годы основной груз организационно-практической работы, и Л.М. Баткин, активно участвовавший в формировании идеологии журнала и обсуждении публиковавшихся в нем материалов. Было бы несправедливо забыть и о том вкладе, который был сделан в работу другими членами редколлегии “Одиссея” – Е.М. Михиной, Г.С. Чертковой, С.В. Оболенской, П.Ю. Уваровым, С.И. Лучицкой, Д.Э. Харитоновичем, М.Ю. Парамоновой, Б.С. Кагановичем, а также другими сотрудниками того отдела ИВИ РАН, которым руководил А.Я. Гуревич. Многие из того, что делалось в первые годы существования альманаха – да и в дальнейшем, – делалось впервые, создавалось исходя из тех возможностей, которые были доступны в тот момент, людьми, которые были далеко не во всем согласны друг с другом. Однако за всем этим нельзя не увидеть определенности того выбора, который сделал “Одиссей” воплощением нового образа исторического знания и нового профессионального канона<sup>5</sup>.

Институционально “Одиссей” был связан с организованным А.Я. Гуревичем в 1987 г. семинаром по исторической психологии, который существовал под эгидой Научного совета по истории мировой культуры при Президиуме АН СССР и только потом перешел под крышу ИВИ РАН. При этом важно отметить, что семинар по исторической психологии – по крайней мере, в первые годы – не был адресован исключительно специалистам. Заседания семинара собирали довольно большую аудиторию – до 100 человек, и она включала в себя далеко не только профессиональных гуманитариев<sup>6</sup>. Будучи

научным по своим задачам, семинар отвечал и тем ожиданиям, которые были связаны с обновлением гуманитарной науки. Наряду с приятательностью имен лидеров семинара, А.Я. Гуревича и Л.М. Баткина, интерес к нему, по воспоминаниям очевидцев, подпитывался тем, что это был совершенно новый опыт живого слова, публичного проговаривания и, тем самым, – осознания себя, значимый как для рядовых участников, так, вероятно, и для главных действующих лиц. И хотя первый выпуск альманаха был подготовлен вне связи с семинаром, в дальнейшем семинар стал, по выражению Д.Э. Харитоновича, испытательным стендом “Одиссея”<sup>7</sup>. Особой формой работы семинара стали ежегодные тематические конференции. Публикуемые в “Одиссее” материалы обсуждений позволяют донести до читателя атмосферу непосредственной научной дискуссии.

Дискуссионность была для издания программной. “Худший враг науки – категоричность суждений, безапелляционность выводов. Мы – за столкновение и сопоставление различных подходов к истории общества и культуры, за уважение к разным точкам зрения”, – писал А.Я. Гуревич в предисловии к первому выпуску альманаха<sup>8</sup>. Принципом редакционной работы “Одиссея” стало прочтение и общее обсуждение всех отобранных статей всеми членами редколлегии. Иногда результаты этого обсуждения попадали на страницы альманаха в виде сопроводительных откликов на некоторые из публикуемых материалов. Авторами этих откликов были, главным образом, А.Я. Гуревич и Л.М. Баткин. Сам этот жанр представляется удачной находкой, которую можно считать фирменным знаком “Одиссея”.

Редколлегия альманаха видела свою миссию в обновлении советской исторической науки, преодолении ее догматизма и расширении ее горизонтов. Новую идеологию науки символизировали и давший название альманаху образ мифического Одиссея, и пояснявшие смысл этого образа тексты на внутренних сторонах обложки – жанр, совершенно непривычный для советских периодических изданий<sup>9</sup>. Будучи тесно связанным с неофициальной средой (сплоченность которой имела не дисциплинарный и даже не только научный, но и политический характер), с именами тех, чье творчество ассоциировалось с представлением о другой – настоящей – науке<sup>10</sup>, издание не могло не стать междисциплинарным. Конечно, у “Одиссея” здесь были предшественники, в числе которых можно назвать, например, “Труды по знаковым системам” и “Восток-Запад”. Однако именно в “Одиссее” междисциплинарность приобрела, если можно так выразиться, статус исторического (т.е. относящегося к исторической дисциплине) факта. Уже в первом выпуске “Одиссей” не только представил свои страницы В.С. Библеру, В.В. Иванову, С.И. Великовскому и другим представителям смежных дисциплин, известных своей

высокой репутацией в науке, но и обозначил пространство соотнесения с разными дисциплинами и высказывания поверх отраслевых перегородок, устоявшихся географических и хронологических рубрикаций. Следует отметить, что речь не шла о механическом соединении различных дисциплин. Те способы самоописания междисциплинарного пространства, которые оказывались неорганичными (примером здесь может служить, на наш взгляд, “историческая психология”), постепенно отмирали<sup>11</sup>. Не менее важным было и признание тех трудностей, которые возникали при попытках объединить представителей разных гуманитарных дисциплин вокруг обсуждения общих проблем, как это было, например, в опубликованной 1990 г. дискуссии об индивидуальности и личности в истории или, позднее, в дискуссии 2001 г. о русской культуре. Опыт “Одиссея” интересно осмыслить как своего рода поиск соотношения между теоретическими (инодисциплинарными) вызовами и дисциплинарными ответами, установочными статьями и дискуссионными разделами<sup>12</sup>.

“Междисциплинарность” означала преодоление ограниченности советской исторической науки в рамках определенной научной программы. В ее основу была положена идея изучения “человека в истории”, истории культуры, понятой в антропологическом ключе. Эта программа была связана преимущественно с медиевистикой<sup>13</sup>. Вместе с тем, важно отметить, что, ориентируясь на эту программу, “Одиссей” претендовал на то, чтобы репрезентировать всю структуру исторической дисциплины<sup>14</sup>. Наряду с теоретическими и историческими разделами, на его страницах публиковались тексты источников и материалы, отражавшие ход научной жизни (дискуссии, хроника, рецензии и рефераты), а также юбилейные поздравления и некрологи<sup>15</sup>.

С этой программой был связан и другой принципиальный момент, который также относился исключительно к альманаху. Речь идет об установке на кооперацию с западной наукой. С самого начала название альманаха писалось на двух языках (русском и английском), а в конце первого номера была помещена сводка аннотаций материалов на английском языке<sup>16</sup>. Уже во втором выпуске кооперация стала приобретать реальные формы. Это подтверждалось не только публикацией в выпуске статей К. Гинзбурга, Э. Геллнера и Ж. Дюби, положивших начало непосредственному знакомству читателей “Одиссея” с работами мэтров западной историографии, но и включением в редакционный совет Ж. Ле Гоффа, Н.З. Дэвиса и В. Вожжека. Нужно сказать, что эта кооперация имела не только географическое, но и временное измерение. В первые годы альманах имел постоянную рубрику “Новые подходы в историографии” (вариант – “Современная историография”), не только преобразившую жанр проблемного историографического обзора, но и обозначав-

шую в пространстве периодики иной временной режим – режим модернизации отечественной науки, связанный с усвоением достижений науки западной<sup>17</sup>. Ярким выражением этого стремления к синхронизации с западной наукой стала публикация в “Одиссее” за 1991 г. статей, освещавших критический поворот, заявленный в журнале “Анналы” публикациями 1988–1989 гг.

Другим способом установить для исторической науки новый временной режим стало создание рубрики “Историк и время”. Оно было связано с публикацией в “Одиссее” в 1992 г. воспоминаний А.Я. Гуревича “Путь прямой, как Невский проспект, или Исповедь историка”. Этот текст представлял собой попытку критического осмысления судеб корпорации медиевистов и советской исторической науки в целом сквозь призму профессиональной биографии<sup>18</sup>. Показательно, что наряду с мемуарами А.П. Каждана в этом же номере была опубликована и статья Н.Е. Копосова, посвященная критике ментальных основ советской историографии. Эти публикации открывали перспективу систематической проработки советского прошлого исторической науки, задавая при этом антропологический горизонт профессиональной саморефлексии<sup>19</sup>. Осмыслению советской науки были посвящены также материалы других разделов альманаха, в том числе биографические публикации Б.С. Кагановича, Л.Б. Вольфцун, Н.В. Брагинской и др.

Научная программа “Одиссея” была связана с кристаллизацией истории культуры как исторической антропологии. Без преувеличения можно сказать, что становление этого научного направления в России связано именно с “Одиссеем” и произошло во многом благодаря “Одиссее”<sup>20</sup>. Не нужно забывать, что в конце 1980-х годов “историческая антропология” как самоназвание историко-культурного проекта было далеко не каноническим: неслучайно первый выпуск альманаха был посвящен “исследованиям по социальной истории и истории культуры”, а семинар назывался первоначально “семинаром по исторической психологии”. История “Одиссея” – это, в определенном смысле, и есть история исторической антропологии, поскольку именно на его страницах из туманного перспективного проекта, подобного бахтинской культурологии, и “тайного знания” мастеров, в первую очередь А.Я. Гуревича, Л.М. Баткина и Ю.Л. Бессмертного, она вырастает, во многом благодаря титаническим усилиям тех же самых мастеров, превращаясь в научное направление со своим набором проблем, методов и методик научного анализа и определенными способами научной самоидентификации. Формирование этого направления протекало весьма драматично, поиск ответов на вызовы общественной и научной ситуации сопровождался и конфликтами – как научного, так и личного порядка<sup>21</sup>.

Тематическая новизна большинства статей альманаха, посвященных самым разным сюжетам, определялась именно присущей им “антропологической ориентированностью”, т.е. стремлением “понять” человека прошлого через реконструкцию основных элементов его картины мира<sup>22</sup>. Образ исторической антропологии на страницах альманаха во многом был задан проблематикой, исследованию которой были посвящены труды А.Я. Гуревича, и в частности его “Категориями средневековой культуры”. Рубрики “Картина мира в обыденном сознании” (вариант – “Картина мира в народном и ученом сознании”) и, – в несколько меньшей степени – “Индивидуальность и личность в истории” приобретают на страницах альманаха статус постоянных. В 1993 и 1995 гг. к ним добавляются еще две относительно постоянные рубрики – “Образ другого в культуре” (вариант – “Свои и чужие”) и “Представления о власти”<sup>23</sup>. В период после 1996 г. формирование устойчивых рубрик не происходит, и только в новом тысячелетии возникают новые рубрики – “Компаративная история” (вариант – “Проблемы сравнительной истории”) (2001 г.) и “Слово и образ в средневековой культуре” (вариант – “Историк и изобразительное искусство”) (2002 г.), которые в дальнейшем превращаются в постоянные, обозначая, таким образом, “повороты” историографической концепции альманаха. При этом пересматриваются и определенные теоретические ориентиры.

В этом плане ярким примером подобной тенденции является, на наш взгляд, судьба имени и “идей” М.М. Бахтина на страницах издания. Перечисляя в редакторской статье первого номера дисциплины, которые могут поспособствовать становлению антропологически ориентированной истории, А.Я. Гуревич называет среди них (наряду с исторической поэтикой, семиотикой, этнопсихологией и др.) “культурологию, олицетворяемую в нашей стране прежде всего М.М. Бахтиным”<sup>24</sup>. Имя Бахтина программно выносится и в текст на третью сторонку обложки. В первом выпуске “Одиссея” Бахтин представлен довольно обильно – кроме А.Я. Гуревича, об “антропологических трудах М.М. Бахтина по истории культуры” (!) говорит Вяч.Вс. Иванов<sup>25</sup>, на его философские идеи как на методологическое основание своей работы ссылается Д.Э. Харитонович<sup>26</sup>. И, наконец, Бахтину посвящена самая большая по объему публикация номера – статья В.С. Библера “Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М.М. Бахтина)”. Нужно сказать, что текст Библера не просто посвящен анализу взглядов Бахтина, он написан в ключе бахтинской традиции философствования (в бахтинском дискурсе) человеком, который воспринимал творчество в то время как крупнейший последователь и интерпретатор творческого наследия Бахтина. По своей основной интенции эта статья смотрится сегодня достаточно радикально: Бахтин, утверждает Библер, выработал принципиально новую – “диало-

гическую” – философию бытия человека и культуры, которая наиболее адекватно соответствует реалиям XX в. Из этой философии вытекает и принципиально новая “диалогическая” методология (если в данном случае уместно это слово) гуманитарного познания.

Конечно, подобная насыщенность первого номера “Одиссея” Бахтиным имеет целый ряд причин. Во-первых, Бахтин, несомненно, относится к числу наиболее почитаемых классиков для “неформальной” советской гуманитаристики 70–80-х годов (классиков “по гамбургскому счету”), хотя, конечно, историки и литературоведы воспринимали его по-разному. Во-вторых, имя Бахтина действительно было связано с очень амбициозным и гораздо более неопределенным и аморфным, чем историческая антропология, проектом “культурологии”. Бахтин в тот период виделся отечественному гуманитарно в качестве потенциального классика, концептуальная проработка идей которого способна вывести научное познание на качественно новый уровень исследования, т.е. внимание к Бахтину было характерно не только для “Одиссея”.

