

В гомеровской традиции «многоумный Одиссей» — олицетворение величия души, невиданной энергии, интеллектуального героизма. Своих противников Одиссей побеждал прежде всего силой ума и слова. В бесконечных странствиях его влекло все неизведанное. Какие бы испытания ни преподносила ему судьба, он не ведал страха. Все эти достоинства — необходимое вооружение гуманитария, ищущего новое в науке. Именно эти достоинства мифологического Одиссея вдохновляют авторов и составителей этого сборника. Для них имя Одиссея — символ вечных странствий по континентам и столетиям мировой культуры, символ неразрывной связи духовных миров, символ надежды на выживание человечества и человечности, вопреки любым испытаниям.

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт всеобщей истории

*

ACADEMY OF SCIENCES OF RUSSIA

Institute of Universal History

*



ODYSSEUS

Man in History

Image
of the "other"
in culture

1993



Moscow "Nauka" 1994

ОДИССЕЙ

Человек в истории

Образ
«Другого»
в культуре

1993



Москва "Наука" 1994

Рецензенты:

кандидат исторических наук Т. Н. ДЖАКСОН,
кандидат исторических наук Т. М. КАЛИНИНА,
кандидат исторических наук Р. М. КАПЛАНОВ

Ответственный редактор

А. Я. ГУРЕВИЧ

Редакционная коллегия:

Ю. Н. АФАНАСЬЕВ, Л. М. БАТКИН, Войцех ВЖОЗЕК (Познань),
Натали Земон ДЭВИС (Принстон), Вяч. Вс. ИВАНОВ,
Жак ЛЕ ГОФФ (Париж), В. Н. МАЛОВ, Е. М. МЕЛЕТинский,
Е. М. МИХИНА, С. В. ОБОЛЕНСКАЯ, В. И. УКОЛОВА,
Д. Э. ХАРИТОНОВИЧ (ответственный секретарь), А. Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

**Издание подготовлено при финансовой поддержке
фонда фундаментальных исследований РАН.**

**Одиссей. Человек в истории. 1993. Образ "другого" в
культуре. — М.: Наука, 1994. — 336 с.**

042 ISBN 5-02-010166-4

В центре очередного выпуска — восприятие образа другого в разных странах и в разные периоды. В частности анализируются: представления о евреях в современном российском обществе, образ немца в России XVIII—XIX вв., образ араба у западноевропейских крестоносцев, а также специфика понимания европейской системы ценностей жителями современной тропической Африки. В выпуске публикуются кроме того материалы об обыденном сознании в античном и средневековом обществах, архивный текст о первом дне Великой Отечественной войны, перевод древнеисландского литературного текста и др.

Для широкого круга читателей.

О 0503010000 — 074 73 — 94
042(02) — 94

ББК 63.3(0)

ISBN 5-02-010166-4

©Институт всеобщей истории, 1994
©Российская академия наук, 1994

ОБРАЗ "ДРУГОГО" В КУЛЬТУРЕ

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Центральная тема предлагаемого читателю очередного сборника "Одиссей" — образ "другого". Проблема "я" и "другой", "свой" и "чужой" — одна из ключевых в философии, социологии, психологии, истории, культурологии. В отличие от первых трех наук в истории и культурологии она до сих пор почти не рассматривалась.

Впрочем, в последние годы эта проблема в том или ином обличье все чаще встает на страницах исторических и культурологических изданий. Ей посвятили специальные подборки статей журналы "Диоген" и "Аналы", уделяется внимание во многих коллективных трудах и монографиях, о ней постоянно вспоминают на научных конгрессах. Ведь возможность понять "другого", и "чужого", возможность диалога между "своими" и "чужими" — одна из важнейших проблем в истории культуры. Да и всякое историческое познание — это всегда диалог современности и прошлого, и в этом смысле есть познание "другого"; поэтому у каждого, кто отказывается от позитивистского представления о возможности адекватного "воспроизведения" прошлого (*wie es eigentlich gewesen war*), неизбежно обостряется интерес к этому кругу идей.

В философской антропологии различение "своего" и "чужого" — это проблема положения человека в окружающем мире. Человек не просто приспосабливается к среде, как это свойственно всему живому, но сам создает свой собственный микрокосм. Он также способен не только "выйти" за пределы организованного им мира в открытый, "неупорядоченный" мир и определить свое отношение к нему, но и "войти" в другие культурные миры, в "чужую" духовную жизнь, а следовательно, принципиально способен познать чужие миры и культуры. Это имеет огромное значение для создания и развития собственной культуры, ибо "своя" культура строится в соединении двух возможностей — возможности отграничения себя от другой культуры (что и создает своеобразность, как бы ограниченность каждой культуры) и возможности открыть себя другой культуре — возможности отделения и возможности взаимодействия; создается соединение открытости и замкнутости. Мир "своего", "своя" культура обретают специфику, своеобразие только в процессе осознания чужой культуры и в общении с ней.

Границы между "своим" и "чужим" текучи, они изменяются как в пределах каждой эпохи, так и — тем более — в историческом процессе. Наверное, до конца средневековья фундаментальная противоположность "своего" и "чужого" имела формы устойчивого противопоставления — социального, культурного и более всего религиозного. Эллины и варвары как разные культурные общности, христиане и язычники как разные религиозные сообщества. Это не обязательно означало вражду.

Вспомним, что даже в первобытном обществе, когда в чужом чуяли врага или рассматривали как возможную добычу, этот чужой все же не всегда был врагом. Запрет на соединение в браке кровных родственников предполагал выбор жены из другого рода. Традиции гостеприимства, отразившиеся в обычаях и религиозных канонах, тоже об этом свидетельствуют. Но, конечно, миры "своего" и "чужого" отделены друг от друга, и религиозные различия делают это разделение особенно резким.

Новое время принесло принципиальные изменения в понимании соотношения "своих" и "чужих". Восприятие "другого" стало иным прежде всего на основании реального общения с этими "другими". В Европе это произошло в ходе великих географических открытий. Люди знакомились с сообщениями о путешествиях, и это существенно изменяло их картину мира и создавало предпосылки для нового понимания не только "чужого", но и собственной культуры, для самопознания.

Не только географические открытия, но и астрономические исследования и теоретические, философские прорывы (Декарт, Монтень) трансформировали традиционные представления о мире и космосе как о чем-то замкнутом; создавалось представление о безграничном, о бесконечности. Идея единства мира имела огромное значение для постижения проблемы "другого" и "другой" культуры.

В XVIII в. первое понимание того, что люди совершенно иной культуры, кажущейся нам немислимой, тем не менее ничуть не хуже нас (такая мысль возникла еще в XVI в. — ср.: Монтень. "О каннибалах"), сменилось выводами Канта, уже более не подвергавшимися (во всяком случае явно) сомнению: несмотря на существование различных рас, все люди принадлежат к одному общему роду, к "человечеству".

Но расширение картины мира и изменение одного из существеннейших ее элементов вовсе не сняло проблему "свой" — "чужой", а актуализировало ее на новый лад. С течением времени выявилась новая форма этой проблемы, не утратившая жгучей актуальности и в наше время. Национальная идея, возникшая, наверно, параллельно идее "человечества", вовсе не предусматривала разделения человеческого рода. Отделявшая друг от друга группы людей, она вовсе не требовала, во всяком случае на первых порах, принижения одних другими, не утверждала превосходства одной нации над другой. Напротив, идея национальностей предполагала многообразие внутри единства.

Но в национальной идее, ставшей в XIX в. мощной интеграционной силой, было заключено и нечто иное, нашедшее воплощение в идее национализма. Вечные социальные страхи порождали образ врага, который теперь чаще всего определялся по национальному признаку, и национальная идея часто рождала агрессивную ксенофобию. Стоит вспомнить мрачные страницы истории, когда расовые теории стали основой тоталитарных режимов. Проблема "свой" — "чужой" стала не только философской или исторической, но и политической.

Все сказанное выше побудило редколлегию "Одиссея" предоставить страницы нашего сборника попытке исторического осмысления названной проблемы — пойдет ли речь о том, каков был образ немца в

представлении русского в XIX в., образ араба для крестоносца в средние века, образ еврея для жителей бывшего СССР в 1989–1990 гг. Это только первый приступ к решению задачи. Конечно, сама эта задача будет расширена. Ведь с каждым днем в проблеме "я" и "другой" выявляется все больше "белых пятен". Надо ли, например, напоминать о неясности в понимании самой познаваемости всякой "другой" культуры, особенно когда речь идет о культурах прошлого, чуждых нам по своей имманентной логике? Каковы пределы познания чужих культур, проникновения в них? Не исследованы содержание и смысл понятия "другого" в разные времена и в различных исторических обстоятельствах, ибо нет ясности и в соотношении разных вариантов "другого": кроме "другого" как иноплеменника есть "другой" как принадлежащий к иной социальной страте или же к иному культурному слою, иному возрастному классу или иному полу.

И еще: размышляя над проблемой "свой" и "чужой", исследователь должен помнить, что она имеет и нравственный аспект, особенно явный сейчас в нашей стране, где мы все чаще слышим о поиске "чужого — врага" в иных народах, странах или временах.

Историк вряд ли в силах отрешиться от злобы сегодняшнего дня. Однако не забудем слова Марка Блока, написанные им в дни "ужасных страданий и тревог, личных и общественных", когда для него близилась тяжкие муки и казнь от рук "чужого — врага" — фашизма: "В наших трудах царит и все освещает одно слово "понять". Не надо думать, что хороший историк лишен страстей — у него есть по крайней мере *эта* страсть. Слово, сказать по правде, чреватое трудностями, но также и надеждами. А главное — полное дружелюбие. Даже действуя, мы слишком часто осуждаем. Ведь так просто кричать: "На виселицу!" Мы всегда понимаем недостаточно. Всякий, кто отличается от нас, — иностранец, политический противник — почти неизбежно слывет дурным человеком. Нам надо лучше понимать душу человека, хотя бы для того, чтобы вести неизбежные битвы, а тем паче, чтобы их избежать, пока еще есть время. При условии, что история откажется от замашек карающего архангела, она сумеет нам помочь излечиться от этого изъяна. Ведь история — это обширный и разнообразный опыт человечества, встреча людей в веках. Неоценимы выгоды для жизни и для науки, если эта встреча будет братской" (Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М. 1973. С.79).

Л.З.Копелев

ЧУЖИЕ*

Каждая нация обладает своими особенностями, которые отличают ее от всех других. Ощущение этих особенностей и разделяет между собой нации, привлекает их друг к другу или, напротив, отталкивает. Внешние проявления этого внутреннего своеобразия обычно представляются другим людям чаще всего явно неприятными и гадко смешными. Именно поэтому другую нацию мы всегда менее уважаем, чем она того заслуживает.

(И.-В.Гете, 16 ноября 1829 г.)

...Мы повторяем, что не может быть и речи о том, чтобы нации думали согласно, но они должны узнать друг друга, понять друг друга, и если они не могут любить, то хотя бы научиться терпеть друг друга.

(И.-В.Гете. Статьи о литературе)

Ребенок начинает ощущать себя, осознает свое "я" по мере того, как воспринимает, осознает "ты", "она", "он". Это индивидуально-психологическое становление человека соответствует — филогенетически — социальному развитию рода. Homo sapiens ощущает себя как личность, узнавая других людей. В одновременном познании "своего" и "чужого" возникают и развиваются семья, род, народ, нация¹.

Антропологи доказывают, что личные и групповые отношения между первобытными людьми определялись инстинктивными побуждениями: чужак был угрозой либо дичью. Но первыми социальными законами, столь древними, что некоторые антропологи толкуют их как "дочеловеческие" законы природы, были запреты на инцест, на вступление в брак кровных родственников. Жен и мужей добывали из чужого рода. Значит, не каждый образ чужого был "образом врага".

Иреной И.Айбл-Айбсфельдт описывает переход от "индивидуализированных" сообществ к "анонимным". В первобытной общине все знали друг друга, чужих же отторгали, боролись с ними, в лучшем случае терпели "со сдержанным любопытством". Но с ростом населения "из индивидуализированных сообществ постепенно выросли аноним-

* В 1982 г. по инициативе нашего известного соотечественника, живущего в Германии, филолога-германиста Льва Зиновьевича Копелева в ФРГ была создана исследовательская группа "Вуппертальский проект по изучению представлений немцев и русских друг о друге". Для Л.З.Копелева, который является поистине душой этого проекта, такая тема отнюдь не нова. Стремление преодолеть трагически устойчивые национальные предрассудки пронизывает его жизнь, и сейчас эта работа стала главным его делом. Приезжая в Москву, он постоянно ищет новых сотрудников и вместе со своими молодыми помощниками в Германии преодолевает множество всяческих трудностей — от научных до финансовых.

В соответствии с "Вуппертальским проектом" осуществляется многотомное двухсерийное издание под названием "West-östliche Spiegelungen" (букв.: "Западно-восточные отражения"). Серия А — "Русские и Россия глазами немцев", серия В — "Немцы и Германия глазами русских". Это новаторская в научном отношении работа. До сих пор изучались история отношений между Германией и Россией,

ные, в которых люди не знали друг друга; им приходилось учиться общению с чужими"².