Однако уже со второго номера альманаха “бахтинское” присутствие начинает существенно сокращаться. В первых 10 номерах альманаха Бахтин стабильно упоминается в одной, максимум двух статьях (“Одиссей” за 1991 и 1996 гг.) в качестве “обязательного” классика, ссылки на которого носят скорее ритуальный, чем принципиально содержательный характер<sup>27</sup>, и, кроме того, “имплицитно” присутствует в названии разделов (“Народная и ученая культура”, 1991) и даже “темы” номера (“Картина мира в народном и ученом сознании”, 1994). При этом некий пафос (радикальное переосмысление и обновление) и напряженность, связанные с бахтинской философией в первом номере, как бы снимаются. Бахтин “нормализуется” и рутинизируется.

В следующих десяти выпусках альманаха присутствие Бахтина и вовсе сводится к минимуму<sup>28</sup>. Исключением в этом отношении можно считать выпуск за 2005 г., посвященный самой что ни на есть “бахтинской” теме – времени и пространству праздника. Однако в целом, по-видимому, следует признать, что программные утверждения конца 80-х не выдержали проверки временем.

Другой важной тенденцией в развитии историко-антропологического проекта “Одиссея” стало появление в альманахе во второй половине 1990-х годов работ специалистов по русской истории (а также ряда специалистов по восточной культуре и этнографии), тогда как в конце 1980-х – в начале 1990-х годов в нем печатались практически исключительно историки древнего мира и медиевисты<sup>29</sup>. Историки-русисты становятся активными участниками публикуемых в “Одиссее” дискуссий, а иногда, как А.Л. Юрганов, – и их застрельщиками. Эти тенденции отражают огромную работу по определению режима вариативности заложенной в начале 90-х годов модели и по

выработке новых аспектов, по-новому фокусирующих рассмотрение материала. Вместе с тем, определяется тематический и хронологический диапазон исторической антропологии, которая продолжает сохранять по вполне понятным причинам свою связь с медиевистикой, хотя, как свидетельствует С.В. Оболенская, А.Я. Гуревич и сетовал на то, что “Одиссей” остается изданием медиевистов. Дело не только в том, что на страницах альманаха трудно пока представить себе статьи, посвященные кинематографу или гендерной проблематике. Проблема заключается, на наш взгляд, также и в том, что по сравнению с началом 90-х годов рубрики перестали “говорить сами за себя” и утратили свою “проблемность”<sup>30</sup>. В отличие от определяющих тему каждого номера материалов дискуссий, в других рубриках “Одиссея” ощущается недостаток редакционных комментариев, которые бы представляли актуальность публикуемых в этих рубриках материалов и их адресацию и разъясняли читателю, к примеру, почему для освещения проблем компаративной истории выбран текст М. Блока и с какой целью и на каком основании в рубрике “Картина мира в обыденном сознании” опубликованы тексты Ж. Дюби о замужестве в Северной Франции и А.Г. Левинсона о массовых представлениях об исторических личностях<sup>31</sup>.

Указанные явления представляются симптомом некоторой общей “рутинизации”, связанной с утратой “программности”. Воплощением последней, на наш взгляд, стали выпуски 1995 и 1996 гг., в которых была поднята тема постмодернистского вызова. Выпуск 1995 г. продолжал серию выпусков начала 90-х годов, развивая фирменные рубрики “Одиссея”, о которых было сказано выше, и вместе с тем предлагая историко-антропологическую интерпретацию новой темы – темы власти. Однако в рамках ее обсуждения – прежде всего благодаря статье ответственного редактора выпуска Ю.Л. Бессмертного – намечался новый горизонт историографической рефлексии, связанный с вызовами постмодернизма и подходами микроистории. Центральным сюжетам номера – “власти” и “отношениям историографии и постмодернизма” – были посвящены специальные рубрики. Представленные в них статьи как отечественных, так и зарубежных авторов сопровождалась полемическими откликами А.Я. Гуревича и Л.М. Баткина. Поднятые в “Одиссее” за 1995 г. темы постмодернистского вызова и микроистории стали заглавными в следующем выпуске альманаха, вышедшем уже под новой обложкой. В предисловии редактора А.Я. Гуревич писал о необходимости признать серьезность вызовов постмодернизма и дать новое обоснование исторической антропологии: «На страницах “Одиссея” всегда уделялось внимание методологии истории, и в частности историко-антропологическому подходу. В этом мы усматривали одну из наиболее важных задач. Теперь, однако, явно настало время обсудить вопрос более



широко и вдумчиво. Поскольку исследовательская практика историков неразрывно связана с теоретической рефлексией, мы хотели бы осуществлять эту стратегию во всех материалах, публикуемых в “Одиссее”. Но приходится признать, что очень трудно реализовать эти намерения, и нам не всегда удавалось это сделать. Я убежден в том (и хотел бы это подчеркнуть), что только скрупулезный анализ как ведущих тенденций современной науки, так и ростков ее новых направлений способен дать нам прочные ориентиры»<sup>32</sup>. Следующее за этим признанием перечисление ведущих тенденций современной науки (“микроистория” и “макроистория”, история понятий, новая социальная история, интеллектуальная история, альтернативная история и др.) помещает историческую антропологию в очень дифференцированное и динамичное пространство новейшей историографии. Это видение ситуации в науке (которое, кстати, радикально отличается от того, что было сформулировано в первом выпуске “Одиссея”) разворачивается затем в материалах выпуска, посвященных характеристике новой интеллектуальной и новой культурной истории, микроистории, а также обсуждению отношения историков к методологии и теории. Особое место среди них занимает “Территория историка” самого А.Я. Гуревича, где, откликаясь на постмодернистскую критику исторической науки, он пытается по-новому обосновать отношения современности и прошлого. В этом контексте представляется важным отметить и публикацию статьи О.Г. Эксле об Э. Канторовиче, которая не только одной из первых вводит важную традицию рефлексии об историзме как саморефлексии современности/модерна, но и предлагает сложную модель рефлексии о культурных и политических импульсах научного творчества<sup>33</sup>.

Однако, как представляется, заявка, сделанная в этом номере, не была реализована. В последующие годы в “Одиссее” практически не появилось теоретических разделов, которые стояли бы на уровне того, что было сделано в выпусках 1991, 1995 и 1996 гг. Из тех тенденций, которые были намечены для обсуждения, освещение получили практически лишь “альтернативная история”, микроистория и, отчасти, лингвистический поворот<sup>34</sup>. Исчезают рубрики “Новые направления в историографии” и “Современная историография”, их заменяют более нейтральные и обобщенные – “Проблемы (современного) гуманитарного знания” и “Теория исторического познания”. Соответственно и материалы теоретического плана, представленные в том числе и самим А.Я. Гуревичем, посвящены либо достаточно общим вопросам (семиотика, сослагательность в истории), либо обороне исторической антропологии, доказательству ее жизнеспособности и актуальности<sup>35</sup>. Основной упор падает на дискуссии, которые приобретают более регулярный характер. При этом тематика дискуссий определяется преимущественно теми поворотами, которые были описа-

ны выше, но в целом они все больше замыкаются в рамках медиевистики<sup>36</sup>. Показательно, что после 1996 г. в “Одиссее” исчезает редакторское предисловие, которое для альманаха представляется вполне необходимым жанром<sup>37</sup>. Мониторинг текущего состояния исторической науки практически целиком переходит в форму рецензий<sup>38</sup>. Что же касается историографических рубрик, то большинство публикуемых в них материалов посвящено критическому осмыслению советской историографии, и в частности публикациям материалов, посвященных гонениям власти на историков. При всей важности, которую эта тематика приобретает в контексте общественно-политических тенденций последних лет, сомнительно, что она может отразить современный уровень профессиональной саморефлексии историков<sup>39</sup>.

Зафиксированные нами тенденции вряд ли можно оценить однозначно. Разумеется, отбираемые для публикации тексты не стали менее профессиональными, а критерии их отбора – менее строгими. Вместе с тем понятно и то, что сообщество историков изменилось – не в последнюю очередь благодаря присутствию “Одиссея” – и в плане организации науки, и в плане собственно исследовательского самоопределения. Вполне возможно, что в новой ситуации теория и междисциплинарность в одних своих формах стали частью научного быта, а в других – наоборот – вызывают разочарование и отторжение. Верно и то, что “перманентная революция” вряд ли может быть сочтена нормальным режимом бытования науки. Остается, однако, вопрос о том, как сегодня быть программным изданием, чем высечь искру полемики и кого эта полемика может объединить<sup>40</sup>.

У “Одиссея” есть свой путь, но – как гласил текст на третьей стороне его обложки – «культура всегда есть путь и встреча. По словам М.М. Бахтина, культура всегда осознает себя на границе с другими мирами. “Одиссей” – наше собственное культурное сознание, имеющее дело с иными культурами, сохраняющее способность вслушиваться и удивляться». Метафора “встречи” представляется нам ключевой, поскольку она не магистральна, но событийна. Каким образом “Одиссей” от выпуска к выпуску будет учить нас вслушиваться и удивляться, какие новые встречи ждут нас на страницах альманаха, где наше исследовательское сознание обнаружит свои границы и как определит свое место в истории – покажет время.

<sup>1</sup> Карл Манхейм называл “утопическими” те представления, которые взрывают существующий порядок.

<sup>2</sup> При написании статьи были использованы материалы интервью, взятых Б.Е. Степановым в 2006–2007 гг. Благодарим Е.М. Михину, Д.Э. Харитоновича, П.Ю. Уварова, С.В. Оболенскую, М.Ю. Парамонову, С.И. Лучицкую, которые согласились рассказать о работе альманаха и семинара по исторической антропологии.

- <sup>3</sup> *Копосов Н.Е., Бессмертная О.Ю.* Ю.Л. Бессмертный и “новая историческая наука” в России // *Homo Historicus: К 80-летию со дня рождения Ю.Л. Бессмертного.* М., 2003. Кн. 1. С. 131–137; *Свейников А.В.* Культурологические и структуралистские тенденции в отечественной гуманитарной мысли 1970-х гг. // *Очерки истории отечественной исторической науки XX века.* Омск, 2005. С. 603–625. Другой вопрос – насколько историческая наука в России стала новой. Общая ситуация с российской исторической периодикой делает положительный ответ на этот вопрос совершенно неочевидным.
- <sup>4</sup> См. об этом: *Гуревич А.Я.* “Быть дольше в стороне мне казалось невозможным...” // *Новое литературное обозрение.* 2006. № 81. С. 178–179.
- <sup>5</sup> Этот выбор носил не только интеллектуальный, но организационный и биографический характер. Имея возможность в конце 1980-х годов войти в редакцию “Средних веков”, создатели “Одиссея” сделали выбор в пользу нового издания. А.Я. Гуревич ради возвращения к работе над “Одиссеем” отказался от продолжения своей американской командировки. См. об этом: *Гуревич А.Я.* “Быть дольше в стороне мне казалось невозможным...” С. 179.
- <sup>6</sup> Показателен и отклик: наряду с профессиональными текстами, пополнявшими портфель альманаха, в редакцию приходила также масса текстов “с улицы”. По установившейся в “Одиссее” традиции каждый из авторов этих текстов должен был получить ответ из редакции. Демократический характер альманаха, унаследованный от семинара, на первых порах подкреплялся и адекватным объемом тиражей его первых выпусков: 20 000 экземпляров у первых двух выпусков и 13 000 – у третьего. Разумеется, эти тиражи не шли в сравнение с тиражами флагманов периодической печати того времени, однако они давали возможность “Одиссее” рассчитывать на широкий резонанс, выходящий за рамки собственно профессиональной среды. Разумеется, падение тиражей альманаха к концу 1990-х годов не могло не сказаться на степени его влияния.
- <sup>7</sup> Уже к середине 1990-х годов “Одиссей” становится более автономным в отношении к семинару: хроника семинара, напечатанная в 1989 и 1993 гг. вместе с комментариями Е.М. Михиной, затем перестает публиковаться в альманахе.
- <sup>8</sup> *Гуревич А.Я.* К читателю // *Одиссей. Человек в истории.* 1989. М., 1989. С. 9.
- <sup>9</sup> Название альманаха было придумано В.С. Библером, авторами текста на второй и третьей сторонах обложки были Ю.Л. Бессмертный и Л.М. Баткин. Черный цвет обложки первых выпусков “Одиссея”, как свидетельствует С.В. Оболенская, должен был по замыслу ассоциироваться с морем.
- <sup>10</sup> Печальная миссия “Одиссея”, особенно в последние десятилетия, – свидетельствовать об уходе этого сообщества и составлять его мартиролог.
- <sup>11</sup> Ср. *Гуревич А.Я.* Медиевистика на распутье: о книге Х.-В. Гетца // *Одиссей. Человек в истории.* 2004. М., 2004. С. 352. См. об этом *Степанов Б.Е.* Тонкая красная нить: споры о личности и индивидуальности как зачин историографии 1990-х // *Новое литературное обозрение.* 2007. № 83 (на CD).
- <sup>12</sup> Как свидетельствует С.В. Оболенская, А.Я. Гуревич заботился о сохранении баланса между теоретическими и конкретно-историческими материалами. Вместе с тем, по свидетельству Е.М. Михиной и П.Ю. Уварова, редколлегия неоднократно забраковывала статьи, которые признавались излишне далекими от конкретного материала.
- <sup>13</sup> Вероятно, не будет преувеличением сказать, что именно на страницах “Одиссея” медиевистика как раздел всеобщей истории приобрела по праву принадлежавший ей в XX в. статус сферы историографической инновации. Ср.: Гу-

- ревич А.Я.* Историк среди руин: Попытка критического прочтения мемуаров Е.В. Гутновой // Гуревич А.Я. История – нескончаемый спор. М., 2005. С. 763; *Он же.* К читателю. С. 9; Ср. об этом *Харитонович Д.Э.* Десять лет странствий “Одиссея” // Средние века. М., 2001. Вып. 62. С. 226–227.
- 14 Не случайно, по свидетельству С.В. Оболенской, А.Я. Гуревич предпочитал называть “Одиссей” не альманахом, а журналом.
- 15 Здесь нельзя не отметить созданные Л.М. Баткиным (“О том, как А.Я. Гуревич возделывал свой аллод”) и А.Я. Гуревичем (“Историк и история. К 70-летию Ю.Л. Бессмертного”) прекрасные образцы юбилейной проблемной статьи, на которые при создании этого текста отчасти ориентировались и мы. Что касается рецензий, то, справедливости ради, нужно отметить, что этот жанр появляется в “Одиссее” только после 1996 г.
- 16 Ср. также публикацию статей “Одиссея” на французском языке: *L’homme et l’histoire: Recherches historico-anthropologiques et historico-culturelles.* Moscou, 1990.
- 17 В продолжение этой работы командой “Одиссея” были выпущены два сборника: История ментальностей и историческая антропология. М., 1996; *Анналы на рубеже веков: Антология.* М., 2002.
- 18 См. об этом также: *Гуревич А.Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2004. С. 372–373. Надо отметить, что замысел Гуревича утвердить жанр эго-истории на страницах альманаха не получил продолжения, за исключением статей М.С. Альперовича и С.В. Оболенской.
- 19 В связи с темой историографической рефлексии нужно упомянуть также и о новаторских и не утрачивающих своего значения по сей день публикациях, посвященных метафорам в историографии.
- 20 Описывая современное состояние исторической антропологии, А.И. Куприянов называет среди изданий, способствующих формированию этого направления в России, альманахи “Одиссей” и “THESIS”: *Куприянов А.И.* Историческая антропология. Проблемы становления // Исторические исследования в России. Тенденции последних лет. М., 1996 С. 369, см. также: *Кром М.М.* Историческая антропология. М., 2004. Таким образом, все три этапа “одиссеи” исторической антропологии в России – “узнавание, признание, критика” – непосредственно связаны с альманахом “Одиссей”. Разумеется, речь не идет о том, что историческая антропология возникла на пустом месте и/или существует в безвоздушном пространстве. Наша задача здесь – разобраться, как представляется историческая антропология сквозь призму устройства альманаха.
- 21 Как свидетельствует Е.М. Михина, уже программное вступление к первому выпуску “Одиссея” стало предметом споров между членами редколлегии альманаха.
- 22 *Харитонович Д.Э.* Десять лет странствий... С. 220–221. Здесь также присутствует обсчет публикаций альманаха за 1989–1998 гг.
- 23 Вместе с тем у альманаха существует и более подвижный пласт рубрикации, ориентирующий на отдельные сюжеты и статьи.
- 24 *Гуревич А.Я.* К читателю... С. 7. Впоследствии слово “культурология” приобретает для Гуревича сугубо негативные коннотации. Например: “Институту философии этот труд был не нужен, он был нужен Юдину, желавшему увековечить себя как культуролога, впрочем, тогда этого неприличного слова еще не употребляли”: *Гуревич А.Я.* История историка. М., 2004. С. 128.
- 25 *Иванов Вяч.Вс.* Культурная антропология и история культуры // *Одиссей.* Человек в истории. 1989. М., 1989, С. 13. Здесь же Вяч.Вс. Иванов говорит о том,

- что “антропологическая школа истории культуры, созданная в СССР трудами М.М. Бахтина, В.Я. Проппа, И.Г. Франк-Каменецкого, О.М. Фрейденберг, Л.С. Выготского, С.М. Эйзенштейна и других наших ученых в 20–40-е гг., в ряде отношений опередила мировую науку”.
- 26 См.: *Харитонович Д.Э.* В единоборстве с василиском: опыт историко-культурной интерпретации средневековых ремесленных рецептов // *Одиссей. Человек в истории.* 1989. М., 1989. С. 77.
- 27 Исключением в данном случае можно считать статью А.Я. Гуревича “Территория историка”, где концепция М.М. Бахтина используется автором для формулировки альтернативной постмодернизму исторической эпистемологии.
- 28 Ссылки на Бахтина мы обнаружили лишь в выпуске за 2002 г., причем, что характерно, в статьях А.Я. Гуревича и Л.М. Баткина, для которых он оставался значимым автором. Характерным в этом отношении представляется суждение Л.М. Баткина. Констатируя разочарованность историков в различных теоретических концепциях, он писал: “Зато уж в Михаиле Бахтине никто никоим образом не мог бы быть разочарован, потому что историки его не читают”. *Баткин Л.М.* Заметки о современном историческом разуме // *Казус. Индивидуальное и уникальное в истории.* 2000. М., 2000. С. 64.
- 29 См. об этом: *Историк у верстака. Интервью с А.Я. Гуревичем // Отечественные записки.* 2004. № 5. (<http://www.strana-oz.ru/?numid=20&article=939>). Вероятно, доклады по истории России, которые делались в семинаре по исторической психологии с самого начала его существования, не проходили конкурсного отбора у редколлегии “Одиссея”.
- 30 Это происходит не только со старыми, но и с новыми рубриками – так, например, рубрика “Культурная история социального” вводится как нечто само собой разумеющееся.
- 31 Справедливости ради нужно сказать, что есть и удачные примеры, в частности – “Одиссей” за 2002 г., посвященный отношениям слова и образа в средневековой культуре.
- 32 *Гуревич А.Я.* Историк конца XX века в поисках метода // *Одиссей. Человек в истории.* 1996. М., 1996. С. 9.
- 33 Публикация статей О.Г. Эксле в последующих выпусках “Одиссея” представляется нам ценным вкладом в развитие историографии современной теории культуры.
- 34 При этом интересно, что в статье “Апории современной исторической науки – мнимые и подлинные”, опубликованной в “Одиссее” за 1997 г., А.Я. Гуревич рассматривает проблему альтернативности в исторической науке, однако в рамках дискуссии микроистория не обсуждается. Рубрика “Микроистория” появляется в “Одиссее” за 2005 г.
- 35 Пожалуй, главные достижения этого периода связаны с публикациями, представляющими немецкую историко-антропологическую традицию.
- 36 Показательно, что за исключением теоретических дискуссий о сослагательном наклонении в истории, проблеме русской культуры, переводе и периодизации, совместить статьи о прошлом и о современности удалось только в рамках организованной П.Ю. Уваровым дискуссии о пире (“Одиссей” за 1999 г.).
- 37 Этот жанр мы находим всего в двух выпусках – юбилейном выпуске 1998 г. и в выпуске 2002 г., посвященном теме “Слово и образ в средневековой культуре”. После 1996 г. исчезают и программные тексты на второй и третьей страницах обложки.

- <sup>38</sup> Рецензии дают возможность осуществлять мониторинг текущего историографического процесса, но вряд ли позволяют производить систематическую рекогносцировку научного пространства. Удачным примером дискуссии, сформированной из рецензий, можно считать обсуждение книги Б.Н. Миронова “Социальная история России” (“Одиссей” за 2004 и 2006 гг.).
- <sup>39</sup> Блестящее исключение – статья А. Герро, опубликованная вместе с материалами дискуссии о феодализме, проведенной на семинаре по исторической и культурной антропологии и Ассамблее медиевистов (“Одиссей” за 2006 г.).
- <sup>40</sup> Ср. об этом: Интеллектуальные журналы. Беседа с Борисом Дубинным // Мыслящая Россия. Картография современных интеллектуальных направлений. М., 2006. С. 50–54. Весьма интересным импульсом для рефлексии в этом отношении представляют статьи М. Эмара и Ж.-И. Гренье, опубликованные в выпуске “Одиссея” за 2005 г. в разделе, посвященном 75-летию журнала “Анналы”.

*М.Ю. Парамонова*

## ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ А.Я. ГУРЕВИЧА

Чтения памяти А.Я. Гуревича прошли в Институте всеобщей истории РАН 25–26 сентября 2007 г. и были организованы сектором культурной антропологии при участии Российского государственного гуманитарного университета и Дома наук о человеке (Париж, Франция). В Чтениях приняли участие отечественные и зарубежные ученые, среди них исследователи, много лет поддерживавшие с А.Я. Гуревичем профессиональные и личные связи, равно как и испытывавшие обаяние его таланта опосредованно, прежде всего через его многочисленные сочинения. Доклады, прозвучавшие на Чтениях, можно разделить на несколько тематических групп; они отражают разнообразие научных интересов А.Я. Гуревича и очерчивают круг проблем, которые занимают центральное место в его исследованиях. Основное внимание участников Чтений было уделено обсуждению четырех вопросов: 1. Пути формирования современных парадигм исторического и гуманитарного знания (Н.Е. Копосов. А.Я. Гуревич и “культурные повороты” в современной историографии; Д.Р. Хапаева. Гуревич и память профессии; О.Г. Эксле. Сколько длилось Средневековье; Е.А. Чеканцева. История ментальностей и интеллектуальный пейзаж XX века); 2. Социальная ответственность историка и его ответ на идеологические и культурные вызовы своей эпохи (С.Л. Козлов. Гуманитарная наука и “порядочные люди”: к вопросу об идеологическом изменении знания во Франции XIX–XX вв.; О.Ю. Бессмертная. “Как нам переосмыслить советское прошлое нашей профессии?”; В.С. Савчук. Личность и творчество А.Я. Гуревича

ча глазами провинциального историка); 3. Перспективы использования методов культурной антропологии и компаративистики в изучении социальной истории Средневековья (Ж.-К. Шмитт. Категория “времени” в творчестве Арона Гуревича; М.-К. Вароль. Exempla в иудео-христианской традиции; О.С. Воскобойников. Перечитывая “Категории средневековой культуры”...; А.В. Подосинов. Изучение пространственной картины мира у архаических народов Евразии в свете историко-антропологических идей А.Я. Гуревича; П.В. Лукин. Древнерусский “поток и разграбление” в свете германских параллелей; П.С. Стефанович. Древнерусские выражения верности дружинников и присяга в сравнительном контексте; 4. Скандинавские исследования, понятые как неотъемлемая часть современной медиевистики (М. Рихтер. Руны и огамы; Т.Н. Джаксон. “На праве страна строится...”; Е.А. Мельникова. Легенда об азиатской прародине скандинавов в литературных и исторических источниках; И.А. Кравченко. Епископы в политике в Исландии середины XI – начала XIII в.)

Большинство докладчиков, сообщения которых были посвящены конкретным сюжетам, обращались к обсуждению творчества А.Я. Гуревича, не просто отдавая дань памяти выдающемуся историку, но признавая его вклад в разработку отдельных историографических проблем, оригинальность и независимость его суждений. В выступлениях и в ходе состоявшейся по завершении официальной программы продолжительной дискуссии отмечалось, что А.Я. Гуревич с самого начала своей профессиональной деятельности считал теоретическую рефлексию неотъемлемой и важнейшей частью ремесла историка. Он полагал, что сугубая сосредоточенность на эмпирических исследованиях, пренебрежение размышлениями о понятийном аппарате, концептуальных установках, методическом инструментарии приводят исследователя к ложным результатам: воссоздаваемый им образ прошлого объявляется объективным и достоверным отражением минувшей реальности. Между тем, этот образ – не более чем реконструкция, зависящая от множества причин и не исключающая возможности существования иных образов и интерпретаций минувшего. А.Я. Гуревич полагал, что задачи исторического исследования и его возможности – иначе говоря, круг вопросов, задаваемых прошлому, и используемые для поиска ответов на них приемы – меняются со временем в процессе изменения общества, его культуры и интеллектуального состояния, а потому уважение и признание достижений предшественников и учителей не могут и не должны препятствовать поиску новых способов познания прошлого и постановке новых вопросов. Определение истории как “бесконечного спора” было для А.Я. Гуревича не просто удачной метафорой, но выражением его живого и искреннего понимания смысла профессии как

полифонии суждений, без которой в принципе невозможен путь к исторической правде.

В докладах иностранных коллег отмечалось, что А.Я. Гуревич принадлежит к той весьма немногочисленной группе российских ученых-гуманитариев, чьи работы получили широкую известность в мировом академическом сообществе. Вместе с тем отечественные участники, лучше и непосредственней знакомые со спецификой развития исторического и гуманитарного знания в России XX в., подчеркивали связь личности и трудов А.Я. Гуревича с контекстом культурной и интеллектуальной эволюции российского общества. Эта связь может быть определена через понятийную дихотомию “наследования и противостояния”. Творчество А.Я. Гуревича органично сочетает верность традициям российского гуманитарного знания, прежде всего тем его направлениям, которые были заложены в трудах специалистов начала – первой половины XX в. по социальной и культурной истории, со стремлением к обновлению языка и проблематики исторических исследований. В частности, в своих конкретно-исторических исследованиях по истории средневековой Скандинавии и средневековой Европы в качестве инструментария ученый использует методологические и исторические концепции неокантианцев, аналитические приемы французской социологии и антропологии, проблематику и исследовательские методы социально-структурной и культурной истории.