"Стать человеком — это искусство", — говорит Новалис. Хайнц Фридрих взял эти слова в качестве эпиграфа к своей книге "Катастрофа культуры". В предисловии он пишет: "Инстинкт", как писал Фридрих Генрих Якоби, современник Гёте, "гармонизирует внутренний мир животных, душу человека гармонизирует религия". Вряд ли можно сомневаться в том, что религия — это душа гуманности; разумеется, мы понимаем религию не в узкоконфессиональном смысле. Не приходится сомневаться и в том, что религия является важным фактором культуры. Поэтому гуманность может воплотиться в жизнь только при условии, что религия и культура независимо от варварского хода истории будут признаны средствами в "искусстве становления человека..."³

Гуманистическое и культурное становление человека включает и знакомство народов друг с другом. Для того чтобы этот процесс был действительно "независим от варварского хода истории" и способствовал воспитанию гуманности, необходимо исследовать, по возможности непредвзято, влияние "хода истории" на конкретных людей, их взгляды и поступки.

взаимные влияния и контакты в различных областях культуры. Но никогда не ставился вопрос о том, каким был образ немца для русских и русского для немцев в разные исторические периоды. Между тем, особенно для нас, эта тема напрашивается сама собой. Ни с одним из неславянских народов мы не имели на протяжении столетий столь тесного и отчасти "домашнего" соприкосновения и столь интенсивного противоборства, как с немцами. Помимо непростого развивавшихся отношений на государственном уровне, в мировидении народа существовал свой образ Германии и немца, менялось отношение к немцам как в народной, так и в ученой культуре. В свете роковых событий XX в., уроков двух мировых войн знание истории общения немцев и русских, их сближения и отталкивания, понимание механизма превращения образа чужого в образ врага представляются очень важными не только в научном, но и в политическом отношении.

В настоящее время вышли в свет три тома серии А и три тома серии В. Том 1 серии А, вышедший уже двумя изданиями, посвящен эпохе IX—XVII вв. (*Russen und Russland aus deutscher Sicht*, 9—17. Jahrhundert. München, 1985; 2. Aufl., 1988). Немецкие историки и филологи рассказывают в нем о том, что знали о русских и России в Германии, что о них думали.

Том 2 серии А, вышедший в 1987 г., посвящен XVIII в., веку Просвещения (*Russen und Russland aus deutscher Sicht*, 18. Jahrhundert: Aufklärung. München, 1987). Выясняется, что германская духовная элита XVIII в. — просветители и социальные реформаторы испытывали глубокий интерес к России. Лучшие умы Германии стремились к пониманию и контактам.

В 1991 г. вышел в свет третий том серии А — "XIX век" (*Russen und Russland aus deutscher Sicht*, 19. Jahrhundert: Von der Jahrhundertwende bis zur Reichsgründung, 1800 — 1871. München, 1991), раскрывающий историю интенсивного культурного общения между Германией и Россией в XIX в., сложности и противоречия в формировании образа России и русских в сознании немцев в эту бурную эпоху.

Том 1 серии В вышел в 1988 г. (*Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht*, 11. — 17. Jahrhundert. München, 1988). Авторы помещенных в нем статей проследили самые ранние представления о немцах и Германии, существовавшие в России. Свидетельств об этом мало, и тем более они ценны. Представления о немцах в Киевской Руси, образ немца, складывающийся в процессе развития отношений между Новгородом и Псковом, с одной стороны, Ганзейскими германскими городами — с другой; трудное сближение России и Германии в XI — XVII вв. — предмет этой книги.

В серии В выдвигается также небольшой, но очень ценный том "Немцы и Германия в русской лирической поэзии начала XX века" (*Deutsche und Deutschland in der russischen Lyrik des frühen 20. Jahrhunderts*. München, 1988). В него включены короткие вводные статьи и публикации на языке оригинала и в переводе на немецкий язык стихотворений русских поэтов, посвященных Германии, — А.Ахматовой, Э.Багрицкого, А.Белого, В.Ходасевича, В.Набокова, Н.Эльшера, А.Блока, В.Брюсова, С.Черного, М.Цветаевой, Н.Гумилева, В.Маяковского, С.Третьякова, С.Кирсанова, О.Мандельштама, В.Пастернака и М.Володина.

Предлагаемая читателю статья Л.З.Копелева — предисловие ко всему изданию, опубликованное в т.1 серии А. Перевод авторизован и дополнен автором в 1991 г. (Примеч. ред.)



Л.З.Копелев

человеческий род ухудшается. "Анахронисты" подобны режиссерам классицистских театров, наряжавшим героев в бархатные камзолы и шелковые чулки. Проецируя в прошлое современные проблемы, "анахронисты" ("антиквары") изображают Спартака революционным пролетарием, а Томаса Мюнцера и Джордано Бруно единомышленниками авторов "Коммунистического манифеста".

Шовинисты во всех странах используют и те и другие формы искажения истории, отыскивают в прошлом угодных им предков, предшественников, изображают их сверхчеловеками, а их противников злодеями. Так и сегодня мифологизируют Юлия Цезаря, Арминия Херуска, Карла Великого, Александра Невского, Жанну д'Арк, Петра I, Фридриха Прусского и многих других.

Всем видам субъективистского толкования истории противостоят критические исследования, независимые от идеологических предрассудков, исследования реальных событий. Критический историк обобщает свои наблюдения, изучая конкретные факты, не обходя противоречий, и уже только обобщения индуктивных исследований служат основой для дедуктивного анализа.

Мы знаем, что люди как духовные и социальные существа во многих отношениях изменяются от эпохи к эпохе и даже от поколения к поколению. Меняются их представления о большом мире и их ближайшем окружении, меняются их отношения друг с другом и общества, к которым они принадлежат (народы, классы, конфессии и т.п.); меняются

Ницше в своем юношеском сочинении "О пользе и вреде истории для жизни" различает в толковании истории "монументалистскую" и "антикварную" позиции (обе он отвергает), а также критическую позицию, которую считает правильной⁴.

Сегодня в популярных исторических работах и беллетристике различаем аналогичные отступления от исторической правды: анахронистические ("антикварные") и мифологизирующие ("монументальные"). Анахронистическое восприятие истории исходит из убеждения, что "общественный" человек в общем неизменен, что за много веков почти не меняется сущность отношений между людьми, и в частности отношений к иностранцам и иноплеменникам. Романтические историки, напротив, укрывают, возвеличивают прошлое, мифологизируют его и считают, что

их обычаи, потребности и поведение, существенные и несущественные особенности их жизни и их сознания; приходят и уходят идеи и идеалы.

Гёте в предисловии к "Поэзии и правде" утверждает: "Человек, родись он на десять лет раньше или позже, будет совершенно иным".

Конрад Лоренц сравнивает: "Самая нетребовательная домашняя работница тотчас же возмущенно взбунтовалась бы, если бы ей предложили комнату с такими отоплением и освещением, с такими постелью и умывальником, которые тайному советнику фон Гете или даже самой герцогине Анне Амалии Веймарской представлялись совершенно достаточными"⁵.

Для оценки событий и проблем каждой эпохи и каждого общества необходимы особые критерии, особые мерилы.

Но как ни велика разница между средневековым крепостным крестьянином и современным фермером, между республиканцами XVIII в. и республиканцами XX в., это не должно мешать исследованию общих коллективных представлений людей различных поколений и различных наций, представлений либо унаследованных, либо вновь воскресших, устойчивых или изменчивых. Духовные, социальные и культурные особенности минувших эпох неповторимы, но они влияют на последующие эпохи.

Анитра Карстен во введении к сборнику "Предрассудок" определяет образ чужого (Fremdenbild) как "предвзятое суждение о группах людей... основанное на чувствах, позитивных или негативных, и не обязательно соответствующее действительности..."⁶.

В этом сборнике помещена статья Содхи, Бергуса и Хольцкампа, которые стремятся выявить основанные на грубых, с трудом поддающихся коррекции обобщениях, аффектированные представления народов друг о друге (sic!), т.е. "предрассудки" и "стереотипы", и тем самым содействовать улучшению взаимопонимания между народами"⁷. Но в конце статьи авторы приходят к следующему выводу: "...нельзя утверждать, что суждения о народах ложны, если они являются общепринятыми. Можно лишь констатировать следующее: мы не знаем, существует ли *какая-либо* психическая однородность в людях, принадлежащих к одному и тому же народу. Поэтому мы не в состоянии заключить, могут ли быть верными суждения, признающие существование такой однородности, или не могут. Следовательно, неразумно — как это часто происходит — считать национальные предрассудки просто "недопустимыми обобщениями", ибо невозможно собрать материалы о том, в каких случаях и в какой степени обобщения "допустимы", т.е. соответствуют предмету суждений"⁸.

Этот вывод логичен, однако мне он представляется неубедительным. В естественных науках обобщения, не основанные на фактах, объективных данных или математических расчетах, "недопустимы" всегда. Но "недопустимы" и такие обобщающие суждения о народах и нациях, которые унаследованы или возникли в экстремальных исторических ситуациях, "недопустимо", когда о древних событиях толкуют с узко-

современной точки зрения. Такие суждения столь же субъективны, сколь и случайны; они изменяются в зависимости от того, кто и что наблюдает и с какой целью, изменяются с течением времени или вследствие сознательно искажаемой информации. Но тем не менее они продолжают существовать. Даже самые убедительные опровержения таких "недопустимых" суждений чаще всего оказываются бесполезными; никакие предписания, никакие проповеди и лекции не могут уничтожить национальные предрассудки, у них всегда находятся не только фантастические, но и правдивые конкретные обоснования.

Иррациональная и труднопреодолимая логика превращения образов чужого в образ врага связана с первобытным "пралогическим мышлением", описанным Леви-Брюлем и другими антропологами⁹. Бодуэн де Куртене писал об этом, объясняя природу антисемитизма. Его наблюдения можно свести к такому простому примеру. Совершается кража. Если укравшего зовут Иван, говорят: "Украл вор, плохой человек". Но если его зовут Абрам, Жан, Джон, Джованни или Ганс, говорят: "Украл еврей, украл француз, украл англичанин, итальянец, немец".

Образы чужого как представления о другом народе, укоренившиеся в сознании, подсознании и ставшие предубеждением, последовательно трансформируются и перерастают в образы врага, в предрассудки, от которых человечество страдает с самого начала своего существования. И все еще не может исцелиться. Но не должны приходить в уныние те, кто борется против этого наследственного недуга, вооружась историческими знаниями, руководствуясь совестью и опытом. Уже библейские пророки мечтали об идеальном будущем всех народов. Владимир Соловьев ссылаясь на них в полемике с националистами. Идеал "философии истории, изначально имевший некоторые черты всемирного значения, перенесенный вперед вдохновением пророков, решительно освободился от всего узко национального: уже Исайя возвещает Мессию как знамя, имеющее собрать вокруг себя все народы, а автор книги Даниила вполне стоит на точке зрения всеобщей истории"¹⁰.

Новый Завет возвещает объединение народов всей земли в духе любви и братства. Соловьев убежден, что это высокое абсолютное требование христианства, выше каждого человека и каждого народа, и христианство "ни в какой отдельной национальности приурочить невозможно"¹¹.

Исследуя представления народов друг о друге, необходимо четко различать понятия "государство" и "нация". В общественном мнении и исторической науке эти понятия часто отождествляются или едва различаются. История наций понимается и толкуется как история государств. Поэтому преступления государств или партий, действующих от имени народов, толкуются как "национальная вина", как проявление "дурного национального характера"¹².

Русская нация, русская национальная культура в течение столетий развивалась то в скрытом сопротивлении, то в открытом трагически-отчаянном противоборстве с политическими и административными

властями многонационального государства. Это государство всегда было чуждым русскому народу и часто оказывалось антинародным, антинациональным. Так было в царской империи, так же — и еще в большей степени — в империи большевистской.

Польша на протяжении 150 лет была разорвана на три части и порабощена тремя враждующими государствами, но польская нация и польская национальная культура развивались несмотря на все разделы; более того, духовное сопротивление разделам способствовало ее плодотворному развитию.

Сходные закономерности действуют в истории германской нации и германской культуры, хотя внешние обстоятельства их развития были иными: Священная Римская империя германской нации, которую некоторые историки называют "Германской империей", не была, как справедливо заметил еще Вольтер, "ни Священной, ни Римской, ни Германской". Правда, большинство императоров все же владели немецким языком, но Фридрих II Гогенштауфен охотнее говорил и писал по-итальянски и едва знал немецкий, а Карл V даже испытывал к нему отвращение.

"Deutschland? Aber wo liegt es? Ich weiss das Land nicht zu finden. Wo das Gelehrte beginnt, hört das Politische auf", — писал Гёте в "Ксениях" в 1797 г.*

Непримиримые противоречия между Германией политической и Германией культурной видел Владимир Соловьев. "Проявивши великую силу своего национального духа в реформации, Германия затем в новейшее время (с половины XVIII и до половины XIX века) приобрела в области высшей культуры — умственной и эстетической — то первенство, которое принадлежало Италии в конце средних веков и начале новых веков. Всемирный характер и значения Реформации, поэзии Гёте, философии Канта и Гегеля не требуют доказательств и пояснений. Заметим только, что для Германии, как и для Италии, пора высшего духовного расцвета национальных сил совпадала с временем политического бессилия и раздроблений"¹³.