Проникновение в контекст советской и российской гуманитарной науки новых концепций и аналитических приемов имело своей неотъемлемой составной частью и расширение, а затем и постепенное изменение всей системы научного дискурса: словаря, понятийного аппарата, методов рассуждения и форм презентации историко-культурных и социальных исследований. Наиболее ярким примером влияния А.Я. Гуревича на изменение языка российского гуманитарного и социального знания стало освоение термина “ментальность”. Однако “ментальность” – один и всего лишь самый очевидный пример роли ученого в развитии языка отечественной науки последних десятилетий. Здесь можно было бы назвать и ряд других лексических и семантических новаций: понятие социальной структуры, социально-культурной истории, исторической и культурной антропологии. Работы А.Я. Гуревича внесли значимый вклад в процесс расширения проблематики и понятийного инструментария отечественной исторической науки. Его сочинения и всю его деятельность в целом можно рассматривать как модель межкультурного взаимодействия отечественной и мировой научной гуманитарной мысли. Гуревич отнюдь не был простым транслятором идей и понятий западной науки в ограниченном по идеологическим и политическим причинам пространстве советской исторической науки. Его научные работы стали



существенным фактором развития европейской и мировой историографии последней трети XX в. Во многом именно его исследования привлекли внимание или породили интерес как к работам историков русской аграрной школы, так и к трудам более широкого круга русских социальных историков и историков культуры. В этом смысле его фигура вписывается в более широкий контекст традиции взаимопроникновения и взаимообогащения российского и европейского гуманитарного знания, сложившейся в XIX–XX вв. и развивавшейся вопреки всем политико-идеологическим препонам.

Все выступавшие отмечали, что для А.Я. Гуревича на всех этапах его карьеры жизненно важным оставался вопрос о социальной ответственности историка. Он искренне верил, что, занимаясь давно минувшими временами, ученый-гуманитарий должен не просто руководствоваться задачами служения научной истине и профессиональной этикой беспристрастного исследователя, но и ставить перед прошлым вопросы, которые могут быть интересны его современному времени. Вся его научная жизнь была актом неприятия конъюнктурного отношения к функциям науки, порожденного как прагматическими интересами личного благополучия, политическим или идеологическим диктатом, так и интеллектуальной модой или конвенциями того или иного профессионального сообщества или социальной группы. Современные ученые могут сколь угодно резко и остро спорить о конкретных идеях, выводах и теоретических установках, отраженных в работах А.Я. Гуревича, который, будучи противником всего косного и авторитарного, никогда не смешивал права на личную позицию с претензией на абсолютную истину. Тем не менее он еще долго будет активным участником “боев за историю”: талант, ответственность и профессиональная честность автора сохранят его работы не просто как факт истории науки, но как живой голос в научной и культурной полемике, авторитетный и притягательный, несмотря на смену интеллектуальных мод и исследовательских парадигм.

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ,  
ОПУБЛИКОВАННЫХ  
В ЕЖЕГОДНИКЕ “ОДИССЕЙ”  
ЗА 1999–2008 ГОДЫ\*

- Абдуллаев Е.В.* Апостол Фома: генезис одной агиографической традиции среднеазиатских манихеев. 11, 192–213.
- Арнаутова Ю.Е.* Между “обществом” и “культурой”: о некоторых особенностях становления исторической антропологии в Германии. 16, 365–377.
- Арнаутова Ю.Е.* Мемориальные аспекты иконографии святого Гангульфа. 14, 53–75.
- Арнаутова Ю.Е.* От memoria к “истории памяти”. 15, 170–198.
- Арнаутова Ю.Е.* Caritas святого Геральда: к проблеме авторских интенций в “Vita s. Geraldii” Одо Ключонийского. 17, 393–427.
- Арутюнов С.А.* Кавказское застолье как социальный регулятор. 11, 68–74.
- Асмолов К.В.* Воинские сословия конфуцианского культурного региона. 16, 127–143.
- Банников К.Л.* “Потому что абсурдно”: семиотика насилия в метаморфозах социогенеза. 18, 261–278.
- Баткин Л.М.* К спорам об исторических путях социального развития России. О монографии Б.Н. Миронова. 16, 390–397.
- Баткин Л.М.* Несколько нудных замечаний в ответ на увлекательные “детские вопросы”. 13, 46–50.
- Баткин Л.М.* О проблеме “чужого текста” и о том, был ли “настоящий Петрарка”. 14, 345–353.
- Баткин Л.М.* Странная тюрьма исторической необходимости. 12, 64–77.
- Баши Ж.* Средневековые изображения и социальная история: новые возможности иконографии. 17, 152–190.
- Беглов А.Л.* Церковное подполье в СССР в 20–40-х годах: стратегии выживания. 15, 78–104.
- Бёрк П.* “Перформативный поворот” в современной историографии. 20, 337–354.
- Бессуднова М.Б.* Рыцарство средневековой Ливонии. 16, 84–97.
- Бойцов М.А.* “Вывихи времен” и сопротивление источников. Ответ А.Я. Гуревичу. 15, 241–249.
- Бондаренко Г.В.* Введение: время праздника (к круглому столу “Время и пространство праздника”). 17, 5–7.
- Бондаренко Г.В.* Мурьху мокку Махтени: христианизация древней Ирландии и рождение национальной святости. 18, 351–362.
- Бондаренко Г.В.* Некоторые особенности восприятия древнеирландского праздника. 17, 8–22.
- Бондаренко Г.В.* Hiberno-Rossica: “Знание в облаках” в древнеирландской и древнерусской мифопоэтической традиции. 20, 182–195.
- Бородкин Л.И.* История, альтернативность и теория хаоса. 12, 21–26.

---

\* Выпуски альманаха обозначены цифрами от 11 до 20: 11 – Одиссей, 1999; 12 – 2000; 13 – 2001; 14 – 2002; 15 – 2003; 16 – 2004; 17 – 2005; 18 – 2006; 19 – 2007; 20 – 2008.

- Бульст Н. Почитание святых во время чумы. Социальные и религиозные реакции на эпидемии чумы в позднее Средневековье. 12, 152–185.
- Вароль М.-К. Традиция текстов об Александре Великом в современных еврейско-испанских пословицах. 20, 105–137.
- Василенко М.И. Традиционная арабская поэзия: к проблеме соотношения устной и письменной традиций. 20, 155–164.
- Воскобойников О.С. О языке средневековой астрологии (о применении риторических понятий в истории культуры). 19, 82–110.
- Воскобойников О.С. Размышления об одном средневековом "ренессансе". Наука, искусство и политика при дворе Фридриха II. 16, 170–204.
- Воскобойников О.С. Ars instrumentum regni. Репрезентация власти Фридриха II в искусстве Южной Италии (1220–1250). 14, 169–199.
- Воскобойников О.С., Бондаренко Г.В. Заключение к круглому столу "Пространство и время праздника". 17, 119–121.
- Галкова И.Г. "Аквитанский всадник" и аквитанские аристократы: к вопросу о светском заказе церковью в XII в. 20, 275–301.
- Гаспаров М.Л. Несколько "тривиальностей". 14, 342–344.
- Герро А. Фьеф, феодальность, феодализм. Социальный заказ и историческое мышление. 18, 77–113.
- Гинзбург К. "Ты нужен своей стране": исследование из области политической иконографии. 17, 191–218.
- Гренье Ж.-И. Размышления о "критическом повороте". 17, 138–151.
- Гордон А.В. Великая французская революция в ретроспективе 1917 года. Становление советской историографии. 16, 253–280.
- Гордон А.В. Великая французская революция, преломленная советской эпохой. 13, 311–336.
- Гудков Л.Д. Перерождения "советского человека" (об одном исследовательском проекте Левада-Центра). 19, 398–436.
- Гуревич А.Я. "Время вывихнулось": поругание умершего правителя. 15, 221–240.
- Гуревич А.Я. Диалог современности с прошлым. "Категории средневековой культуры" 35 лет спустя. 19, 5–18.
- Гуревич А.Я. История культуры: бесчисленные потери и упущенные возможности. 12, 53–57.
- Гуревич А.Я. Комментарии к статье И.Г. Матюшиной ("Рыцари средневековой Скандинавии"). 16, 71–74.
- Гуревич А.Я. Комментарий очевидца (к статье А.В. Шаровой "Историк средневековой Англии в советской России: компромиссы академика Е.А. Косминского"). 15, 297–302.
- Гуревич А.Я. Конец света или карнавал? Ответ М.А. Бойцову. 15, 250–255.
- Гуревич А.Я. Медиевистика на распутье: о книге Х.-В. Гётца. 16, 351–364.
- Гуревич А.Я. От пива к лену. 11, 7–13.
- Гуревич А.Я. Подводя итоги. 12, 125–138.
- Гуревич А.Я. Позиция внаходимости. 17, 122–130.
- Гуревич А.Я. Пророчество о прошлом. 16, 398–402.
- Гуревич А.Я. Скандинавистика и медиевистика. 13, 94–103.
- Гуревич А.Я. Феодализм перед судом историков, или о средневековой крестьянской цивилизации. 18, 11–49.
- Гуревич А.Я. "Феодальное Средневековье": что это такое? Размышления медиевиста на грани веков. 14, 261–293.

- Гуревич А.Я. Post scriptum: peasant society и профессор Крис Уикхем. 18, 184–200.
- Гусарова Т.П. От застолья к столу переговоров: венгерское провинциальное дворянство в середине XVII века в дневнике Ласло Ракоци. 11, 43–49.
- Данилевский И.Н. Символика миниатюр Радзивиловской летописи. 14, 228–236.
- Данилевский И.Н. Соблазн альтернативы. 12, 37–39.
- Данилевский И.Н. Цитаты, которые мы изучаем. 16, 299–317.
- Дингес М. Историческая антропология и социальная история: через теорию “стиля жизни” к “культурной истории повседневности”. 12, 96–124.
- Дмитриева М.В. Православие – Россия – Запад: в чем проблема? 13, 51–55.
- Дмитриев М.В. Евангелие в польской и украинско-белорусской культуре Речи Посполитой XVI–XVII вв.: притча о мытаре и фарисее в католической (Петр Скарга) и православной (Учительное Евангелие) проповеди. 15, 13–22.
- Дмитриева О.В. От сакральных образов к образу сакрального. Елизаветинская художественная пропаганда и ее восприятие в народной традиции. 14, 44–52.
- Дмитриева О.В. Церемониал, церемонность и бес-церемонность в королевском застолье елизаветинской Англии. 11, 85–91.
- Дубровский И.В. Как я понимаю феодализм. 18, 50–62.
- Зарецкий Ю.П. Автобиография венецианского раввина и новоевропейский индивидуализм. 11, 214–227.
- Иванов Вяч.Вс. Семиотика культуры среди наук о человеке в XXI столетии. 12, 86–95.
- Иванов С.А. Соотношение новозаветных и ветхозаветных цитат в византийской литературе: к постановке вопроса. 15, 9–12.
- Иванов Ю.Ф. Профессор Н.П. Грацианский. 19, 376–397.
- Иванова Ю.В. Леонардо Бруни Аретино: поэтика и философия перевода в эпоху господства риторики. 15, 121–139.
- Иггерс Г.Г. История между наукой и литературой: размышления по поводу историографического подхода Хейдена Уайта. 13, 140–154.
- Кабантус А. Ночь как объект исторической науки (Западная Европа XVII–XVIII вв.). 20, 211–229.
- Каганович Б.С. Надежда Осеевна Шупак. Жизнь и судьба. 17, 241–261.
- Калмыкова Е.В. Куртуазные игры и реалии рыцарства эпохи “Осени Средневековья”. 16, 75–83.
- Каменский А.Б. Девиантное поведение в русском городе XVIII в. 17, 367–392.
- Каменский А.Б. Уроки, которые можно было бы извлечь. 16, 408–421.
- Камчатнов А.М. Перевод и благочестие. 15, 23–29.
- Каравашкин А.В. По поводу статьи Сергея Ромашко “Недоуметельное языка моего”. 14, 326–328.
- Клапши-Зубер К. От священной истории к наглядному изображению генеалогий в X–XIII веках. 14, 200–227.
- Клочков И.С. Пыры в литературе и искусстве Месопотамии. 11, 50–62.
- Козлов С.Л. Историческая наука и “порядочные люди”: материалы для комментария к “Апологии истории”. 20, 302–336.
- Кондратева Т.С. От царской подачи к кремлевскому распределителю. 11, 21–29.
- Коновалова И.Г. Топоним как концепт. 19, 212–225.
- Котомина А.А. “Евангелия от прях”: опыт записи поверий в условиях освоения новой технологии. 20, 138–154.