В поисках правильного определения этого непримиримого противоречия Фридрих Майнеке в начале нашего столетия сформулировал понятия "Staatsnation" (государственная нация) и "Kulturnation" (культурная нация)¹⁴.

Отрицательные суждения о других народах известны с древности. В словаре Цедлера (1731—1754) отдельная статья посвящена "национальной ненависти" (Nationalhass), которая издавна была свойственна нациям: "Ефрем ненавидит Манассию, и Манассия ненавидит Ефрема, Халдеи преследовали арабов, а арабы — халдеев. Израильтяне питали злобу к филистимлянам и в свою очередь были преследуемы ими"¹⁵.

Понятие "нация" здесь неправомерно, речь идет о племенной враж-

* "Германия? Но где она? Я не могу найти эту страну. Там, где начинается ученость, кончается политика" (нем.).

де; национальное сознание начинало складываться только в эпоху позднего средневековья, но все же ясно, что имеется в виду: уже в самых ранних человеческих общностях образ чужого превращался в образ врага.

В XVI и XVII вв. издавались особые словари метких выражений, предназначенные для проповедников, литераторов, актеров. В них есть и особые наставления, какие прилагательные следует употреблять для характеристики различных народов. Согласно "Epithetarum Thesaurus" Иоганна Равизиуса Текстора (книга вышла в 1595 г.; автор ее умер в 1524 г.), европейским нациям свойственны следующие качества:

Галлы: мужественные, грозные, воинственные, враждебные римлянам, алчущие оружие, мятежные, суровые, глупые, сильные, робкие, стремительные, живые, свирепые, жестокие, дикие, страстные.
 Германцы: непобедимые, жестокие, могущественные, воинственные, грозные, голубоглазые.
 Испанцы: продажные, свирепые.
 Италы: высокомерные, незаурядные¹⁶.

Полвека спустя в подражание книге Текстора на английском языке был издан "The English Parnassus" Иошуа Пуля. Автор еще подробнее характеризует отдельные народы:

Англичане: крепкие, смелые, доблестные, стойкие, дерзновенные, отчаянные, предприимчивые, воинственные, обезьяничающие, подражающие другим.
 Французы: воинственные, лобезные, великодушные, остроумные, находчивые, деятельные, трудолюбивые, похотливые, непостоянные, высокомерные, учтивые, галантные, смелые, любят говорить комплименты.
 Немцы: свирепые, воинственные, смелые, отважные, предприимчивые, доблестные, находчивые, прилежные, непокорные, любящие выпить, пьяницы.
 Итальянцы: щеголеватые, изящные, влюбчивые, надменные, вежливые, любят говорить комплименты, учтивые, завистливые, подозрительные, гордые, высокомерные¹⁷.

В первом десятилетии XVIII в. вышло анонимное "Краткое описание населяющих Европу народов и их свойств"¹⁸. Автор был явно верно-подданным Габсбургов — лучшие оценки он выставил немцам и испанцам, зато о русских, поляках, турках отзывается враждебно и презрительно.

В уже упоминавшемся "Universal-Lexicon" Иоганна Генриха Цедлера тоже есть большая статья о "природных свойствах народов". Автор ее был патриотом и даже националистом. Для немцев у него в запасе только похвалы и наивысшие оценки: "В поэзии они достигли таких высот, что могут оспаривать первенство у французов и итальянцев... Немцы в большинстве своем, если они не губят свою нравственность на чужбине, — честные и справедливые люди".

Автор ссылается на факты, достоверные свидетельства и собственные наблюдения, однако главное для него — общепринятые оценки. Он старается быть объективным, приводит и такие мнения, которые явно расходятся с его собственными, однако все "чужие" оказываются более или менее отягощенными пороками. Он хвалит англичан за "глубо-

комыслие и способность к философии и другим наукам, которые требуют размышления", однако порицает их "склонность к жестокости": даже своего короля они предали "в руки палача". Французы заслуживают похвалы за одаренность в занятиях "сложными науками" и врожденный талант к сценическому искусству, "такому, как опера, комедия, аллегория, сатира и т.п.". Но тут же утверждает: "Суть их характера — это страсть к наслаждению, поэтому они легкомысленны, любят вольную жизнь, в одежде небрежны".

Цедлер считал все эти суждения, вернее, предрассудки научно обоснованными, объективными. За весьма неприятным отзывом об итальянцах следует "естественнонаучное" обоснование различий между нациями: "Они объясняются причинами как естественного, так и нравственного порядка. Естественная причина — это воздух; от него — состав и движение крови, а от этого зависят расположение души и ее влияние... чересчур холодный и чересчур теплый воздух вреден для ума... и предопределяет медлительность и глупость"¹⁹.

Подобные представления типичны и для поздних периодов западноевропейского Просвещения. В "Энциклопедии" Дидро и Д'Аламбера есть короткая статья "Нации". "Всякая нация имеет свой особый характер. Существует ряд поговорок, например: легкомыслен, как француз; ревнив, как итальянец; важен, как испанец; суров, как англичанин; горд, как шотландец; пьян, как немец; ленив, как ирландец; жуликоват, как грек..."²⁰.

Такие банальные схемы не требовали никаких особых доказательств, считались как бы само собой разумеющимися. Впрочем, в некоторых случаях в качестве подтверждения и объективного "научного" обоснования приводились цитаты из древних книг.

Понятия "природные свойства народов", "национальный характер", "душа нации" или "национальный гений" возникают вместе с нациями, часто еще до образования национальных государств и независимо от государственно-политических судеб народов. Эти понятия иногда обосновываются и иллюстрируются примерами и достоверными свидетельствами. История некоторых обобщенных характеристик уходит в глубь веков. Однако сегодня многие историки и социологи подвергают сомнениям эти давние мифы²¹.

Что, собственно, определяет национальный характер?

Иоганн Георг Хаманн писал о своеобразии национального "образа мышления": "Каждый народ проявляет себя в речи, ее формах, законах и обычаях, равно как и в своем внешнем облике и в характере общественных действий"²².

Кант считал, что только французы и англичане, — "оба самых цивилизованных народа на земле... — это два единственных народа, относительно которых можно признать, что они имеют определенный характер..."²³.

Для Лихтенберга "отличительным признаком характера нации"²⁴ является прежде всего язык. Вильгельм фон Гумбольдт даже написал

особую статью "О национальном характере языков", в которой утверждает: "Нация и язык — это нечто единое, именно в языке слились его изначальный характер и все то, что было воспринято"²⁵. Для Шопенгауэра именно в языке воплощается "национальный облик"²⁶.

Итак, великие мыслители, рассуждая о проблемах национального характера, в большинстве случаев обращались прежде всего к языку, его стилю. Ницше говорил о "темпе стиля, основа которого заключена в характере расы"²⁷.

В начале столетия Карл Фосслер утверждал, что каждая нация — это индивидуум, обладающий "своим индивидуальным темпераментом, своей специфической силой, своими особенными возможностями". И для него язык — важнейшее, главное мерило своеобразия нации, ее "гения"; он сравнивает "нацию или национальный язык с реальным отдельным человеком, с художником"²⁸.

Вольфганг Г.Мюллер в работе "Топика понятия стиля"²⁹ исследует музыкальные, пластические и языковые признаки национального стиля, понимаемого как национальный характер.

В "Социологическом словаре" (1969) Жан Коти в рубрике "Национальный характер" пишет: «Мнение, что расы и народы имеют свой особый характер, не ново. Клички, которыми первобытные люди наделяли соседей, характеристики, которые давали народам историки всех времен, доказывают, что эта идея является общепринятой. Только в последние годы некоторые ученые начали высказывать сомнения в ее верности. Скептическое отношение к понятию "национальный характер" подтверждается возникновением новой научной отрасли, ибо, как справедливо замечает Подах, "наука начинается там, где само собой разумеющееся становится проблемой"»³⁰.

В заключение Ж.Коти выражает надежду, что «серьезное и разностороннее исследование позволит ответить на вопрос, является ли то, что обычно считается "национальным характером", не только некой неопределенной духовной "атмосферой", но и суммой типичных именно для этой нации свойств»³¹.

В т.16 "Энциклопедического словаря" Мейера, вышедшем в 1976 г., т.е. через семь лет после появления обстоятельной статьи Ж.Коти, находим короткую заметку: "*Национальный характер* — сумма ценностных представлений, определяющих основные политические и социальные ориентации и поведение людей одной нации. Национальный характер, постоянно сохраняющийся в рамках нации и передающийся новым поколениям в процессе воспитания, проявляется как стереотип общественного сознания, принимающий форму предрассудка".

Можно утверждать, что каждая нация в своей исторической судьбе и своем культурном творчестве единственна и неповторима. В этом смысле можно говорить о нации как о "коллективной личности". Но я убежден, что понятие "национальный характер" применимо лишь в тех случаях, когда речь идет о культуре и цивилизации, о философии, мифологии, искусстве и литературе. Но когда это понятие применяют, характеризуя душевный склад отдельного человека или целого народа,

оно неизбежно удаляется от реальности и порождает лишь расплывчатые, субъективные суждения.

Нет в мире таких националистов, которые не утверждали бы, что именно их народу свойственны свободолюбие, душевность, доброта, отвага, остроумие и другие добродетели, которые они считают главными признаками своего "национального характера". И наоборот, нет таких националистов, которые не приписывали бы иноплеменным противникам таких свойств, как жестокость, коварство, мстительность и т.п.

В наше время печальные закономерности проявляются все чаще. Унаследованные из древности инстинкты недоверия к чужим — к иностранцам, инородцам, иноверцам — рождают слепую ненависть, создают уродливые личности "исконных врагов". Так в Польше и странах Прибалтики возникали представления о свирепых русских, а среди французов, англичан, поляков — о тупых солдафонах-немцах, так немцы чуждались "злых французов" и "коварных бриттов".

Образ врага вырастал не только из коллективного исторического, но часто и из личного опыта. Жестокая политика государств, злодеяния военщины, т.е. действия небольшой части одного народа, вменяются в вину всей нации. Новалис в "Паралипомена" заметил: "Когда судят о нации, то чаще всего судят лишь о той части, которая бросается в глаза".

Фантастически искаженные представления о другом народе, возникшие из унаследованных предрассудков, из горького личного опыта, из "достоверных" рассказов очевидцев, становились образами врага. Такое "образотворчество" было всегда вредно, но сейчас оно опасней, чем когда-либо в прошлые, даже самые тревожные эпохи. Сегодня оно угрожает существованию целых наций и всего человечества.

Жан Коти заканчивает свою статью так: «Сегодня нельзя еще предвидеть, к каким выводам относительно понятия "национальный характер" придет наука в будущем. Можно, однако, с уверенностью утверждать, что определяющиеся эмоциями стереотипные суждения о характере наций утратят свою силу, и тогда будет наконец устранена одна из причин, мешающих мирному сосуществованию народов»³².

На такое будущее надеюсь и я; сегодня именно эта надежда определяет смысл и цель моей жизни.

¹ Lorenz K. Die Rückseite des Spiegels: Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München; Zürich, 1975. S. 27, 295 f.;

Mitscherlich A. Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft: Ideen zur Sozialpsychologie. München, 1980. S. 17-20, 49-52, 151-160, 227.

² Eibl-Eibesfeldt I. Liebe und Hass: Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen. München; Zürich, 1982. S. 252 f.

³ Friedrich H. Kulturkatastrophe: Nachruf auf das Abendland. Hamburg, 1979. S. 16 f.

⁴ Nietzsche F. Werke: In 6 Bd. München; Wien, 1980. Bd. 1. S. 209-285.

⁵ Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München, 1980. S. 44.

⁶ Karsten A. Einleitung // Vorurteil: Ergebnisse psychologischer und sozialpsychologischer Forschung. Darmstadt, 1978. S. 5.

⁷ Sodhi K.S., Bergius R., Holzkamp K. Urteile über Völker: Versuch einer Problemanalyse // Vorurteil. S. 157 — 184.