- Кошелева О.Е. "Бесчестье словом" петербургских обывателей петровского времени и монаршая власть. 15, 140–169.
- Кром М.М. К пониманию московской "политики" XVI в.: дискурс и практика российской позднесредневековой монархии. 17, 283–303.
- Крылов П.В. Мужской костюм Жанны д'Арк: неслыханная дерзость или вынужденный шаг? 12, 186–193.
- Кудрявцев О.Ф. "Запечатленный Сатурном": астральная магия Марсилиа Фичино. 20, 251–274.
- Кулаева С.Б. Символические жесты зависимости в оформлении средневекового оммажа. 14, 151–168.
- Левинсон А.Г. Госзаказ на деовщину: краткое замечание. 18, 279–284.
- Левинсон К.А. "Устранение необоснованного многообразия": нормирование письменности в Германии XIX в. и его общественный контекст. 18, 221–260.
- Лукин П.В. Древнерусский "поток и разграбление" в свете германских параллелей. 20, 196–210.
- Лукин П.В. Праздник, пир и вече: к вопросу об архаических чертах общественного строя восточных и западных славян. 18, 134–150.
- Лучицкая С.И. Библейские цитаты в хрониках крестовых походов. 15, 65–72.
- Лучицкая С.И. Введение и Заключение к круглому столу "История как игра метафор: метафоры истории, общества и политики". 19, 19–22; 190–193.
- Лучицкая С.И. Введение и Заключение к круглому столу "Script/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время". 20, 7–12, 178–181.
- Лучицкая С.И. Вместо предисловия (введение к круглому столу "Слово и образ в средневековой культуре"). 14, 5–8.
- Лучицкая С.И. Вступительное слово к круглому столу "Язык Библии в нарративе". 15, 5–8.
- Лучицкая С.И. Заметки на полях дискуссии (к круглому столу "Русская культура в сравнительно-историческом освещении"). 13, 56–61.
- Лучицкая С.И. Иконография крестовых походов. 14, 101–133.
- Лучицкая С.И. Мусульмане в иллюстрациях к хронике Гийома Тирского: визуальный код инаковости. 11, 245–270.
- Лучицкая С.И. Рыцарство – уникальный феномен западноевропейского Средневековья. 16, 7–35.
- Лучицкая С.И. Шахматы как метафора средневекового общества. 19, 127–147.
- Лучицкая С.И. Христианско-мусульманская полемика по поводу изображений в эпоху крестовых походов. 18, 319–350.
- Лучицкая С.И. Взаимодействие устной и письменной традиций в хрониках и chansons de geste первого крестового похода. 20, 29–61.
- Маевский Ев.В. Повседневная рыба. 14, 329–333.
- Матюшина И.Г. Рыцари средневековой Скандинавии. 16, 47–70.
- Махов А.Е. Демонология святых отцов как метафорическая структура. 19, 38–81.
- Махов А.Е. Обнаженный язык дьявола как иконографический мотив. 15, 332–367.
- Менаше С. Устная традиция в хрониках: тексты и исторические контексты. 20, 81–104.
- Миљчина В.А. Апории и история. 14, 334–341.
- Миљчина В.А. Дипломатический корпус в Петербурге глазами первого секретаря французской миссии. 15, 199–220.

- Миронов Б.Н.* Дискурс о европейскости России, или конструирование Европы: Европа с Россией или без? 18, 420–443.
- Назаров В.Д.* Нереализованная возможность: существовало ли рыцарство на Руси в XIII–XV веках? 16, 115–126.
- Назаров В.Д.* Сослагательность сослагательности рознь. 12, 42–44.
- Найденова Л.П.* Трапеза в старшей редакции “Домостроя”: парадоксы кодификации. 11, 78–84.
- Немзер А.С.* “Евгений Онегин” и творческая эволюция Пушкина. 11, 285–300.
- Новоселов В.Р.* Дуэльный кодекс: теория и практика дуэли во Франции XVI века. 13, 216–233.
- Новоселов В.Р.* Рыцарская этика и дуэльный кодекс чести французского дворянства XVI–XVII веков. 16, 98–107.
- Оболенская С.В.* Солдаты читают Л.Н. Толстого. 13, 287–310.
- Оболонский А.В.* Исторические перекрестки как объект альтернативной истории. 12, 27–32.
- Панченко А.А.* Культ Ленина и “советский фольклор”. 17, 334–366.
- Парамонова М.Ю.* Дискуссия: опыт обобщения (к круглому столу “Язык Библии в нарративе”). 15, 73–77.
- Парамонова М.Ю.* История в сослагательном наклонении: повод для беседы или научная проблема? Опыт современной германской историографии. 12, 47–49.
- Парамонова М.Ю.* Миф о сакральном роде в Борисоглебских житиях: святость как избранность и биологическая данность. 15, 30–48.
- Парамонова М.Ю.* Модернизация по-русски в категориях и метафорах. 16, 403–407.
- Парамонова М.Ю.* “Проблема русской культуры” как феномен русской культуры. 13, 62–64.
- Парамонова М.Ю.* Семейный конфликт и братоубийство в вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя. 13, 104–139.
- Парина Е.А., Бондаренко Г.В.* Представления о переселении душ у кельтов. 15, 378–392.
- Парсамов В.С.* В семиотическом пространстве русско-европейского диалога. (XVIII – начало XIX вв.). 13, 234–254.
- Петрухин В.Я.* “Праздник” в средневековой Руси: к проблеме исторической специфики. 17, 81–88.
- Петрухин В.Я.* Феодализм перед судом русской историографии. 18, 161–170.
- Пименова Л.А.* Партии при дворе Людовика XVI глазами русских современников. По российским архивным материалам. 16, 226–252.
- Пименова Л.А.* Представления о “феодальном” в дореволюционной Франции XVIII в. 18, 63–76.
- Пименова Л.А.* Пространство и время королевского праздника во Франции конца Старого порядка. 17, 68–80.
- Пименова Л.А.* Тело, семья, машина: игра социальных метафор во Франции XVIII в. 19, 148–168.
- Плетнева Е.К.* *Biblia Judaica et Biblia Christiana*: о возможности сравнительной герменевтики. 15, 61–64.
- Попенсков А.С.* К образу пира в средневековой ирландской литературе. 11, 100–108.
- Попова Г.А.* Кто говорил на арабском языке в христианском Толедо? (сферы использования арабского языка в Толедо XII–XIII вв.). 20, 165–177.

- Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев в XVIII веке. По материалам Европейского Севера России. 15, 105–120.
- Реутин М.Ю. Майстер Экхарт – Григорий Палама (к сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма). 18, 285–318.
- Реутин М.Ю. Несколько соображений по поводу карнавального "хронотопа". 17, 23–37.
- Ржеишевский О.А. Ученые Великобритании о виртуальной истории. 12, 45–46.
- Ромашко С.Н. "Недоуметельное языка моего". 14, 311–325.
- Ронин В.К. Колониальные мемуары, дневники и письма русских эмигрантов (20–30-е годы XX века). 12, 223–256.
- Рудаков В.Н. Язык Библии в ранних рассказах русских летописей о монголо-татарском нашествии. 15, 49–60.
- Савельева О.А. Образ "чужого" в старообрядческом фольклоре. К проблеме этноконфессиональной самоидентификации. 12, 207–222.
- Савельева О.А. "Свет кончине моей...": образ рая у старообрядцев. 17, 304–333.
- Савицкий Е.Е. "Перформативный поворот" в историографии – другие версии (комментарий к статье Питера Бёрка). 20, 355–366.
- Свенцицкая И.С. Народное христианство в апокрифах II–V веков. 11, 109–122.
- Свенцицкая И.С. Пирры как форма общения в классической и эллинистической Греции. 11, 63–67.
- Селунская Н.А. "Сеньория, община и вассалитет простолюдинов", или "Презумпция невиновности Рейнольдс". 18, 114–133.
- Сидоров А.И. Каролингские milites и nobiles: к вопросу о предыстории средневекового европейского рыцарства. 16, 36–46.
- Смилянская Е.Б. Поругание святых и святынь в России первой половины XVIII века (по материалам следственных дел). 11, 123–138.
- Смирнов А.В. "Терпимость" или "вседозволенность": дополнителность содержания и логики построения понятия. 16, 205–225.
- Смирнов В.Е. Мамлюкские институты как элемент военно-административной и политической структуры османского Египта. 16, 144–169.
- Согомонов А.Ю., Уваров П.Ю. Открытие социального (парадокс XVI в.). 13, 199–215.
- Соловьев Ю.П. Рыцарство и юродство. К поэтике образа императора Павла Первого. 17, 262–282.
- Сотин А.Б. Поиск ориентиров: восточные экспедиции Энтони Дженкинсона 1557–1572 гг. 19, 226–249.
- Стародуб Т.Х. Изображение неизобразимого. О специфике арабо-мусульманского визуального искусства. 15, 368–377.
- Стефанович П.С. Боярская служба в средневековой Руси. 18, 151–160.
- Стефанович П.С. К спору Ю.М. Лотмана и А.А. Зимина о "чести" и "славе" в Древней Руси. 16, 108–114.
- Стрелков В.И. К онтологии исторического текста: некоторые аспекты философии истории Ф.Р. Анкерсмита. 12, 139–151.
- Супоницкая И.М. Колонизация земель: Сибирь и американский Запад (вторая половина XIX в.). 17, 219–240.
- Супоницкая И.М. Социальная история России и проблемы модернизации. О книге Б.Н. Миронова. 16, 378–389.
- Супоницкая И.М. Южанин: рыцарь или янки? 11, 228–244.

- Суриков И.Е. Законодательные реформы Драконта и Солона: религия, право и формирование афинской гражданской общины. 18, 201–220.
- Суриков И.Е. Остракизм в классических Афинах: политический карнавал? 19, 194–211.
- Тендрякова М.В. Примитивно ли первобытное сознание? 13, 337–350.
- Ткаченко Г.А. Модель человека в культуре Китая (о традиционной китайской антропологии). 11, 139–191.
- Тогоева О.И. "Мертвец возвращается к свету..." Религиозные метафоры средневекового правосознания. 19, 111–126.
- Тогоева О.И. "Уповаю на Него и не боюсь..." (Ис. 12: 2). Прямая речь Жанны д'Арк на процессе 1431 г. 20, 62–80.
- Толстиков А.В. Анатомия истории Улофа Рюдбека. 19, 169–189.
- Толстиков А.В. Представления о государе и государстве в России второй половины XVI – первой половины XVII века. 14, 294–310.
- Топорков А.Л. Магические тексты в устных и рукописных традициях России XVIII–XVIII вв. 20, 13–28.
- Трахтенберг Л.А. Сумасброднейший, всешутейший и всепьянейший собор. 17, 89–118.
- Уайт Х. Ответ Иггерсу. 13, 155–161.
- Уваров П.Ю. В поисках феодализма. 18, 5–10.
- Уваров П.Ю. Вступительное слово к круглому столу "История в сослагательном наклонении?". 12, 5–9.
- Уваров П.Ю. Вступительное слово к круглому столу "Социальность, рожденная за пиришественным столом". 11, 5–6.
- Уваров П.Ю. Вступительное слово к круглому столу "Рыцарство: реальность и воображаемое". 16, 5–6.
- Уваров П.Ю. Думают ли историки? А если думают, то зачем? Заметки о книге Н.Е. Копосова "Как думают историки" (М., 2001). 15, 303–331.
- Уваров П.Ю. Развилки и игральные кости, альтернативы и случайности (попытка инвентаризации). 12, 78–85.
- Уваров П.Ю. Феодализм в XXI веке. 18, 171–183.
- Успенский Ф.Б. Крестильное имя Кнута Великого и пенни короля Этельреда II с изображением agnus dei. 16, 281–298.
- Фрумкина Р.М. Семантическая прозрачность метафоры как условие ее инструментальности. 19, 23–37.
- Хаванова О.В. Карьерные стратегии в монархии Габсбургов второй половины XVIII в. в зеркале обращений на высочайшее имя. 20, 230–250.
- Харитонович Д.Э. Альберт Великий и естественнонаучное знание XIII века (на примере "Mineralia"). 13, 255–286.
- Харитонович Д.Э. Веселие и насилие. 17, 38–48.
- Харитонович Д.Э. Методология и нравственный смысл альтернативной истории. 12, 50–52.
- Хвостова К.В. Современная эпистемологическая парадигма в исторической науке (роль многозначной логики). 12, 10–13.
- Хьюльзен-Эш А. фон. Роль памяти в становлении сословия юристов: образительная репрезентация Джованни да Леньяно. 14, 76–100.
- Чеканцева З.А. Праздник и бунт во Франции между Фрондой и Революцией. 17, 49–67.
- Чешиков М.А. Историческая сослагательность, постнеклассическая наука и развивающийся мир. 12, 14–20.



- Шарова А.В.* Историк средневековой Англии в советской России: компромиссы академика Е.А. Косминского. 15, 256–296.
- Шарова А.В.* Маленькие радости большого террора: первые годы Института истории АН СССР. 16, 318–350.
- Шартье Р.* История и литература. 13, 162–175.
- Швейковская Е.Н.* Прокопьевская трапеза: праздник и повседневность на Русском Севере в XVII веке. 11, 14–20.
- Шмитт Ж.-К.* Историк и изображение. 14, 9–29.
- Шмитт Ж.-К.* Вопрос об изображениях в полемике между иудеями и христианами в XII веке. 14, 30–43.
- Эксле О.Г.* Миф о Средневековье. 11, 271–284.
- Эксле О.Г.* Культурная память под воздействием историзма. 13, 176–198.
- Эксле О.Г.* Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре: размышления о повороте в сторону наук о культуре. 15, 393–416.
- Экштут С.А.* Контрфактическое моделирование, развилки и случайности в русской истории и культуре. 12, 33–36.
- Эмар М.* "Анналы" – XXI век. 17, 131–137.
- Юрганов А.Л.* Вступительное слово к круглому столу "Русская культура в сравнительно-историческом освещении"; Обращение к читателю. 13, 5–8; 42–45.
- Юрганов А.Л.* Из истории табуированной лексики. 12, 194–206.
- Юрганов А.Л.* Свойство познания, а не характеристика исторического процесса. 12, 40–41.

### Публикации

- Блок М.* Загробная жизнь царя Соломона. 14, 237–260.
- Блок М.* К сравнительной истории европейских обществ. 13, 65–93.
- Гуревич Е.А.* Культ Фрейра в Швеции. "Прядь об Эгмунде Битом и Гуннаре Пополам" (перевод, комментарии и статья Е.А. Гуревич). 18, 390–419.
- Еще раз о востании декабристов (документ из немецкого архива) (Публикация и комментарии Е.Н. Марасиновой). 13, 351–378.
- Мурьху мокку Махтени.* Житие святого Патрика (перевод Г.В. Бондаренко и С.В. Шкунаева, комментарии Г.В. Бондаренко). 18, 363–389.
- Скандинавский Вильгельм Телль. Вступительная статья, перевод и публикация Е.А. Гуревич. 16, 422–450.
- Статьи из газеты "Ленинградский университет", 20 апреля 1949 г. (публикация А.Б. Давидсона); *Давидсон А.Б.* Историки Ленинградского университета в разгар кампании против "низкопоклонства перед Западом" и "космополитизма". 19, 350–355.
- Стенограмма объединенного заседания сектора истории Средних веков института истории АН СССР и кафедры истории Средних веков Московского государственного университета 23 марта 1949 года (публикация); *Горяинов А.Н.* О рукописи и ее судьбе; *Гуревич А.Я.* Грехопадение московских медиевистов: дискуссия 1949 года и ее последствия. 19, 250–349.
- Степанцов С.А.* "Уже освещены горы": Пс 120:1 у Августина и его предшественников. 20, 367–381.
- Хоментовская А.И.* "Del figurare uno che parlì infra più persone" (К культурной истории жеста в искусстве итальянского Возрождения) (Публикация Б.С. Кагановича и Н.Л. Корсаковой). 14, 134–150.

## Рецензии и рефераты

- Каганович Б.С. Сергей Федорович Ольденбург. Опыт биографии. СПб., 2006. (С.Д. Серебряный). 19, 356–375.
- Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000; Смелянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и "духовные преступления" в России XVIII в. М., 2003 (О.Е. Кошелева). 17, 443–455.
- Нитхаммер Л. Фрагменты немецкой памяти. М., 2008 (в печати); Книга погромов. Погромы на Украине, в Белоруссии и европейской части России в период Гражданской войны 1918–1922 гг. Сборник документов / отв. ред. Л.Б. Милякова и др. М., 2007. (К.А. Левинсон). 20, 382–408.
- Преодоление рабства: фольклор и язык остарбайтеров, 1942–1944. М., 1998. (С.В. Оболенская). 13, 391–396.
- Робинсон М.А. Судьбы академической элиты: отечественное славяноведение (1917- начало 30-х годов). М., 2004. (Л.П. Лаптева) 18, 444–457.
- Уваров П.Ю. Франция XVI в.: Опыт реконструкции по нотариальным актам. М., 2004. (Н.Е. Копосов). 19, 466–489.
- Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России. М., 1998 (А.В. Каравашкин). 12, 257–274.
- Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры (А.Я. Гуревич, И.Н. Данилевский). 12, 295–315.
- Vaschet J. Le sein du père (la paternité dans l'Occident médiéval). P., 2002 (С.Л. Лучицкая). 14, 378–391.
- Chartier R. Au bord de la falaise: L'histoire entre certitudes et inquiétude. P., 1998 (И.К. Стаф). 12, 288–294.
- Chess and Allegory in the Middle Ages / Ed. by O. Ferm & V. Honemann. Stockholm, 2005 (А.В. Толстиков). 19, 437–449.
- Clanchy M.T. Abelard. A medieval life. Oxford, 1997 (С.И. Лучицкая). 11, 310–319.
- Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert / Bearbeitet von Konstantin Hölbaum. Leipzig, 1886–1887; Bonn, 1897–1898, 1926. Bd. I–V/ Nachdruck. Düsseldorf (К.Л. Левинсон). 16, 479–488.
- Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Ed. J.-C. Schmitt & A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (И.Г. Галкова, С.И. Лучицкая). 17, 428–442.
- Duprat A. Les rois de papier. La caricature de Henri III à Louis XVI. P., 2002; Eadem. Marie-Antoinette. Une reine brisée. P., 2006. (Л.А. Пименова). 19, 450–465.
- Geschichte und Vergleich. Ansatz und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung / Hg. H.-G. Haupt, J. Kocka. Frankfurt a. M., N.Y., 1996. (С.И. Лучицкая). 13, 379–390.
- Kivelson V. Cartographies of Tsardom: The Land and its Meanings in Seventeenth-Century Russia. Ithaca (N.Y.), 2006. (О.Е. Кошелева). 20, 417–429.
- L'imaginaire de la nuit au Moyen Age. Etudes recueillies par J. Dufournet et F. Dubosq // Revue des langues romanes. 2002. T. 106, S. 2. (С.И. Лучицкая). 20, 409–416.
- La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges. Actes du colloque de Rouen. Rouen, 1992. (Е.А. Тушина). 11, 301–309.
- Lemay E.H., Patrick A., Felix J. Revolutionaries at work. The Constituent Assembly, 1789–1791. Oxford, 1996; Tackett T. Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789–1790). Princeton, 1996. (Л.А. Пименова). 12, 275–288.
- Lennersand M., Oja L. Livet går vidare: Älvdalen och Rättvik efter de stora häxprocesserna 1668–1671. [Hedemora], 2006. (А.В. Толстиков). 20, 430–443.

- Markoff J.* The Abolition of Feudalism: Peasants, Lords and legislators in the French Revolution. University Park, 1996. (Л.А. Пименова). 14, 392–404.
- Paravicini Bagliani A.* Il corpo del papa. Torino, 1994. (О.С. Воскобойников) 11, 319–328.
- Pastoureau M.* Bleu: histoire d'une couleur. P., 2000. (А.П. Черных). 14, 354–364.
- Morpurgo P.* L'armonia della natura e l'ordine dei governi, XII–XIV ss. Turnhout, 2000. (О.С. Воскобойников). 15, 417–428.
- Schmitt J.-Cl.* Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen âge. P., 2002; *Schmitt J.-Cl.* La conversion d'Hermin le Juif. Autobiographie, histoire et fiction. P., 2003 (О.С. Воскобойников). 16, 451–466.
- Tolan J.* Saracens. Islam in the Medieval European Imagination. N.Y., 2001 (С.И. Лучицкая). 16, 467–479.
- Wirth J.* L'image à l'époque romane. P., 1999; *Recht R.* Le croire et le voir. L'art des cathédrales. XII – XV-e siècle. P., 1999 (О.С. Воскобойников). 14, 365–378.

### Хроника

- Вячеславу Всеволодовичу Иванову – 70 лет. 11, 334.
- Юбилей Светланы Валериановны Оболенской. 12, 322–324.
- К 80-летию Георгия Степановича Кнабе. 12, 325–329.
- Леониду Михайловичу Баткину – 70 лет. 14, 413–414.
- Юбилей Аллы Львовны Ястребицкой. 14, 415–417.
- К 75-летию В.Н. Топорова. 15, 437–440.
- Интервью с Жаком Ле Гоффом (О.С. Воскобойников). 16, 496–502.
- Юрию Николаевичу Афанасьеву – 70 лет. 16, 503.
- 70 лет М.Л. Гаспарову. 17, 456.
- Mea culpa (письмо в редакцию Т.С. Кондратьевой; ответ А.Я. Гуревича). 17, 457–458.
- К столетию Леонида Ефимовича Пинского. 18, 458–468.
- Леониду Михайловичу Баткину – 75 лет. Интервью редколлегии "Одиссея" с юбиляром. 19, 490–496.
- Свейников А.В., Степанов Б.Е.* Воспоминание о будущем (к 20-летию "Одиссея"). 20, 444–457.
- Парамонова М.Ю.* Чтения памяти А.Я. Гуревича. 20, 457–460.

### Памяти ушедших

- Андрей Григорьевич Тартаковский. 12, 330–332.
- Владимир Соломонович Библер. 12, 333–337.
- Юрий Львович Бессмертный. 13, 404–406.
- Григорий Александрович Ткаченко. 13, 407.
- Галина Сергеевна Черткова. 14, 418–420.
- Александр Николаевич Немилев. 15, 441.
- Виктор Моисеевич Смирин. 15, 441.
- Сергей Сергеевич Аверинцев. 16, 504.
- Михаил Леонович Гаспаров. 18, 469–470.
- Владимир Николаевич Топоров. 18, 471–477.
- Елеазар Моисеевич Мелетинский. 18, 478–479.
- Арон Яковлевич Гуревич. 18, 480.
- Юрий Павлович Малинин. 20, 476–477.

## SUMMARIES

---

### SCRIPT/ORALIA: THE WRITTEN AND THE ORAL IN THE MIDDLE AGES AND EARLY MODERN TIME

The conference, which was sponsored by the editorial board of *Odysseus*, dealt with the relations between written and oral traditions in the Middle Ages and Early Modern Time. The study of oral tradition, Svetlana Luchitskaya points out in the Introduction, represents a major field of research for a whole range of disciplines including history, anthropology, folkloristics, literary studies, etc. thus offering a possibility of interdisciplinary dialogue.

Since historians have no direct access to oral tradition, its study poses a methodological problem which the participants of the conference were trying to solve. Sophia Menache analyzed traces of orality in fourteenth-century West European chronicles, while Olga Togoëva focused on intertextual threads and how oral testimonies in form of direct speech, proverbs, and sayings were incorporated into texts of court proceedings in fifteenth-century France. Svetlana Luchitskaya spoke about the relationships between chronicles and *chansons de geste* of the First Crusade, trying to explain the mechanism of how literature and historiography influenced each other. Drawing on North Russian folklore sources, Andrey Toporkov studied verbal magic and showed that parts of it such as spells and charms belonged to the zone of intersection of oral and written traditions. Marie-Christine Varol focused on the relationship between oral and written traditions in a today's Judeo-Spanish glossed collection of proverbs, tracing some of them back to medieval Spanish written sources. Galina Popova drew on twelfth-century Toledo private instruments to define the domains of social life in which Arabic (rather than Spanish or Hebrew) was used in oral and written communication. Maksim Vasilenko showed, on the one hand, how far apart the oral and the written traditions have been in the Arabic world where the High Arabic used for writing is the language of classic literature and official texts while dialects are used only for oral everyday communication, but, on the other hand, poetry represents a zone of intersection and interplay of the language's two varieties. Speaking of the impact of printing on the relationship between oral and written communication in sixteenth-century France, Anna Kotomina analyzed *The Gospelles of Dystaues*, a widely-read collection of popular short stories.

Summarizing the discussion, Svetlana Luchitskaya stressed that rigid oppositions such as *oral vs. written*, *litteratus vs. illitteratus*, *popular vs. learned culture* etc. should be revised.

*O.V. Khavanova*

**Career Strategies in the 18<sup>th</sup>-century Habsburg Monarchy  
in the Mirror of Petitions to the Monarch**

Petitions to the monarch in medieval and early modern Europe traditionally combined features of a private letter and an official statement. They contained intimate details of an individual's life arranged in accordance with a strict epistolary canon. Recent literature on the problem stresses the importance of this form of symbolic connection between the monarch and the subjects and recognises that little is known about it with regard to the Habsburg Monarchy. The article summarises general principles of writing petitions, considers those aimed at an employment or a promotion, treats clichés and topoi supplicants used for their verbal self-fashioning. The Monarchy's bureaucracies under Maria Theresa (1740–1780) viewed through the prism of petitions could be described as institutions with “sponsored mobility”, a social order, where a coherent elite controlled the induction of new recruits into its ranks by selecting them at an early age and requiring them to meet its standards. A typical employment supposed an early start and meant a slow ascension from one position to another. In the absence of clear, obligatory and transparent mechanisms of employment and verification of qualifications, promotions depended on collective merits of the family as well as participation in client-networks. The comparison between petitions and their consideration leads to the assumption that truly meritocratic criteria of employment were approbated in the framework of paternalism and corporate nepotism. While the Habsburgs more and more decisively put stress on skills and aptness, the subjects in the old way appealed to royal grace, compassion, or ancestors' merits. Society's learning of the meritocratic rules of the game was still not complete when Joseph II (1780–1790) imposed new criteria of admission and promotion from above. Yet without less spectacular, but indispensable preparatory work on reformulating personnel policies and redefining old values the later practices would have been inefficient or even impossible.