- ⁸ Ibid. S. 177.
- ⁹ *Левин-Брюль Л.* Первобытное мышление. Л., 1930.
- ¹⁰ *Соловьев В.* Оправдание добра: Нравственная философия // Собр. соч. СПб., В. Т. 8. С. 314-315.
- ¹¹ Там же. С. 467.
- ¹² *Kopelew L.* Staatsmacht und Nation // Kopelew L. Im Willen zur Wahrheit: Analysen und Einsprüche. Frankfurt a.M., 1984. S. 94-204.
- ¹³ *Соловьев В.* Указ. соч. С. 327.
- ¹⁴ *Meinecke F.* Weltbürgertum und Nationalstaat. München; B., 1919.
- ¹⁵ *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste.* Leipzig; Halle, Bd. 23. 1740. Sp. 903.
- ¹⁶ Цит. по: *Chester noyes Greenough: Collected Studies.* Cambridge, 1940. S. 234.
- ¹⁷ Цит. по: Ibid. S. 234 f. См. также: *Stanzel F.K.* Der literarische Aspekt unserer Vorstellungen vom Charakter fremder Völker // *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften.* Philos.-Hist. Kl. 1974. Bd. 111. S. 63-82.
- ¹⁸ Выполненная на дереве картина: "Kurze Beschreibung der in Europa befindlichen Völker und ihren Eigenschaften". Перепечатано: *Eder A.* Lieben den Adel und erkennen für ihren Herrn einen Erwählten. О стереотипе поляков см. таблицу, составленную в Австрии в начале XVIII в.: *Studia Historica Slavogermanica* 9 (1980). Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Instytut historii. S. 23-53.
- ¹⁹ *Grosses vollständiges Universal-Lexicon.* Bd. 23. Sp. 1248 ff.
- ²⁰ *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.* Neuchatel, 1765. T. 11. P. 36.
- ²¹ *Fyfe H.* The illusion of National Character. L., 1946; *Klineberg O.* Der Charakter der Nationen // *Vorurteil.* S. 286-299.
- ²² *Hamann J.G.* Sämtliche Werke. Wien, 1950. Bd 2. S. 122.
- ²³ *Кант И.* Соч. М., 1966. Т. 6. С. 563.
- ²⁴ *Lichtenberg G.C.* Schriften und Briefe. München, 1968. Bd. 1. S. 351.
- ²⁵ *Humboldt W. von Werke.* B., 1905. Bd. 4. S. 423 f.
- ²⁶ *Schopenhauer A.* Über Schriftstellerei und Stil // *Schopenhauer A.* Sämtliche Werke: In 5 Bd. Leipzig, S.a. Bd. 5. S. 562.
- ²⁷ *Nietzsche F.* Op. cit. Bd. 4. S. 593.
- ²⁸ *Vossler K.* Die Nationalsprachen als Stil // *Jahrbuch für Philologie.* München, 1925. Bd. 1. S. 4.
- ²⁹ *Müller W.G.* Der Topos "Le style est la nation" // *Müller W.G.* Topik des Stilbegriffs: Zur Geschichte des Stilverständnisses von der Antike bis zur Gegenwart. Darmstadt, 1981. S. 118-123.
- ³⁰ *Koty J.* Nationalcharakter // *Wörterbuch der Soziologie.* Stuttgart, 1969. S. 731.
- ³¹ Ibid. S. 735.
- ³² Ibid.

Авториз. перевод с нем. яз. С.В.Оболенской

АРАБ ГЛАЗАМИ ФРАНКА
(Конфессиональный аспект
восприятия мусульманской культуры)

Нелегко обрисовать всю ту ситуацию в представлениях западных христиан об исламе, религиозных обрядах и традициях мусульман, которая возникла в эпоху крестовых походов, когда контакты между Западом и Востоком участились. До сих пор сохраняют свое значение сказанные некогда Х.Прутцем слова: "В общем образ Мухаммеда и его учения, который создали христиане Запада, чем дальше, тем больше становился неясным благодаря грубым вымыслам и наконец полностью был искажен бредовыми представлениями и злой клеветой..."¹.

Фантастические сведения передавались в рассказах путешественников, хронистов, отцов церкви. Их сообщения давали большой простор воображению средневековых людей, порождали много предрассудков. Все эти рассказы совершенно не соответствуют действительности и, являясь плодом безудержной фантазии средневековых писателей, не отражают реалий. Но попытаемся взглянуть на эти фантастические рассказы и легенды с другой стороны: в результате контактов христианского Запада и мусульманского Востока в эпоху крестовых походов сформировался искаженный, фантастический образ ислама, отразивший свойственные западной культуре представления о мусульманах, об иной культуре. В этих небылицах сложился тот образ "иного" мира, который соответствовал тому уровню европейского сознания, той степени европейской рефлексии. При таком взгляде на вещи сами легенды и небылицы оказываются не просто неправдоподобными историями, не представляющими никакого интереса для историка, но символом встречи двух культур, фактом культурного непонимания.

Образ другой культуры запечатлен наиболее четко на конфессиональном уровне. Нет более причудливых и далеких от реальности представлений, чем религиозные, и в то же время именно они наиболее ярко отражают те изменения, которые происходят в одной культуре при встрече ее с другой культурой.

В хрониках крестовых походов содержатся фантастические описания религиозных обрядов, традиций и обычаев мусульман. Как же возникли искаженные представления? Как создавался образ ислама в хрониках крестовых походов? Необходимо выявить эту "герменевтику другого"², отразившуюся в образе мышления хронистов, в характере критериев инаковости, которые они используют при описании мусульман, наконец, в тех языковых средствах, которыми они пользуются для того, чтобы обозначить то иное, что они видят в мусульманской культуре.

На воззрения хронистов большое влияние оказал предшествующий ментальный опыт. Еще в раннесредневековой литературной традиции

Раннехристианские писатели — например, Св.Амвросий — противопоставляли “infideles” крещеным людям — “fideles”⁶.

“Infidelis”, скорее всего, перевод греческого термина “αλλοθς”, который проник в христианскую литературу вместе с первыми переводами Библии и действительно имел значение “неверующий”, “не являющийся христианином” — в оппозиции термину “fidelis”. Но этот же термин мог иметь и более конкретное значение: “нехристианин” — значит, “язычник”, “gentilis”, “paganus”. Термин мог употребляться и с моральным оттенком: “infidelis” — значит, “грешник”, “peccator”, “malus”⁷.

Итак, термин “infideles” в целом семантически нейтрален. Возможно, сам факт предпочтения этого термина другим указывает на то, что Гильом Тирский рассматривал ислам не как язычество или ересь, но прежде всего как другую религию, как это предположил Р.Швингес⁸. Наиболее часто встречающаяся в хронике оппозиция “infideles” — “fideles”⁹ свидетельствует о том, что сам автор вкладывал в это слово, может быть, именно такой смысл. С другой стороны, употребление термина “infideles” в сочетании с терминами “Saraceni”, “Turci” и пр.¹⁰ указывает и на более общее этноконфессиональное содержание термина.

Другой хронист XII в., описавший в своей хронике события Первого крестового похода, — Фульхерий Шартрский для обозначения мусульман употребляет чаще всего термин “pagani”. Хотя у него встречаются и распространенные в словаре хронистов крестовых походов термины “infideles”, “inimici Dei”, “inimici Christi”, а также “gens negaria”. Термин “pagani” все же превалирует. Он имеет особый семантический оттенок.

Вначале термин “pagani” обозначал жителей военного округа — пага, затем сельских жителей и, наконец, крестьян с их языческими верованиями¹¹. У Исидора Севильского “pagani” — также обитатели пагов, которые в полях и рощах устанавливают своих идолов¹². Итак, “pagani” для раннехристианских писателей — сельские жители, поклоняющиеся идолам¹³. Судя по другим источникам, термин “pagani” также чаще всего использовался для обозначения язычников¹⁴.

Какой специальный смысл приобретает этот термин в хронике Фульхерия Шартрского? Судя по всему, в наименовании мусульман “pagani” отражены все те же церковные традиции. “Pagani” хрониста также поклоняются идолам и имеют много богов¹⁵. По-видимому, Фульхерий Шартрский считает мусульман язычниками.

Термин “paganus” чаще всего употребляется и в других хрониках крестовых походов. Так, в сочинениях Петра Тудебода — писателя XII в., автора хроники о Первом крестовом походе, мусульмане называются “gens paganorum”, “inimici pagani”, причем эти выражения также употребляются в сочетании с терминами этнического содержания (“Turci, et Arabes, et Saraceni et alii pagani”, “Saraceni et alii pagani”), что указывает на их более общий смысл¹⁶.

У Петра Тудебода впервые появляется и другой термин — “gentiles”.

в отношении ислама сформировались определенные стереотипы, проникшие и в сочинения историков крестовых походов³. Мы попытаемся в ряду сочинений об исламе рассмотреть хроники как более ранних авторов, так и современных историкам крестовых походов. Мы рассмотрим наши источники как элемент в серии текстов и выясним, в какой степени они соотносятся с предшествующей традицией. В таком случае нам представится возможность изучить серийные представления об исламе, отраженные в хрониках.

Представление, мысль находят свое отражение в языке, терминологии, понятиях. Представления хронистов об исламе запечатлены в соответствующих терминах и понятиях, служащих для обозначения иной культуры и конфессии. Попытаемся проанализировать эти термины и их связь с соответствующими социокультурными установками, исходя из того, что "язык уже является проанализированным представлением и рефлексией в ее первоначальном состоянии"⁴. С этой точки зрения простейший семантический анализ слов и терминов, обозначающих "чужих", есть один из способов реконструкции представлений о них.

В хрониках крестовых походов чужие — мусульмане — обозначаются прежде всего по конфессиональному признаку. Хронисты называют их по-разному: "infideles", "pagani", "gentiles". Очевидно, эти семантические оттенки были значимы для средневекового человека.

Хронист XII в. Гильом, архиепископ Тира, подробно описавший историю Иерусалимского королевства до событий Третьего крестового похода, часто употребляет эти термины. Он называет мусульман "infideles", "inimici Dei" ("враги Бога"), "inimici Christi/crucis" ("враги Христа/креста"), "gens incredula" ("неверующий народ"), а также "filii falsitatis", подразумеваемая в последнем случае ложность религиозного учения мусульман. Этим терминам соответствуют семантические противопоставления — "fideles", "populus Christianus", "populus Dei", обозначающие христиан.

Семантические оппозиции пронизывают весь текст хроники: все свое — свои конфессии и культура — оценивается положительно, все чужое наделяется отрицательным знаком. Семантическая оппозиция "свой — чужие" всегда эмоционально окрашена, поэтому термины конфессионального содержания чаще всего встречаются в окружении оценочных терминов: так, слова, обозначающие мусульман, употребляются в сочетании со словами "canes immundi", "gens impia" ("нечестивый народ"), "tyranni", а обозначения христиан — "Christi milites", "peregrini" — с термином "laudabilis populus" ("достолавный народ").

Наиболее часто для обозначения мусульман Гильом Тирский употребляет термин "infideles". Какой смысл вкладывал в это слово средневековый хронист? Разумеется, невозможно дать исчерпывающее толкование рассматриваемых терминов, так как для этого потребовалось бы изучить все синонимы и оппозиции, с которыми это слово встречается в текстах, но все же об их общем смысле можно судить. Самое общее значение термина "infidelis" — неверующий в Христа⁵.

Определение этого термина находим у Исидора Севильского: для него термин "gentiles" совпадает с греческим термином ".....", что означает — народы (не примкнувшие вообще ни к какой вере)¹⁷. В этом смысле он отличает их и от христиан, и от иудеев, объясняя, что "gentiles" — это люди, оставшиеся такими, какими они родились (ср. "genitum")¹⁸.

В каком контексте употребляется этот термин в хрониках крестовых походов? Чаще всего под "gentiles" действительно подразумеваются язычники, устраивающие в христианских храмах капища¹⁹. Именно так — "gentiles" — называют хронисты и мусульман, принимающих христианскую веру, а значит, рассматривают их как язычников, до крещения вообще не имевших никакой веры²⁰.

В известном сочинении писателя XII в. Гвиберта Ножанского — "Деяния Бога через франков" — мусульмане также часто называются "gentiles"²¹. В его хронике этот термин приобретает дополнительный смысл, близкий по значению "εθνικοι" у Исидора Севильского.

В целом "gentiles", очевидно, в средневековой историографии является наиболее общим названием "неверных", в то время как термин "pagani" имеет более конкретное содержание, обозначая не только самих язычников, но и их капища, святилища и идолов²². Все эти термины в текстах хроник противопоставляются обозначениям христиан — "Christi milites", "fideles", "populus Dei".

Упомянутые семантические оппозиции — это не только языковой прием изображения мусульман и их конфессии — они отражают и принципы мышления хронистов, присущие им критерии оценки иной культуры и иной конфессии. Мир эмоционально разделен на две части: на одной стороне — "inimice Christi", "infideles", на другой — "Christi milites", "fideles", "laudabilis populus". В исламе желают видеть язычество, а в мусульманах — язычников, врагов христианства. Это не случайно: "Решающая антитеза, в которой выражается развитие западного самосознания в эпоху средневековья — антитеза язычества и христианства"²³. Христианской религии придается универсальный характер, все, что не вписывается в систему христианского вероучения, выпадает из христианского универсума, признается неверным (falsitas), исповедующие же иную религию мусульмане изображаются язычниками. Подобный взгляд на ислам не только следствие хронистов²⁴, но и глубоко укоренившиеся в их сознании имманентные установки. Чувство религиозного превосходства, общие христианские установки заставляют хронистов видеть в мусульманах язычников.