*G.V. Bondarenko*

***Hiberno-Rossica: ‘Knowledge in the Clouds’  
in Old Irish and Old Russian Mythopoeic Traditions***

The present discussion aims to deal with one rare example of formulaic similarities in Old Irish and Old Russian poetic speech. In the past years several studies appeared devoted to Celto-Slavic isoglosses or correspondences in theonymics and mythopoeic language. The paper is devoted to two particu-

lar fragments in one Old Irish and one Old Russian text (the former is much less known than the latter) with a special emphasis on the semantics and poetic rules, which are common for both examples. The first text is the Old Irish poem *Immacallam in druad Brain ocus inna banfhatho Febuil hoas Loch Fhebuil* ('The dialogue of Bran's druid and Febul's prophethess above Loch Febuil'). The Old Russian text to be compared is a fragment from the late 12<sup>th</sup>-century epic 'The Song of Igor's Campaign' (Слово о плъку Игоревѣ). An attempt is made to tackle the problem of common Indo-European ancestry for the formula discussed ('knowledge in the clouds') and the cultural realities, which this formula reflects in its Old Irish and Old Russian variants (*lluid mo fhius co ardniulu; летая умомъ подъ облакы*). The genetic and typological links are discussed in the context of cultural and historical realities of early medieval Ireland and Russia.

*P.V. Lukin*

### **The Old Russian *Potok i Razgrablenie* and its Germanic Parallels**

The article analyzes the Russian medieval way of punishment referred to as *potok i razgrablenie*, which involved deprivation of rights, plundering of property and/or exile, putting it in the framework of comparative analysis. Two important facts bear evidence of archaic character of Old Russian *potok i razgrablenie* and German *Friedlosigkeit*: firstly various archaic pagan Slavic and Baltic societies had analogous types of punishment; secondly, the Old Germanic word *ewa* means Saxon common law in the entry of the Saxon Capitulary of 797, mentioning this type of punishment. That is why the German law historian Ekkehard Kaufmann's hypothesis of Germanic punishments connected with the *Friedlosigkeit* being a borrowing from the Roman law should be rejected. On the other hand, critics of the "classical" concept of the *Friedlosigkeit* were quite right when they denied the alleged uniqueness of the Germanic *Friedlosigkeit*.

*O.F. Kudryavtsev*

### **'Imprinted by Saturn': Marsilio Ficino's Astral Magic**

The article deals with the works on astrology by Marsilio Ficino, the leading Florentine Platonic philosopher. Regarding the universe as an organic whole, Ficino believed astrology to be of help in making sense of the world in general and history in particular (e.g., he thought it testified to a sublime and providential meaning of his own *Platonic opus*). Also, he believed that astro-

logical magic was capable of influencing human affairs. A person who commanded astromagical techniques, Ficino thought, was able to attract benign celestial currents and influences and divert malign ones. Although these views did not at all contradict to the concept of human free will so dear to Renaissance humanists, these latter were wary of Ficino's astrological magic.

*I.G. Galkova*

**The 'Aquitainian Horseman' and Aquitainian Nobles:  
Towards the Question of Lay Patronage  
of the 12<sup>th</sup>-century Church Building**

The article mainly discusses a hypothesis that certain church buildings in 12<sup>th</sup>-century Aquitaine may have been commissioned by laymen. Among the peculiar features of Aquitainian church architecture and sculpture of the time are large figures of horsemen on church façades. According to the hypothesis proposed by scholars such as Le Roux, Seidel et al., this peculiarity might be caused by the influence of lay patrons. Their opinion, however, was contested by A. Tcherikover who pointed out that, during the period in question, these churches mostly belonged to monasteries and must have been rebuilt by monks. The main problem is almost total absence of written evidence about the reconstruction of these churches in the 12<sup>th</sup> century. The author tends to reconstruct the social, cultural and juridical contexts of donation of churches to monasteries and their rebuilding, and the possible motivation of presumable patrons. The investigation is based mainly on written sources (charts, chronicles, inscriptions), though the architectural features of churches and iconography are also taken in consideration. One of the churches (St Pierre of Aulnay) is analyzed in detail, both in terms of its history and artistic realization. The author comes to a conclusion that this church indeed could have been reconstructed by the family of its former lay owners, who possibly used it as a family necropolis.

*S.L. Kozlov*

**The Historical Research and the *Honnêtes Gens*:  
Towards an Explicative Commentary  
to Marc Bloch's *Apologie pour l'Histoire***

It was Aron Gurevitch who, in 1973, provided the post-face and the notes to the first Russian edition of *The Historian's Craft*. This article argues that today, after three decades of intense international studies and publications in

---

the field of the history of historiography, we need a more detailed commentary to Marc Bloch's book. Such a commentary would have to elucidate the whole lot of subtexts and implicit references with which *L'Apologie pour l'histoire* is filled. This article aims to explore one of such references: the antithesis of the *honnêtes gens* and the *érudits* mentioned by Marc Bloch in the third chapter of his book. This article reconstructs three major contexts relevant to Marc Bloch's use of this antithesis: 1) the 1890s–1910s cultural war between right-wing French writers (Brunetiere, Lasserre, Marans, Massis and Tarde) and the partisans of the reform of the humanities (Durkheim, Lavissee, Langlois, Seignobos, etc.); 2) Lucien Febvre's and Marc Bloch's common attitude to static binary classifications; 3) a long semi-open semi-hidden polemic between Bloch and Febvre regarding the pragmatics and the stylistics of the historian's discourse. The author interprets numerous convergences between the rightist anti-scientist discourse of the belle époque and the anti-positivistic programmatic statements of Bloch and Febvre as a relation of the type "challenge – response": in France, the *Annales* school represented a productive answer of the historical research to the methodological questions first raised at the beginning of the 20<sup>th</sup> century by the right-wing opponents of the Nouvelle Sorbonne.



# IN MEMORIAM

---

## Юрий Павлович МАЛИНИН (1946–2007)

1 февраля 2007 года в Санкт-Петербурге скоропостижно скончался Юрий Павлович Малинин, петербургский медиевист, историк Франции.

По иронии судьбы во Франции он никогда не был, но его вклад в изучение истории этой страны, ее средневекового прошлого, трудно переоценить. Вся его жизнь была посвящена исторической науке и преподаванию в высшей школе, и никогда, даже в самые сложные времена, он не изменял своему ремеслу.

Выпускник кафедры истории средних веков Ленинградского университета, ученик А.Д. Люблинской, Ю.П. Малинин сумел достойно продолжить традицию петербургской школы медиевистики. Большую часть своей жизни он проработал в Ленинградском педагогическом институте им. А.И. Герцена и Санкт-Петербургском университете, где читал курсы истории Средних веков, историографии и вел многочисленные спецкурсы.

Как исследователя Юрия Павловича более всего интересовала история идей и мыслей позднего французского Средневековья. Великолепный перевод мемуаров Филиппа де Коммина (1447–1511), изданный в 1986 г., сделал имя Ю.П. Малинина широко известным.

Юрий Павлович был “классическим” историком, который умел сочетать преподавательскую и исследовательскую деятельность: читал лекции, писал научные статьи на основе печатных и рукописных источников, занимался палеографией, блестяще переводил тексты с латинского и старофранцузского, являлся научным редактором многих научных и популярных изданий, принимал участие в конференциях и научных чтениях.

С “Одиссеем” его связывало многое. Юрий Павлович поддерживал многолетние дружеские и профессиональные отношения с членами редакционной коллегии, а сам журнал, посвященный идеям, культурным феноменам и историко-культурной интеграции, всегда привлекал его внимание. На страницах этого издания были опубликованы одни из лучших работ Ю.П. Малинина – «Средневековый дух “совета”» (1992) и «Королевская “Троица” во Франции XIV–XV вв.» (1995).

---

Юрий Павлович остался в нашей памяти любимым учителем, искренним человеком, вдумчивым, остроумным и критичным собеседником. Он всегда, во все времена был окружен учениками и последователями – студентами, аспирантами, коллегами – и был убежден, что они продолжат его дело и достигнут новых высот в трудном, но интересном ремесле историка – искусстве, которому он посвятил всю свою замечательную жизнь.

## СОДЕРЖАНИЕ

К читателю .....	5
------------------	---

### **SCRIPT/ORALIA: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИЙ В СРЕДНИЕ ВЕКА И РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ**

<i>С.И. Лучицкая</i> ВВЕДЕНИЕ .....	7
<i>А.Л. Топорков</i> МАГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ В УСТНЫХ И РУКОПИСНЫХ ТРАДИЦИ- ЦИЯХ РОССИИ XVII–XVIII ВВ. ....	13
<i>С.И. Лучицкая</i> ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИЙ В ХРОНИКАХ И CHANSONS DE GESTE ПЕРВОГО КРЕСТОВОГО ПОХОДА. ....	29
<i>О.И. Тогоева</i> “УПОВАЮ НА НЕГО И НЕ БОЮСЬ...” (ИС. 12: 2). ПРЯМАЯ РЕЧЬ ЖАННЫ Д’АРК НА ПРОЦЕССЕ 1431 г. ....	62
<i>София Менаше</i> УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ В ХРОНИКАХ: ТЕКСТЫ И ИСТОРИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ (перевод с английского С.И. Лучицкой) .....	81
<i>Мари-Кристин Вароль</i> ТРАДИЦИЯ ТЕКСТОВ ОБ АЛЕКСАНДРЕ ВЕЛИКОМ В СОВРЕМЕН- НЫХ ЕВРЕЙСКО-ИСПАНСКИХ ПОСЛОВИЦАХ (перевод с француз- ского С.И. Лучицкой) .....	105
<i>А.А. Котомина</i> “ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ПРЯХ”: ОПЫТ ЗАПИСИ ПОВЕРИЙ В УСЛОВИЯХ ОСВОЕНИЯ НОВОЙ ТЕХНОЛОГИИ .....	138
<i>М.И. Василенко</i> ТРАДИЦИОННАЯ АРАБСКАЯ ПОЭЗИЯ: К ПРОБЛЕМЕ СООТНО- ШЕНИЯ УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИЙ .....	155
<i>Г.А. Попова</i> КТО ГОВОРИЛ НА АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ В ХРИСТИАНСКОМ ТОЛЕ- ДО? (СФЕРЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ АРАБСКОГО ЯЗЫКА В ТОЛЕДО XII–XIII ВВ.) .....	165

<i>С.И. Лучицкая</i>	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	178

### **СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ**

<i>Г.В. Бондаренко</i>	
НИВЕРНО-ROSSICA: “ЗНАНИЕ В ОБЛАКАХ” В ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ И ДРЕВНЕРУССКОЙ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ...	182
<i>П.В. Лукин</i>	
ДРЕВНЕРУССКИЙ “ПОТОК И РАЗГРАБЛЕНИЕ” В СВЕТЕ GERMANСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ .....	196

### **ВРЕМЯ САКРАЛЬНОЕ – ВРЕМЯ МИРСКОЕ**

<i>Ален Кабантус</i>	
НОЧЬ КАК ОБЪЕКТ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ (ЗАПАДНАЯ ЕВРОПА XVII–XVIII вв.) ( <i>перевод с французского И.К. Стаф</i> ) .....	211

### **ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ**

<i>О.В. Хаванова</i>	
КАРЬЕРНЫЕ СТРАТЕГИИ В МОНАРХИИ ГАБСБУРГОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в. В ЗЕРКАЛЕ ОБРАЩЕНИЙ НА ВЫСОЧАЙШЕЕ ИМЯ .....	230

### **СЛОВО И ОБРАЗ В КУЛЬТУРЕ**

<i>О.Ф. Кудрявцев</i>	
“ЗАПЕЧАТЛЕННЫЙ САТУРНОМ”: АСТРАЛЬНАЯ МАГИЯ МАРСИЛИЯ ФИЧИНО .....	251
<i>И.Г. Галкова</i>	
“АКВИТАНСКИЙ ВСАДНИК” И АКВИТАНСКИЕ АРИСТОКРАТЫ: К ВОПРОСУ О СВЕТСКОМ ЗАКАЗЕ ЦЕРКВЕЙ В XII в. ....	275

### **ИСТОРИК И ВРЕМЯ**

<i>С.Л. Козлов</i>	
ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА И “ПОРЯДОЧНЫЕ ЛЮДИ”: МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ КОММЕНТАРИЯ К “АПОЛОГИИ ИСТОРИИ” .....	302

### **ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ДЕБАТЫ**

<i>Питер Бёрк</i>	
“ПЕРФОРМАТИВНЫЙ ПОВОРОТ” В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ( <i>перевод с английского К.А. Левинсона</i> ) .....	337

*Е.Е. Савицкий*

“ПЕРФОРМАТИВНЫЙ ПОВОРОТ” В ИСТОРИОГРАФИИ – ДРУГИЕ ВЕРСИИ (КОММЕНТАРИЙ К СТАТЬЕ ПИТЕРА БЁРКА) .....	355
---	-----

### ПУБЛИКАЦИИ

*С.А. Степанцов*

“УЖЕ ОСВЕЩЕНЫ ГОРЫ”: ПС 120: 1 У АВГУСТИНА И ЕГО ПРЕД- ШЕСТВЕННИКОВ .....	367
--	-----

### РЕЦЕНЗИИ

*К.А. Левинсон*

#### ТАКАЯ РАЗНАЯ УСТНАЯ ИСТОРИЯ

<i>Nitхаммер Л.</i> Фрагменты немецкой памяти. М. (в печати). Книга погро- мов. Погромы на Украине, в Белоруссии и европейской части России в период Гражданской войны 1918–1922 гг.: Сб. док-тов / Отв. ред. Л.Б. Милякова и др. М., 2007 .....	382
---	-----