Превратно толкуются и образ Мухаммеда и его учение. Чаще всего он называется обманщиком — "barathrus". Подчеркивается туземное происхождение Мухаммеда — "Mathomus vernaculus"²⁵. В текстах хроник постоянно встречаются и эмоционально окрашенные определения — "жалкий соблазнитель Магомет"²⁶, "Магомет маленький", "Магомет губительный"²⁷, "Магомет побежденный"²⁸. Очень часто Мухаммед называется в хрониках "primogenitus Sathanae" и "Antichristus"²⁹. Откуда взялась данная традиция?

Характеристика Мухаммеда как предтечи Антихриста издавна присуща христианской традиции. Уже Иоанн Дамаскин, объявивший ислам ересью, полагал, что пророк создал не новую религию, а новую секту, предвещавшую приход Антихриста³⁰. Никита Византийский в своем сочинении "Осуждение Мухаммеда" (середина IX в.) также отождествляет Мухаммеда с Сатаной³¹. Эти же стереотипы повторяются в сочинениях испанских отцов церкви Альвара и Евлогия Кордовского (X в.), изложивших в своих трудах учение ислама³². Оба — и Альвар и Евлогий — были одержимы идеей — ислам подготавливает окончательное появление Антихриста³³. Альвар в духе средневековой патристики трактует и известный отрывок из "Книги пророка Даниила" (VII, 17-24), — "видение о четырех зверях", однако четвертый отождествляется у него не с Римом, как обычно, а с Мухаммедом³⁴. Клунийский аббат Петр Достопочтенный, впервые систематически изложивший учение ислама, высказывал мысль о том, что Сатана воспользовался Мухаммедом как орудием в борьбе против христианства. Он писал о том, что Мухаммед своими проповедями предоставил Сатане почти треть человечества³⁵. В духе этих традиций и Гильом Тирский позже напишет, что "Магомет — первенец Сатаны, который провозгласил себя посланцем Бога, и по Востоку... распространилось его учение"³⁶. Ислам часто трактуется в апокалиптическом духе — приход Мухаммеда-Антихриста толкуется как конец света и неизбежная гибель ислама³⁷.

Итак, хронисты, называя Мухаммеда Антихристом и Сатаной, ориентировались на определенные культурные стереотипы. Мир в представлении хронистов по-прежнему разделен на две части: на одной стороне — силы добра, Христос, на другой — Сатана, Антихрист, силы зла, отождествляемые с исламом.

Личность Мухаммеда, история его возвышения, его проповедническая деятельность вызвали неослабевающий интерес хронистов. История жизни Мухаммеда изложена в ряде хроник крестовых походов: у Гвиберта Ножанского и Гильома Тирского. Рассказы хронистов о жизни и деяниях Мухаммеда, о его личности также написаны под влиянием предшествующей традиции. Чаще всего в сочинениях отцов церкви рассказывается о христианском монахе Бахире, злом гении Мухаммеда, который, будучи в конфликте с католической церковью, вдохновил пророка создать новое, противное христианству учение³⁸. У Варфоломея Эдесского впервые появляется известная в средневековом мире легенда о Бахире, средневековом монахе, обратившем "Мамеда" в ересь. В его сочинении рассказывается о том, как некий христианский монах узнал в Магомете, путешествовавшем со своим дядей Абу-Талибом, будущего пророка и ввел его в ересь, внушая ему, что тот получил завет о новом учении от архангела Гавриила³⁹. Популярным в средневековье был и трактат крещеного арагонского еврея Петра Альфонси, написанный в форме диалога — спора между иудеем Моисеем и христианином Петром. В этом трактате (1106) изложена биография самого Мухаммеда, рассказано о том, как он путешествовал, знакомился с различными верованиями, из которых потом многое заимствовал.

Петр Альфонси подчеркивает, что на создание новой религии Мухаммеда вдохновил отлученный от церкви еретик, именно поэтому его учение проникнуто идеями ересей и идолопоклонничества⁴⁰. Испанский теолог Евлогий также изложил краткую биографию Мухаммеда. В своем сочинении Евлогий рассказывает о том, как Мухаммед вознамерился создать новое учение и для этого знакомился с христианскими обычаями и запоминал их, чтобы выглядеть ученым среди своих собратьев. Он же выдумал, будто архангел Гавриил наделил его ролью проповедника. Будучи большим человеком и страдая эпилепсией, Мухаммед объяснял свои припадки видениями архангела⁴¹. Евлогий показывает, что именно обман и ложь помогли Мухаммеду добиться успеха.

В сочинениях церковных писателей подчеркивалось, что созданное Мухаммедом учение было полностью заимствовано из ересей ариан и несториан, у иудеев, отчасти у христиан⁴². Лейтмотив всех христианских биографий Мухаммеда таков: его учение было лишено оригинальности и к тому же внушено отреченным от церкви монахом, все его пророчества отнюдь не наитие, внушенное архангелом Гавриилом, а ложь и симуляция, сам Мухаммед — слабый и больной человек. Таковы основные стереотипы, сложившиеся в целом в средневековой литературе накануне крестовых походов.

В какой степени в хрониках крестовых походов этот образ ислама изменился, как непосредственные контакты повлияли на восприятие мусульманской культуры?

Наиболее подробно биография Мухаммеда изложена у Гвиберта Ножанского, который хотя и называет легенды о Мухаммеде "plebeia opinio" ("народное мнение"), но о жизни и деятельности пророка рассказывает вполне в духе предшествующей традиции. Гвиберт Ножанский сообщает об отшельнике из Александрии, сложные отношения которого с церковью обострились вследствие того, что он потерпел неудачу в своей деятельности и решил отомстить своим ученикам. Орудием мести он избрал Мухаммеда, который в то время учился у отшельника, а затем женился на богатой вдове Хадидже. По наущению отшельника Мухаммед стал распространять о себе славу великого пророка.

В этом рассказе мы встречаем знакомый уже нам мотив "легенды о Бахире", звучавшей в сочинении Варфоломея Эдесского, а также в известной средневековой миру "Хронографии" Феофана Исповедника⁴³. Гвиберт Ножанский живо и эмоционально рассказывает дальнейшую историю пророка. С некоторых пор Мухаммед, как пишет хронист, начал страдать эпилептическими припадками и приписал свой недуг профетическому дару. Легковерная вдова поверила ему, он приобрел большую популярность, на его проповеди стекалось большое количество народа. По существу писатель пересказывает уже известный в предшествующей традиции рассказ о проповеднической деятельности Мухаммеда и повторяет излюбленную средневековыми писателями тему — пророк страдал эпилептическими припадками, которые сам объяснял видениями архангела Гавриила⁴⁴. Особое внимание хронист

уделяет законотворческой деятельности пророка. И здесь, как он подчеркивает, Мухаммед также не преминул прибегнуть к обману. Он приучил корову брать у него пищу прямо из рук, к рогам коровы приделал книжицу и прятал корову в палатке, приучив ее выходить только по его зову. Во время одной из проповедей Мухаммед позвал корову, которая вышла из своего убежища с книжицей на рогах, и жадная толпа устремила взоры на книжицу. Мухаммед сообщил, что в ней записан открывшийся ему закон и что это законоустановление сошло с небес. Так было положено начало новому учению, которое постепенно распространилось по всей Аравии.

В целом рассказ Гвиберта Ножанского почти ничем не отличается от предшествующей христианской традиции. Однако в отличие от своих предшественников писатель отмечает, что мусульмане не почитают Мухаммеда как Бога и не приписывают мусульманам идолопоклонничества⁴⁵.

Уже известные сведения сообщает о Мухаммеде и Гильом Тирский. Характерна оценка пророка Гильомом Тирским: "Кто же был названный Мухаммед, откуда и как он пришел к этому безумию, чтобы вообразить себя пророком?" Гильом Тирский называет Мухаммеда "разрушителем" ("subversor"), который ввел народы Востока в суеверие и обманывал всех, представляясь посланником архангела Гавриила⁴⁶. И в хронике Гвиберта Ножанского, и в хронике Гильома Тирского в основном повторяются уже сложившиеся в патристике идеологические стереотипы.

Традиционные представления об исламе и Мухаммеде отличаются стабильностью и устойчивостью. Идеологические стереотипы довлеют и в сознании хронистов XII—XIII вв. Что же такое вообще ислам в представлении хронистов крестовых походов, какую оценку этому учению они давали? Какие характерные черты видят в этом вероучении хронисты? Как связаны представления хронистов о сущности и характерных чертах ислама с предшествующей традицией и стереотипами?

Посмотрим, как называют, обозначают ислам авторы хроник. Тот или иной способ называния, определения уже есть представление. Гильом Тирский называет ислам "пагубное учение" ("doctrina pestilens"), "безумие" ("insania"), "суеверие" ("superstitio"), "хула" ("blasphemia"), "восточное суеверие" ("Orientalium superstitio"), "извращенная догма" ("dogmatum perversorum"). Гвиберт Ножанский называет ислам "prophana dogmata", ("проффонная догма"), "falsitas" ("фальш"), "nefariae institutiones" ("нечестивые установления").

Разумеется, подобные оценки были связаны со стереотипами, сложившимися в церковной литературе в сочинениях Иоанна Дамаскина, Феофана Исповедника, Никиты Византийского и других отцов церкви, рассматривавших ислам как ересь и ложное учение⁴⁷. Как видим, хронисты ориентируются на стереотипы, создаваемые церковью.

Знания об исламе были в этот период в средневековой Европе очень ограниченными. Однако уже были известны два перевода Корана. Первый был осуществлен в 40-х годах XII в. по инициативе Петра

Достопочтенного, который привлек на помощь англичанина Роберта Кеттона и Германа из Далмации, 60 лет спустя такого же рода предприятие было осуществлено в Толедо, где мосараб Марк создал новый, более литературный перевод Корана⁴⁸. Эти переводы были неполными и долгое время являлись малодоступными для читателя. Знания об исламе и мусульманской культуре были достоянием духовной элиты, церкви. Она же создавала и господствующие трактовки нового вероучения. В какой степени хронисты крестовых походов отталкивались от церковных образцов интерпретации ислама?

При чтении хроник можно отметить весьма устойчивый стереотип: описывая вероучение мусульман, их обряды и традиции, хронисты постоянно говорят об идолопоклонничестве, якобы присущем мусульманам. Сарацины, по словам хронистов, чрезвычайно привержены идолопоклонничеству. Широко известен рассказ Петра Тудебода о том, как знаменитый рыцарь Танкред, ворвавшись в 1099 г. в храм Соломона, обнаружил там стоящую на возвышенном престоле серебряную статую Мухаммеда⁴⁹. Присутствие в храме идола, якобы покрытого золотом и драгоценными камнями (роскошь культа — неизменный признак ислама, отмечаемый христианскими авторами), вызывает ярость Танкреда, который произносит гневную тираду: "О стыд! Что означает это изваяние? Что означают эти драгоценные камни, золото, пурпур?.. Это не Христос, а это ничтожный Магомет, тот самый Антихрист!.. О досада! Магомет!.. ныне в храме Господнем... этот туземный негодяй... словно Бог восседает..."⁵⁰ Танкред приказывает снять статую с пьедестала и разрубить, а серебро, из которого сделана статуя, использовать в военных целях. Здесь же в храме Соломона Танкред, по словам Петра Тудебода, находит серебряные бани, которые, по мнению рыцаря, использовались для совершения установленных Мухаммедом религиозных обычаев. Хронист упоминает и о серебряных вазах и драгоценных камнях, золотых и серебряных вещах, украшавших стены и колонны храма. Пьер Тудебод не случайно, описывая пышный культ мусульман, столь подробно рассказывает об их сокровищах. Образ Востока в средневековом сознании ассоциировался с роскошью и богатством. Восток рисовался западному воображению как сказочно богатая страна, воплощение изысканности и роскоши, изобилия и великолепия⁵¹. В этом контексте понятно, почему хронист подчеркивает пышность мусульманского культа. Однако в христианской символике роскошь, материальное богатство наряду с прочими соблазнами есть неизменные атрибуты Сатаны-прельстителя. Именно в таком духе приведенный отрывок из хроники мог быть интерпретирован в средние века.

Фантастический рассказ Пьера Тудебода о серебряной статуе Мухаммеда вряд ли можно рассматривать как собственное заблуждение хрониста, так как подобные же сведения мы находим и в хронике Фульхерия Шартрского, где он подробно рассказывает о внешнем виде храма Господня и сообщает, что во времена мусульман храм был в большом почете у сарацин, которые там совершали моления "во имя идола Магомета"⁵². Сведения об идолопоклонничестве мусульман рас-

пространены и во многих эпических произведениях, посвященных крестовым походам, в частности в так называемых "жестах" крестовых походов⁵³. Так, Амбруаз, автор "Истории священной войны", рассказывает о том, что мусульмане брали с собой в поход знамя с изображением Мухаммеда⁵⁴. Автор "Антиохийской песни" утверждал, что сарапины — "народ, который не желает верить ни в Бога, ни в его установления", а желает лишь "поклоняться Магомету и создавать его изображения"⁵⁵.

По сведениям автора "Иерусалимской песни", мусульмане брали с собой в поход роскошную золотую статую Мухаммеда, восседающую на троне, установленном на спине слона⁵⁶. Поэты рассказывают, что мусульмане зажигали перед изображением Мухаммеда свечи и приносили идолу жертвы⁵⁷. Помимо Мухаммеда, которого поэты называют Mahons, Malquedant, Margot, мусульмане в их представлении поклоняются и многим другим языческим богам — Apollin, Terragant, Jupin⁵⁸. Мусульмане поклоняются этим богам, как и Мухаммеду, и создают их статуи и изображения⁵⁹. Как видим, идолопоклонничество — главная черта мусульманской культуры, которая бросается в глаза западноевропейским хронистам и поэтам. Где могли видеть хронисты серебряную статую Мухаммеда, если Коран строго запрещал любые рукотворные изображения пророка? Откуда поэты почерпнули сведения о существовании идолов и статуй пророка? Можно лишь отчасти согласиться с Д. Манро, полагавшим, что существовавший у некоторых бедуинских племен обычай поклоняться идолу золотого тельца мог быть экстраполирован хронистами на все мусульманское население⁶⁰. С чем же связана подобная деформация сведений о мусульманах?

Вспомним о том, что на латинском Востоке крестоносцы впервые встретились с неизвестными им ранее обычаями, традициями и обрядами. Знакомясь с чужой культурой, мы всегда познаем ее двумя путями: отмечаем либо то, что близко нашей культуре, либо то, что чрезвычайно далеко от нее, что поражает воображение в силу несходства. Христианских писателей на Востоке поразило отличие ислама от христианства, отличие этой религии со всеми ее обрядами и традициями. Чужое, непонятное, с точки зрения христиан было "плохим"⁶¹. Далекое от привычных норм вызывало отрицательную реакцию — христиане не стремились лучше узнать чужую культуру, ислам, а наделяли ее отрицательными чертами. Так, исходя из своего представления о недопустимых в культе черт — а их христианство связывало прежде всего с идолопоклонничеством и другими присущими язычеству явлениями, — христиане приписывали эти отрицательные черты превратно толкуемой религии. Здесь, как и в предыдущих примерах, образ ислама строится по принципу оппозиции, антитезы. Христианству противопоставляется язычество, христианскому культу и единобожию — идолопоклонничество и многобожие, Христу — Антихрист.

Такой образ ислама был связан, несомненно, с предшествующей христианской традицией. В латинской и греческой церковной литературе уже давно сформировались определенные стереотипы, которые затем проникли и в сочинения хронистов крестовых походов.

Как известно, еще Иоанн Дамаскин в своем сочинении "О ересях" отмечал в качестве основной черты ислама идолопоклонничество⁶². Никита Византийский сообщает о том, что в середине мусульманского храма восседает каменный идол, как предполагает автор, идол Афродиты⁶³. Эуфимий Зигабена также рассказывает о том, что сарацины поклонялись утренней звезде и Афродите, именуемой на языке арабов Хабар⁶⁴. Конечно, хронисты крестовых походов вряд ли были знакомы с сочинениями отцов церкви, однако патриотические тексты подготовили именно такое понимание чужой конфессии.

Один из распространенных сюжетов — рассказы о конфессиональном гнете над христианами на Востоке и о глумлении над христианскими святынями. В основе этого представления те же сочинения отцов церкви, в которых рассказывалось о притеснении христиан на Востоке и о насильственной исламизации. Подобные стереотипы были запечатлены в сочинении отца испанской церкви Евлогия из Кордовы, рассказавшем о жизни и мученичестве христиан, не желавших принять ислам во времена омейядского правителя Абд-ар-Рахмана⁶⁵. Испанский автор подчеркивал, что мусульмане насаждали свою религию с помощью насилия. Ученик Евлогия Альвар противопоставлял Христа, которого он рассматривал как воплощение мира и любви, Мухаммеду, символу войны и насилия⁶⁶. Наконец, в произведениях Петра Достопочтенного нашло отражение представление о том, что Мухаммед рациональному спору предпочитал насилие и войну⁶⁷. Петр Достопочтенный обращался к мусульманам с призывом принять христианство, но не насильственным путем, а путем убеждения⁶⁸, подчеркивая тем самым мирный характер христианской религии по сравнению с исламом.

В свете этих стереотипов и социокультурных установок и следует рассматривать рассказы хронистов крестовых походов об агрессии мусульман по отношению к христианам и христианскому культу. Гильом Тирский в своей хронике описывает, как в церковь с яростью и шумом врываются мусульмане, садились на алтари, опрокидывали потиры, топтали ногами божественные сосуды⁶⁹. Бодри Дейльский рисует подобные же картины: сарацины "захватывали земли христиан, истребляли их огнем и мечом, совершали над христианами обрезание" и проч.⁷⁰ Это ставшее стереотипом описание переходит из хроники в хронику. Роберт Монах, описывая состояние христианских церквей и положение христиан, также сгущает краски: мусульмане, по его словам, захватывали христианские земли, истребляли и брали в плен христиан, разрушали алтари христианских церквей, совершали насильственное обрезание христиан, насиловали христианских женщин и т.д.⁷¹ Несомненно, все эти описания совершенно не соответствуют действительности. Вряд ли крестоносцы на Востоке могли увидеть подобные картины⁷². Такие рассказы могли быть инспирированы прежними представлениями о ситуации на Востоке и общей христианской ориентацией. Христианские представления об исламе как религии насилия заставляют их рисовать сцены агрессии и угнетения единоверцев. Ислам

по смыслу противопоставляется христианству — религии любви и мира. Образ мусульманского мира по-прежнему строится по принципу оппозиции.

Другой сюжет, часто встречающийся в хрониках, выявляет еще один оттенок в восприятиях христианами мусульман.

Гильом Тирский сообщает о том, как "нечестивый народ" превращал христианские церкви в мечети, выдворял служителей христианского культа и тем самым осквернял святые места⁷³. Петр Тудебод сообщает, что мусульмане презрительно относились к Гробу Господню и другим христианским святыням; в частности, храм Гроба Господня был превращен в "махомарию", и в нем размещались стойла⁷⁴. Характерно, что хронисты называют мусульманские мечети "mahumeria", образуя это слово от имени Мухаммеда, подразумевая, что пророку в мечетях поклонялись как идолу⁷⁵. В этих рассказах постоянно противопоставляется священный характер культа в христианстве и профанный в исламе. Христианские церкви, куда вторгаются мусульмане, называются "lousa sancta" ("святое место")⁷⁶, "sanctuarium Dei" ("святилище Бога")⁷⁷, "sacra lousa" ("священное место")⁷⁸.

Хронисты сообщают, что мусульмане устраивали торги в своих храмах, размещали там стойла для скота⁷⁹, и всячески подчеркивают, что "fanum" ("святилище") мусульман — "profanum" ("лишено святости")⁸⁰. Таким образом, антитеза ислам — христианство связана в представлениях хронистов с противопоставлением профанного и священного.

Описывая ситуацию в Святой Земле, хронисты все время дают понять, что культ мусульман носит незаконный характер, в то время как христианский культ основывается на законе. Подчеркивается, что христианские святыни с давних пор и в соответствии с общепризнанными и обязательными правилами находятся в Иерусалиме и Святой Земле. Эракл в своем рассказе сообщает об огромных владениях христианской церкви, которые ныне находятся в руках мусульман⁸¹. Хронисты постоянно обращают внимание на то, что все храмы в Святой Земле являются собственностью христиан⁸². Законность сохранения христианских святынь противопоставляется незаконным действиям мусульман, которые захватывали церкви и водружали там своих идолов. Так, Бодри Дейльский описывает храм в Святой Земле, где сарадины поместили своих святых⁸³, подчеркивая незаконность их поведения — "contra jus et fas". Итак, оппозиция христианство-ислам приобретает дополнительный оттенок в смысле противопоставления законного и незаконного.

В общем в хрониках можно выделить два стереотипа — изображение агрессии против христиан и конфессионального гнета и разрушения христианских церквей, профанации и глумления над христианскими святынями.

Еще более отчетливо оппозиция христианство — религия любви и ислам — религия насилия вырисовывается в сценах, в которых описывается обращение мусульман в христианство и христиан в ислам. Ра-

зумеется, в хрониках изображаются добровольный переход мусульман в христианство и насильственное обращение христиан в ислам. Все эти описания исходят из общих имманентных установок христианской культуры — претензии на исключительность, присущей культурному сознанию христиан; отчетливо присутствует стремление подчинить оппонента системе христианских ценностей.

В целях возвеличивания христианской религии Раймунд Ажилский рассказывает о случаях добровольного крещения мусульман⁸⁴. Всемогущество христианского Бога и преимущества христианской веры должны были, по мнению хронистов, убедить мусульман перейти в христианство. Таких рассказов — реальных и фантастических — немало в хрониках крестовых походов. Так, в "Никейской истории" бывший князь завоеванной Антиохии принимает христианство под давлением рыцаря Боэмунда Тарентского и даже обещает сам крестить "язычников" ("gentiles")⁸⁵.

Наиболее часто в хрониках крестовых походов описывается история некоего мусульманина Пирра, который помог христианам взять Антиохию и перешел в христианство. Боэмунд Тарентский вел с Пирром длительные беседы о преимуществах христианства перед исламом и убедил его принять христианскую веру⁸⁶. Подчеркивается добровольный характер перехода мусульман на сторону христиан и их обращения в христианство.

Иначе описываются сцены насильственного обращения в ислам христианских пленников. В хрониках часто встречается рассказ о христианском рыцаре Рейно Порке, отказавшемся принять христианство и заслужившем мученическую смерть⁸⁷. Петр Тудебод подробно описывает эту сцену: рыцарь, которому в случае отказа от веры предлагают жизнь и дары, обращается на Запад с жестом отречения, а затем, повернувшись на Восток, возносит молитвы христианскому Богу. Эта сцена исполнена глубокого смысла — ведь в христианской символике Запад связан с Сатаной, а Восток — с Христом. Как ни парадоксально, но сцена отречения Рейно Порке почти буквально повторяет описание процедуры крещения в ранней литургической литературе⁸⁸. В другом рассказе Петра Тудебода мусульманский правитель Кербога предлагает пленным христианам обратиться в ислам и обещает богатые дары, но те предпочитают отречению смерть⁸⁹. В рассказе Готье Канцлера султан Эльгази подстрекает христианских пленников отречься от своей веры, но те проявляют героическую стойкость и отрекаются от "деяний Сатаны и его роскоши"⁹⁰.

В фантастических описаниях придуманных хронистами диалогов мусульман между собой чувство религиозного превосходства христиан находит свое эксплицитное отражение. Так, в разговорах мусульманского правителя Кербоги с его матерью постоянно подчеркиваются преимущества христианства и непобедимость христианского войска. Мать Кербоги уговаривает сына не вступать с христианами в бой, мотивируя это тем, что Бог христиан всемогущ⁹¹. Речь матери Кербоги содержит обычные для христианской литературы стереотипы, представления о

религиозном превосходстве христиан. В уста мусульманской женщины вкладываются слова, которые скорее мог бы произнести истинный христианин. Так же рассуждает и проигравший сражение Кербога. Обращаясь к Мухаммеду, Кербога говорит: "Те оказываются побежденными, кто Тебя почитают" и, не найдя этому объяснений, приходит к выводу, что Бог христиан сильнее⁹².

Эксцентризизм и чувство религиозного превосходства не дают христианским хронистам возможность адекватно оценить и понять мусульманскую культуру: мусульмане либо изображаются как антиподы христиан, либо им навязывается христианская модель ценностей. В этом проявляется одна из закономерностей построения образа "другого". Имманентные стереотипы и установки при изображении "другого" проецируются вовне. В воображаемых сценах мусульмане говорят и ведут себя так, как если бы они были христианами. Хронисты имеют перед глазами свою модель и, следуя ей, описывают мусульман.

Совершенно иной сюжет в хрониках представляют собой рассказы хронистов о мусульманских обычаях и традициях, об их повседневной жизни. Хронисты чаще всего рассказывают о мусульманских мечетях, которые они называют "mahumegia" и которые, судя по их описаниям, являлись у мусульман центром общественной жизни.

Христианские писатели описывают мусульманский обычай захоронения покойников невдалеке от "махомарии". Так, Гвиберт Ножанский рассказывает о том, что мусульмане выходят после битвы из города и, собрав трупы убитых, хоронят их у "махомарии"⁹³. Хронисты подчеркивают пышный обряд захоронения мусульман (как ранее подчеркивали пышный характер культа) и описывают чудовищные действия франкских рыцарей, которые разрывали могилы и вытаскивали золотые безанты, украшения, драгоценности мусульман⁹⁴. Они замечают, что у мусульман в большом почете был халиф Багдада, которому они поклонялись как Богу и который им отпускал грехи⁹⁵. Они отмечают существование национальной святыни в Мекке, куда приезжает благочестивый мусульманин "par son pechié"⁹⁶.

Они обращают внимание на то, что Мекка была центром паломничества верующих, и даже сравнивают мусульманские паломничества с христианскими, и замечают, что перед религиозным путешествием благочестивые мусульмане "освобождались" от грехов.