*С.И. Лучицкая*

#### ВОСПРИЯТИЕ НОЧИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

L’imaginaire de la nuit au Moyen âge / Études réunies par J. Dufournet et F. Dubost // Revue des langues romanes. 2002. Т. 106, N 2 .....	409
--	-----

*О.Е. Кошелева*

#### ВОЛОВЬИ ЛУЖКИ И СИБИРСКИЕ ПРОСТОРЫ

<i>Kivelson V.</i> Cartographies of Tsardom: The Land and its Meanings in Seventeenth- Century Russia. Ithaca (N.Y.), 2006 .....	417
---	-----

*А.В. Толстиков*

#### СЕЛЬСКИЙ ПРИХОД ПОСЛЕ “ОХОТЫ НА ВЕДЬМ”

<i>Lennerstrand M., Oja L.</i> Livet går vidare: Älvdalen och Rättvik efter de stora häx- processerna 1668–1671. [Hedemora], 2006 .....	430
--	-----

### ХРОНИКА

*А.В. Свешников, Б.Е. Степанов*

ВОСПОМИНАНИЕ О БУДУЩЕМ (К 20-ЛЕТИЮ “ОДИССЕЯ”) .....	444
---	-----

*М.Ю. Парамонова*

ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ А.Я. ГУРЕВИЧА .....	457
-----------------------------------	-----

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЕЖЕГОДНИКЕ “ОДИССЕЙ” ЗА 1999–2008 ГОДЫ .....	461
--	-----

SUMMARIES .....	471
-----------------	-----

#### IN MEMORIAM

Юрий Павлович МАЛИНИН (1946–2007) .....	476
---	-----

# CONTENTS

To the reader .....	5
---------------------	---

## **SCRIPT/ORALIA: THE WRITTEN AND THE ORAL IN THE MIDDLE AGES AND EARLY MODERN TIME**

*S.I. Luchitskaya*

INTRODUCTION .....	7
--------------------	---

*A.L. Toporkov*

MAGIC TEXTS IN THE 17 <sup>TH</sup> - AND 18 <sup>TH</sup> -CENTURY RUSSIAN ORAL AND HANDWRITTEN TRADITION .....	13
---	----

*S.I. Luchitskaya*

THE INTERPLAY OF THE ORAL AND THE WRITTEN IN CHRONICLES AND CHANSONS DE GESTE OF THE FIRST CRUSADE .....	29
---	----

*O.I. Togoeva*

'FIDUCIALITER AGAM ET NON TIMEBO' (ISAIAH 12: 2). JOAN OF ARC'S DIRECT SPEECH AT THE 1431 TRIAL .....	62
--	----

*S. Menache*

ORALITY IN CHRONICLES: TEXTS AND HISTORICAL CONTEXTS .....	81
--	----

*M.-Chr. Varol*

TEXTUAL TRADITION OF ALEXANDER THE GREAT IN MODERN JUDEO-SPANISH PROVERBS .....	105
--	-----

*A.A. Kotomina*

THE GOSPELLES OF DYSTAUES: ASSIMILATING NEW KNOW-HOW AND WRITING DOWN POPULAR BELIEFS .....	138
--	-----

*M.I. Vasilenko*

THE ORAL AND THE WRITTEN IN TRADITIONAL ARABIC POETRY .....	155
---	-----

*G.A. Popova*

WHO SPOKE ARABIC IN CHRISTIAN TOLEDO? (THE USE OF ARABIC IN 12 <sup>TH</sup> - AND 13 <sup>TH</sup> -CENTURY TOLEDO) .....	165
---	-----

*S.I. Luchitskaya*

CONCLUSION .....	178
------------------	-----

## **COMPARATIVE HISTORY**

*G.V. Bondarenko*

HIBERNO-ROSSICA: 'KNOWLEDGE IN THE CLOUDS' IN OLD IRISH AND OLD RUSSIAN MYTHOPOEIC TRADITIONS .....	182
--	-----

*P.V. Lukin*

THE OLD RUSSIAN <i>POTOK I RAZGRABLENIE</i> AND ITS GERMANIC PARALLELS .....	196
--	-----

### TIME SECULAR AND SACRED

*A. Kabantus*

NIGHT AS SUBJECT OF HISTORICAL RESEARCH (WESTERN EUROPE, 17 <sup>TH</sup> –18 <sup>TH</sup> CENTURIES) .....	211
--	-----

### SOCIAL HISTORY

*O.V. Khavanova*

CAREER STRATEGIES IN THE 18 <sup>TH</sup> -CENTURY HABSBERG MONARCHY IN THE MIRROR OF PETITIONS TO THE MONARCH .....	230
--	-----

### WORD AND IMAGE IN CULTURE

*O.F. Kudryavtsev*

‘IMPRINTED BY SATURN’: MARSILIO FICINO’S ASTRAL MAGIC .....	251
---	-----

*I.G. Galkova*

THE ‘AQUITAINIAN HORSEMAN’ AND AQUITAINIAN NOBLES: TOWARDS THE QUESTION OF LAY PATRONAGE OF THE 12 <sup>TH</sup> -CENTURY CHURCH BUILDING .....	275
---	-----

### HISTORIAN AND TIME

*S.L. Kozlov*

THE HISTORICAL RESEARCH AND THE <i>HONNÊTES GENS</i> : TOWARDS AN EXPLICATIVE COMMENTARY TO MARC BLOCH’S <i>APOLOGIE POUR L’HISTOIRE</i> .....	302
--	-----

### DISCUSSIONS ON HISTORIOGRAPHY

*P. Burke*

THE PERFORMATIVE TURN IN RECENT CULTURAL HISTORY .....	337
--	-----

*Ye.Ye. Savitsky*

‘THE PERFORMATIVE TURN’ IN HISTORIOGRAPHY: OTHER VERSIONS (A COMMENTARY ON PETER BURKE’S ARTICLE) .....	355
---	-----

## PUBLICATIONS

*S.A. Stepantsov*

- 'IAM ILLUMINATI SUNT MONTES': PSALM 120: 1 IN AUGUSTIN'S AND HIS PREDECESSORS' WRITINGS ..... 367

## BOOK REVIEWS

*K.A. Levinson*

## ORAL HISTORY THE MANIFOLD

- Niethammer L.* Fragmenty nemetskoy pamyati. Moskva (forthcoming); Kniga pogromov. Pogromy na Ukraine, v Byelorussii i v evropeyskoy chasti Rossii vo vremya Grazhdanskoy voyny 1918–1920 gg. Sbornik dokumentov / Otv. red. L.B. Milyakova i dr. Moskva, 2007 ..... 382

*S.I. Luchitskaya*

## THE PERCEPTION OF NIGHT IN THE MIDDLE AGES

- L'imaginaire de la nuit au Moyen âge / Etudes recueillies par J. Dufournet et F. Dubost // Revue des langues romanes.* 2002. T. 106. N 2 ..... 409

*O.Ye. Kosheleva*

## OXEN MEADOWS AND THE VAST TRACTS OF SIBERIA

- Kivelson V.* Cartographies of Tsardom: The Land and its Meanings in Seventeenth-Century Russia. Ithaca (N.Y.), 2006 ..... 417

*A.V. Tolstikov*

## LIVING ON IN A RURAL PARISH AFTER THE WITCH HUNT

- Lennerstrand M., Oja L.* Livet går vidare: Älvdalen och Rättvik efter de stora häxprocesserna 1668–1671. [Hedemora], 2006 ..... 430

## CHRONICLE

*A.V. Sveshnikov, B.Ye. Stepanov*

- TWENTY YEARS AFTER (THE 20<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF *ODYSSEUS*) ..... 444

*M.Yu. Paramonova*

- AARON GUREVICH MEMORIAL READINGS ..... 457

- INDEX OF ARTICLES PUBLISHED IN *ODYSSEUS* IN 1999–2008 ..... 461

- SUMMARIES ..... 471

## IN MEMORIAM

- Yuriy Pavlovich MALININ (1946–2007) ..... 476



Научное издание

**ОДИССЕЙ**

**Человек в истории  
2008**

Script/Oralia:  
взаимодействие  
устной и письменной традиций  
в Средние века и раннее Новое время

*Утверждено к печати  
Ученым советом  
Института всеобщей истории  
Российской академии наук*

Заведующая редакцией *Н.Л. Петрова*  
Редактор *Л.М. Орлова-Гимон*  
Художник *В.Ю. Яковлев*  
Художественный редактор *Т.В. Болотина*  
Технический редактор *Т.В. Жмелькова*  
Корректоры *З.Д. Алексеева, Т.А. Печко*

Подписано к печати 30.10.2008. Формат 60 × 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Гарнитура Таймс. Печать офсетная  
Усл.печ.л. 30,5 + 0,1 вкл. Усл.кр.-отт.31,9. Уч.-изд.л. 35,8  
Тип. зак.

Издательство “Наука”  
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

Е-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

## **В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ “НАУКА”**

**готовится к печати книга**

**Хачатурян Н.А.**

**Политическая власть и средневековое общество в Западной Европе. 22 л.**

В контексте темы “Власть и общество” в монографии дан анализ природы политической власти и условий ее реализации в средневековом обществе; институциональной истории, рассматриваемой в контексте проблемы *Etat moderne*; истории королевского двора как политического, социального и культурного центра; репрезентации королевской власти, которая ввела политическую историю в сферу истории культуры и ментальности; социальной истории, в частности причин словесного оформления в обществе и представительных институтов в их сравнительном анализе в качестве предыстории гражданского общества в Западной Европе.

Для медиэвистов и специалистов в других областях гуманитарного знания, интересующихся проблемами власти и общества.

**АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ  
ТОРГОВОЙ ФИРМЫ "АКАДЕМКНИГА" РАН**

**Магазины "Книга-почтой"**

- 121099 Москва, Шубинский пер., 6; (код 495) 241-02-52 Сайт: [www.LitRAS.ru](http://www.LitRAS.ru)  
E-mail: [info@LitRAS.ru](mailto:info@LitRAS.ru)  
197110 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7 "Б"; (код 812) 235-40-64  
[ak@akbook.ru](mailto:ak@akbook.ru)

**Магазины "Академкнига" с указанием букинистических отделов  
и "Книга-почтой"**

- 690002 Владивосток, Океанский проспект, 140 ("Книга-почтой");  
(код 4232) 45-27-91 [antoli@mail.ru](mailto:antoli@mail.ru)  
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга-почтой");  
(код 343) 350-10-03 [kniga@sky.ru](mailto:kniga@sky.ru)  
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 ("Книга-почтой"); (код 3952) 42-96-20  
[aknir@irlan.ru](mailto:aknir@irlan.ru)  
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90 [akademkniga@bk.ru](mailto:akademkniga@bk.ru)  
220012 Минск, просп. Независимости, 72; (код 10375-17) 292-00-52, 292-46-52,  
292-50-43 [www.akademkniga.by](http://www.akademkniga.by)  
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; (код 495) 124-55-00  
(Бук. отдел (код 495) 125-30-38)  
117192 Москва, Мичуринский проспект, 12; (код 495) 932-74-79  
127051 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; (код 495) 621-55-96  
(Бук. отдел)  
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90; (код 495) 334-72-98  
105062 Москва, Б. Спасоглинищевский пер., 8 строение 4; (код 495) 624-72-19  
(Бук. отдел)  
630091 Новосибирск, Красный проспект, 51; (код 383) 221-15-60  
[akademkniga@mail.ru](mailto:akademkniga@mail.ru)  
630090 Новосибирск, Морской проспект, 22 ("Книга-почтой");  
(код 383) 330-09-22 [akdmn2@mail.nsk.ru](mailto:akdmn2@mail.nsk.ru)  
142290 Пушкино Московской обл., МКР "В", 1 ("Книга-почтой");  
(код 49677) 3-38-80  
191104 Санкт-Петербург, Литейный проспект, 57; (код 812) 272-36-65  
[ak@akbook.ru](mailto:ak@akbook.ru) (Бук. отдел)  
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9-я линия, 16;  
(код 812) 323-34-62 (Бук. отдел)  
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18;  
(код 3822) 51-60-36 [akademkniga@mail.tomsknet.ru](mailto:akademkniga@mail.tomsknet.ru)  
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга-почтой"); (код 3472) 23-47-62,  
23-47-74 [UfaAkademkniga@mail.ru](mailto:UfaAkademkniga@mail.ru)  
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 72-91-85 (Бук. отдел)

**Коммерческий отдел, Академкнига, г. Москва**

**Телефон для оптовых покупателей: (код 495) 241-03-09**

**Сайт: [www.LitRAS.ru](http://www.LitRAS.ru)**

**E-mail: [info@LitRAS.ru](mailto:info@LitRAS.ru)**

**Склад, телефон (код 499) 795-12-87**

**Факс (код 495) 241-02-77**

---

*По вопросам приобретения книг  
государственные организации  
просим обращаться также  
в Издательство по адресу:  
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90  
тел. факс (495) 334-98-59  
E-mail: [initsiat@naukaran.ru](mailto:initsiat@naukaran.ru)  
[www.naukaran.ru](http://www.naukaran.ru)*

---