Христианские писатели приходят к выводу о том, что храм Соломона для мусульман был такой же святыней, как Гроб Господень для христиан⁹⁷.

Описание "чужих" обычаев и образа жизни свидетельствует о том, что для восприятия мусульман христианскими авторами было характерно не только "неприятие", проявившееся особенно ярко во время первых контактов с исламом, но и "приятие"⁹⁸. Оба ракурса видения, скорее всего, существовали одновременно — "чужая" культура и сравнивалась со своей, и противопоставлялась ей. Иной мир был и далеким и близким одновременно. Эта особенность видения хронистов еще раз

свидетельствует о сложности и противоречивости средневекового сознания.

Примечательно, что христианские писатели проявляют определенную толерантность по отношению к обычаям и нравам мусульман, но чаще всего нетерпимы в религиозной сфере. И все же "приятие" мусульман достигает того предела, когда хронисты более спокойно и нейтрально описывают и религиозную жизнь мусульман. Они с удивлением отмечают, что и христианские святыни — фонтан в Вавилоне, где Богородица омыла пеленки сына во время бегства в Египет, — также предмет почитания у сарацин⁹⁹. Авторы "chansons de geste" с любопытством пишут о том, что в религиозных обрядах мусульмане очень поощряют обильные омовения, которые, по их мнению, способствуют "очищению от грехов"¹⁰⁰. Христианские писатели замечают, что мусульманам запрещено есть свинину. В традиции средневековых легенд автор "Иерусалимской песни" рассказывает, что этот запрет был связан с тем, что будто пьяного Мухаммеда растерзали свиньи¹⁰¹. В этих сообщениях очень много средневековых предрассудков в отношении ислама, но сам факт существования подобных рассказов знаменателен.

Гильом Тирский интересуется историей ислама и достаточно верно рассказывает о расколе в исламе на шиитов и суннитов. По мнению одних, пишет Гильом Тирский, Магомет — самый великий и могущественный пророк, эти называются суннитами; по мнению других, называющих себя шиитами, самый великий пророк — Али¹⁰².

Правдоподобные сведения сообщает Гильом Тирский и об ассасинах — шиитской секте исмаилитов. Он достаточно подробно и верно рассказывает о том, как жили ассасины в тирской провинции, о том, какие у них были замки. Его поражают строгая дисциплина и жесткое обращение их старейшины со своими подчиненными, их роскошь и богатство. В духе стереотипных представлений об исламе как религии насилия он изображает ассасинов жестокими убийцами и насильниками, в ярких красках описывая убийство Конрада Монферратского¹⁰³.

Рассказывая об обычаях и традициях мусульман, хронисты, как мы уже знаем, часто даже находят точки соприкосновения, уподобляя, например, обряды мусульман обрядам христиан — сравниваются паломничества, святыни мусульман и христиан. Христиане допускают существование иных обычаев и культур, специфических для других народов. Это сравнение выливается в известное признание Фульхерия Шартрского: "Таким образом вследствие существования разных стран существуют непременно и различия в положении дел и образе жизни: одни ведь обычаи имеет Франция, а иные Англия, иные Египет, иные же Индия..."¹⁰⁴. Означали ли подобные признания и описания религиозных обрядов и обычаев мусульман определенную девиантность христианских писателей, их отклонение от христианских норм?¹⁰⁵

Хотя о проявлении религиозной толерантности хронистами крес-

товых походов можно говорить лишь с большой осторожностью, но нельзя не отметить, что обычаи и традиции мусульман постепенно осознавались ими как имеющие право на существование. Об этом свидетельствует и сосуществование различных приемов изображения "другого". Оппозиция, противопоставление христианского и мусульманского миров, отрицание мусульманской культуры, исходящее из универсализации своей культуры, из чувства превосходства, встречаются в текстах так же часто, как сравнение и аналогия. Это находит отражение и в характере сюжетов хронистов — описание конфессионального гнета, надругательств над христианскими святынями подчас сменяется изображением обычаев и традиций мусульман, рассказами об истории ислама.

Крестовые походы были принципиально новым моментом в истории взаимодействия культур Запада и Востока. В непосредственных контактах с Востоком идеологические стереотипы, сложившиеся еще в византийской и латинской патристике, сформировавшиеся ранее социокультурные установки столкнулись с реальностью. Культурные контакты Запада и Востока приобрели характер диалога, началась новая стадия осознания Западом культурной инаковости Востока.

Ислам, мусульманский мир были для западноевропейских хронистов тем зеркалом, в котором они хотели увидеть себя, найти подтверждение собственным представлениям и иерархии ценностей. Но, не найдя адекватного отражения своим взглядам, хронисты наделили мусульманскую культуру отрицательным знаком. Искажение образа ислама происходило двумя путями. С одной стороны, исламу приписывались те черты, которые в христианской системе ценностей рассматривались как негативные, как-то: идолопоклонничество, многобожие, в связи с этим хронисты сочиняли всевозможные фантастические рассказы и небывлицы; искаженный образ ислама поддерживал их веру в собственное превосходство. С другой стороны, инаковость мусульманской культуры полностью игнорировалась, и мусульманам приписывалась христианская иерархия ценностей, на место реальности подставлялась христианская модель мира (эта особенность восприятия мусульман ярко проявилась в воображаемых сценах, описанных в хрониках). Чужая культура и конфессия оцениваются в категориях. "Они" чаще всего отрицание "мы", "мы" наоборот.¹⁰⁶

При этом типичными для хронистов были стереотипы, сложившиеся еще в латинской и византийской патристике, что говорит о медленной эволюции представлений об исламе.

Семантические оппозиции, встречающиеся в тексте, соответствуют логическим приемам изображения мусульман, которые были присущи христианским писателям.

Дихотомическая структура языка отражает дихотомическую структуру сознания. Лишь постепенно инверсия как прием изображения "чужого" сменяется аналогией и сравнением. Образ ислама, созданный хронистами, отражает ту степень рефлексии, которая была характерна

для средневекового Запада. Однако рефлексия достигла лишь той стадии, когда иная культура, иная конфессия осмыслялась преимущественно по принципу отрицания. Запад не осознал еще того обстоятельства, что все люди суть антиподы.

¹ Prutz H. Kulturgeschichte der Kreuzzüge. В., 1883. S. 73.

² Certeau M. de. L'écriture de l'histoire. P., 1978. P. 227.

³ Ислам рано заинтересовал отцов церкви. В их сочинениях были сформулированы взгляды на ислам, которые в течение многих веков определяли психологические установки христианского общества относительно ислама. См.: Khoury A.T. Les théologiens byzantins et l'islam. Lyon, 1966. Т. 1-2; Duccellier A. Le Miroir de l'Islam. P., 1971; Southern R.N. Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge (Mass.), 1962; Daniel N.A. Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh, 1960.

⁴ Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 138.

⁵ Такое определение есть в словаре Дюканжа: "Infideli qui fidem Christi non habent". См.: Du Cange Ch. D. Glossarium mediae et infimiae latinitatis. P., 1844. Т. 3. P. 825.

⁶ См.: S.Ambrosius. De Sacramentis. Lib. I, cap. 1, PL, 116 ("Ideo recte Fideles dicuntur qui baptizati sunt").

⁷ См.: Schmeck H. Infidelis: Ein Beitrag zur Wortgeschichte // Vigiliae Christianae. 1951. №5. P. 129-147.

⁸ См.: Schwinges R. Kreuzzugsideologie und Toleranz: Studien zu Wilhelm von Tyrus. Stuttgart, 1977. S. 120-121.

⁹ Willelmi Tyrensis Historia rerum in partibus transmarinis gestarum // Recueil des historiens des croisades Occidentaux. Т. 1. P. 1. P., 1844. Lib. I, cap. XV. (Далее: RHC Occ.).

¹⁰ Ibid. Lib. XI, cap. XXVII.

¹¹ Zeiller J. Paganus: Etude de terminologie historique. P.; Fribourg, 1912.

¹² "Tibi enim in locis agrestibus et pagis gentiles lucos idolaque statuerunt, et a tali inintio vocabulum pagani sortiti sunt..." (Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX / Ed. W.M.Lindsay. Oxford, 1911. Lib. VIII, cap. X).

¹³ Такое же значение термина приводится и в словаре Дюканжа. См.: Du Cange Ch. D. Op. cit. P., 1845. Т. 5. P. 8.

¹⁴ Altaner B. Paganus: Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1939. N 58. S. 130-141.

¹⁵ Fulcher von Chartres. Historia Hierosolymitana / Ed. H. Hagenmeyer. Heidelberg, 1913. Lib. I, c. XXVIII; Lib. I, c. XXVI.

¹⁶ Tudebode P. Historia de Hierosolymitano itinero / Ed. J.H.Hill, L.L.Hill. P., 1977; Idem. Historia Peregrinorum // RHC Occ. T.III.

¹⁷ Isidori episcopi... Lib. VIII, cap. X.

¹⁸ "...Gentiles proprie, qui non circumciduntur, nec baptizantur, ut pagani, unde et gentiles dicuntur, quia tales existunt, quales sunt geniti (курсив мой. — С.П.) (Ibid.). Общее определение "gentiles" как "неверующие" дано и в словаре Дюканжа. См.: Ducange Ch. D. Op. cit. Т. 3. P. 508.

¹⁹ См.: Petri Tudebodi Historia Peregrinorum // RHC Occ. Т. 3. Prol. P. 169.

²⁰ "Baptizati sunt cum magna laetitia..." (Roberti Monachi Historia Hierosolimitana // RHC Occ. Т. 3. P. 835).

²¹ "Morem-gentilibus gerens hucusque togatus incesserat, barbam remiserat, sese aforantibus..." (Guiberti... Novigentis... Historia... qui dicitur Gesta Dei per Francos // RHC Occ. Т. 4. P. 55).

²² Schwinges R. Op. cit. S. 90-92.

²³ Elias N. Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bern, 1969. S. 65.

²⁴ Непосредственные контакты молли и модифицировать культурные представления христиан. Об этом см.: Kedar B.Z. Crusade and Mission: European Approaches towards the Muslims. Princeton, 1984. P. 89-90.

²⁵ Petri Tudebodi Historia Peregrinorum // RHC Occ. Cap. CCXXIV.

²⁶ Willelmi Tyrensis... Lib. XX. Cap. CXXXI.

- ²⁷ Radulphi de Caen Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana // RHC Occ. T. 3. Cap. CCXIX.
- ²⁸ Ibid. Cap. CXXIV.
- ²⁹ Willelmi Tyrensis... Prol. P. 9.
- ³⁰ προξρομοδ οσπλ τον νχρλοστον (Ioanni Damasceni De Haeresibus Liber // PG. 94. Col. 766).
- ³¹ PG. 105. С. XXVII. P. 198.
- ³² См. подробнее: *D'Alverny M.-T. La connaissance de l'islam en Occident du XI au milieu du XII s. // L'Occidente e l'islam nell'alto Medioevo. Spoleto, 1965. T. XII, vol. 1. P. 577-602.*
- ³³ Eulogius Cordubensis Liber Apologeticus martyrum // Patrologiae latinae cursus completus / Ed. J. Migne. 115. Col. 859-869. (Далее: PL).
- ³⁴ Alvare Cordubensis Indiculus Luminosus // PL. 121. Col. 535.
- ³⁵ Torrell J., Bouthillier D. Une spiritualité de combat: Pierre le Vénérable et sa lutte contre Satan // Revue théologique. 1977. Vol. LXXVII; "Mahumet... pene terciam partem, nescimus quo Dei iudicio... diabolo et morti aeternae contradidit..." — Petri Venerabilis "Summa contra Saracenos". PL, 189. Col. 652.
- ³⁶ Willelmi Tyrensis Historia... Prol. P. 9.
- ³⁷ "...Et lor se courrousera Mahommez, et i aura granz douleurz ...Et venra I roiz d'abisme ... Et an aprez aparra Antecriz, et muera maintes genz..." (Willelmi Tyrensis... Historia rerum in partibus transmarinis gestarum. Recueil des historiens des croisades Occidentaux. T. 1. Pt. 2, 1844. P. 520).
- ³⁸ О монахе Бахире см.: *Sprenger J. Das Leben und die Lehre des Mohammed. B., 1862. T. 2. P. 385.*
- ³⁹ Confutatio Agareni // PL. 104. Col. 1383-1448.
- ⁴⁰ Petrus Alphonsi Dialogus // PL. 157. Col. 597.
- ⁴¹ Eulogius Cordubensis. Memoriale Sanctorum // PL. 115. Col. 859.
- ⁴² См.: *Euthyme de Zygabene. Panoplia dogmatica // PG. 130. Col. 1332-1360; Ioanni Damasceni De Haeresibus // PG. 94.*
- ⁴³ Theophanis Chronographia et Anastasii Bibliothecarii Historia ecclesiastica sive Chronografia tripartita / Ed. C. de Boer. Leipzig, 1883-1885. T. 1. P. 333-335; T. 2. P. 209-210.
- ⁴⁴ *D'Ancona A. La leggenda di Maometto in Occidente: Estratto del giornale storico della letteratura italiana del XIII s. Citta di Vaticano, 1889.*
- ⁴⁵ Guiberti... Novigentis... P. 129.
- ⁴⁶ "...Mehemeth propheta eorum, imo subversor, que primus Orientales populos ad huius modi traxit superstitionem... Adjecit in illum blasphemieae... et per vulgus disseminare, quod angelus legis lator Gabriel, ad se missus fuerat divinitus..." (Willelmi Tyrensis... P. 1; Prol. P. 9).
- ⁴⁷ *Daniel N. Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh, 1960.*
- ⁴⁸ См.: *D'Alverny M.-T. Deux traductions latines du Coran au moyen âge // Archives d'histoire doctrinale de la littérature du Moyen âge. P., 1948. P. 69-133.*
- ⁴⁹ Petri Tudebodi Historia Hierosolimitana // RHC Occ. T. 3, cap. CCXIV. P. 222-223.
- ⁵⁰ В средние века эпизод с серебряной статуей Мухаммеда, установленной в христианском храме, мог быть истолкован как сбывшееся предсказание апостола Павла о том, что Антихрист в храме Божьем водворится и поместит там изображение для своего культа (2-е к фессал., 2, 4). См. подробнее: *Schwinges R. Op. cit. S. 123.*
- ⁵¹ *Монтгомери Уотт У. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976. С. 546-550.*
- ⁵² *Fulcherius Carnotensis Historia Hierosolimitana. Heidelberg, 1913. Lib. 1, cap. XXVI. P. 357.*
- ⁵³ О них подробнее см.: *Hatem A. Les poèmes épiques des croisades. P., 1973.*
- ⁵⁴ "Co esteit l'enseigne Mahomet, / Qui esteit portraite en somet..." (L'Estoire de la Guerre Sainte: Histoire en vers de la 3-e croisade par Ambroise / Publ. par G. Paris. P., 1897. Col. 90, 3367).
- ⁵⁵ "...La deffaie gent... Qui Dieu ne voilent croire ni ses faisaver... Ni ses comandemans volentiers escouter... Mahomet... craventer... Et fondre les emages..." (La Chanson d'Antioche. P., 1848. Ch. 1. P. 8).
- ⁵⁶ "...Chel conduist l'oliffan qui chevachoit Mahon..." (La Conquete de Jerusalem, faisant suite la chanson d'Antioche compose par le pelerin Richard. P., 1868. 225, 5649).
- ⁵⁷ "...Riches dons li offrirent, les pies li vout baisier..." (L'Estoire... Col. 46, 24).

- ⁵⁸ Этимология имен языческих богов мусульман сложна. Возможна идентификация *Jupin* и *Apollin* с Юпитером и Аполлоном. См.: *Vancourt P. Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du Roi. Aix-en-Provence; P., 1986. T. 1. P. 394.*
- ⁵⁹ "...Dieu Terragant" — "La Conquête de Jerusalem" / Publ. par C. Hippeau. P., 1868. Col. 324, 8214; "Si croie Mahomet, Jupin et Terragan".
- ⁶⁰ *Munro D.C. The Western Attitudes Toward Islam during the Crusades // Speculum. 1931. Vol. 6, N 3. P. 329-345.*
- ⁶¹ Оппозиция "свое — "хорошее" и "чужое" — "плохое" наиболее широко распространена в процессе общения культур. См.: *Антипов Г.А., Донских О.А., Марковина И.Ю., Сорокин Ю.А. Текст как явление культуры. Новосибирск, 1990. С. 147. Об амбивалентности восприятия чужой культуры см.: Ohle K. Ich und das Andere. Stuttgart, 1978. S. 26.*
- ⁶² PG, 94. col. 763.
- ⁶³ τούτο ομαι εειναι το εισοπλον ωσ αντοι φαεν της Αφροσι της (Nicetae Byzantini Refutatio Mohammedis // PG, 105. Col. 720).
- ⁶⁴ Οι Σαρφηνοι προσουνντεα τη εωσφορω αστρω αι τη Αφροσιτη ην και αβαρ τη εαυτων οτομαουν (Euthymii Zigabeni Adversus Saracenos // PG, 130, Col. 1334. Cp. араб.: хаббун — любовь).
- ⁶⁵ Liber apogeticus martyrum // PL, 115, Col. 859-860.
- ⁶⁶ Alvarus Cordubensis Indiculus Luminosus // PL, 121. col. 552.
- ⁶⁷ "...Mahumeth vester astruit, meliorem esse caedem quam litem, vel litem quam caedem, sed caedem longe pejorem..." (Contra Sectam Saracenorum // PL, 189. Lib. 1, 10).
- ⁶⁸ "...Aggredior, inquam, vos, non... armis, sed verbis, non vi, sed ratione, non odio, sed amore..." (PL. 189. Lib. 1, c. 9).
- ⁶⁹ "...ingressi et dum divina celebrarentur cum furore et strepitu terrorem fidelibus incutens, super altaria sedebant... subvertebant calicia et vasa divinis... pedibus concultantes..." (Willelmi Tyrensis Historia... Lib. 1, c. X).
- ⁷⁰ Baldrici episcopi Dolensis Historia Hierosolimitana // RHC Occ. T. 4. c. 1. P. 727).
- ⁷¹ "...terras illorum Christianorum invaserit... quosque captivos partim in terram suam abduxerit, partimque nec miserabile prostraverit... Altaria suis foeditatibus inquinata subvertunt... Christianos circumcidunt... Qui dicam de nefando mulierum constipatione..." (Roberti Monachi Historia... c. 1. P. 728-729).
- ⁷² На самом деле, мусульманское и христианское население мирно сосуществовало в Святой Земле, а христианские святыни почитались наряду с другими. См.: *Pruz H. Kulturgeschichte der Kreuzzüge. S. 75.*
- ⁷³ "...Gens impia... loca profanaverat venerabilia... ejectis... cultum divinum ministris... in aliis equos et jumenta quasi in stabulis collocantes, in aliis vero indigna locis exercentes negotia... venerabiles... sanctorum imagines... ex ipsis corraserant parietibus et... oculos efforderant..." (Willelmi Tyrensis Historia... Lib. 6, c. XXIII).
- ⁷⁴ Petri Tudebodi Historia Peregrinorum // RHC Occ. T. 3. P. 169.
- ⁷⁵ На самом деле, мечеть — "мечдид" — место для произнесения регулярной молитвы.
- ⁷⁶ Willelmi Tyrensis Historia... Lib. 1. Cap. X.
- ⁷⁷ Baldrici Dolensis Historia... T. IV. Lib. 1. P. 13.
- ⁷⁸ Petri Tudebodi Historia Peregrinorum... P. 165.
- ⁷⁹ Guiberti... Novigentis... Historia // RHC Occ. T. 4. P. 128.
- ⁸⁰ "Profanatum est sacuarium..."; "loca profana verat venerabilia..." (Willelmi Tyrensis... Historia... Lib. 6, Cap. XXIII).
- ⁸¹ "...Au tenz... li Crestiens tenoient... granz esglises... granz abaies... de l'ordre de Cistaux... Premonstre..." (Willelmi Tyrensis... Historia... T. I. P. II, Ch. XIX, P. 525).
- ⁸² Willelmi Tyrensis... Historia... Lib. XVIII, Cap. V. P. 825.
- ⁸³ "...Templum Salomonis, in quo simulacta sua barbarae nationes contra jus et fas modo collocata venerantur..." (Baldrici Dolensis Historia. Lib. 1. Cap. IV).
- ⁸⁴ "...Baptizabantur etiam aliqui Sarracenorum, timore et zelo mostrae legis, anathematizantes Mahumet et progeniem ejus..." (Raimundi de Aguelers Historia Francorum que ceperunt Iherusalem // RHC Occ. T. 3. Lib. XVII. P. 278).
- ⁸⁵ Historia Nicaena... // RHC Occ. T. 5. Cap. LVI.
- ⁸⁶ Roberti Monachi Historia Hierosolimitana // RHC Occ. T. 4. Cap. VIII, XVIII; Baldrici Dolensis Historia... // Ibid. Lib. II, Cap. X.
- ⁸⁷ Petri Tudebodi Historia Peregrinorum // RHC Occ. T. 4. Cap. LVI. P. 199.

- ⁸⁸ Ibid. Cap. CLX. О литургическом описании обряда крещения см.: *Dölger F. Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze // Liturgische Forschungen. Münster, 1918. H. 2.*
- ⁸⁹ *Petri Tudebodi...*
- ⁹⁰ "...Omnibus operibus Sathanæ et pompis ejus abrenuntio..." (*Galterii Cancelarii Historia Hierosolimitana // RHC Occ. T. 5. Cap. XIV.*)
- ⁹¹ "...Ipse est Omnipotens et Deus Deorum..." (*Roberti Monachi Historia... Lib. VI, Cap. XII. P. 811-813*); см. также: *Tudebodus abbreviatus. Lib. II, Cap. XXXI: "Deus eorum pro ipsis quotidie pugnat..."*
- ⁹² *Roberti Monachi Historia. Lib. XXI. Cap. IV; Baldrici Dolensis Historia. Lib. XXI, Cap. IV.*
- ⁹³ "...Mortuorum cadavera colligunt... et quæ... ad fanum suum, quod Mathomariam vocant, sepelierent..." — *Guiberti Novigentis... Lib. IV, Cap. XIV.*
- ⁹⁴ *Baldrici Dolensis Historia... Lib. II, Cap. XVIII; см. также: Roberti Monachi Historia... Lib. IV, Cap. XXII.*
- ⁹⁵ "...Cil kalifex asoloit et escoumenoit et donnoit indulgence, resmessionz et pardonz des pechiez aus mescreanz Mahometoiz..." (*Estoire d'Eracle empereur et la conquest de la Terre d'Outremer // RHC Occ. T. 2. C. XVIII, P. 524.*)
- ⁹⁶ *Chanson de Jerusalem, Col. 196, 369.*
- ⁹⁷ *Estoire d'Eracles. C. VI, P. 371.*
- ⁹⁸ *Антипов Г.А. и др. Указ. соч. С. 73.*
- ⁹⁹ "...A cele fontaine portoient li Sarrazin moult grant honour..." (*Estoire d'Eracles // Willelmi Tyrensis Historia... T. 1. P. II. P. 371.*)
- ¹⁰⁰ "...Nos pechez, nous nous poons laver en gaue avant que nous mourens..." (*Chanson de Jerusalem, Col. 244, 448.*)
- ¹⁰¹ *La Conquête de Jerusalem, Col. 221, 35548. Впервые эти сведения переданы Эмбрико Майенским. См.: Vita Mahumeti // PL. 171.*
- ¹⁰² "Sicque in gente illa exorta etschisma: ... alius dicentibus Mehemeth maiorem esse, alius dicentibus, Hali solum esse prophetam Domini et ist... dicunter ssia..." (*Willelmi Tyrensis Historia... Lib. XIX, Cap. XXI.*)
- ¹⁰³ *Ibid. Lib. XXXI, Cap. 995-996.*
- ¹⁰⁴ *Fulcherius Carnotensis Historia... Lib. 3. Cap. XLVIII.*
- ¹⁰⁵ О религиозной девиантности см.: *Religiöse Devianz: Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und ostlichen Mittelalter / Hrsg. von D.Simon. Frankfurt a.M., 1990; Gauss J. Toleranz und Intoleranz zwischen Christen und Muslimen in der Zeit der Kreuzzüge // Saeculum, 1968. Bd. 19, H. 4. S. 362-390.*
- ¹⁰⁶ Это один из наиболее распространенных способов восприятия чужой культуры. См. об этом: *Hartog F. Le miroir d'Herodote: Essais sur les representations de l'autre. P., 1980. P. 237; Аджалов А.М. Этноконфессиональное содержание оппозиции "свой" и "чужие" в огузовском эпосе // Труды по знаковым системам. Тарту, 1986. С. 156-162.*

Пол Фридман

ОБРАЗ КРЕСТЬЯНИНА В ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ГЕРМАНИИ (по Гуго Тримбергскому и Феликсу Хеммерли)

Пол Фридман — американский историк, профессор университета Вандер-бильта в Нашвилле; специалист по истории крестьянства в средние века и по истории средневековой Каталонии. Автор книг: "Диоцез Вик: традиции и обновление в средневековой Каталонии" (The Diocese of Vic... New Brunswick, 1983) и "Истоки крестьянской зависимости в средневековой Каталонии" (The Origins of Peasant Servitude in Medieval Catalonia. Cambridge, 1991).

Определенная парадоксальность в представлениях о крестьянах стала заметной задолго до 1300 г.¹ В рамках средневековой ментальности вполне умещалось отношение к крестьянину как существу низкому, грубому и одновременно необходимому, важному для общества. Миниатюры к известному часослову герцога Беррийского, например, изображают крестьян в смиренных позах и бедной одежде, но их труд изображается как полезный и необходимый, поскольку он обеспечивает знати возможность досуга². Крестьяне воплощают при этом тип "другого" и подчас ассоциируются с человекообразными существами, принадлежащими к мифическим расам Востока, ведущим свой род от Каина. От этих рас они отличаются тем, что общество не могло обойтись без них, и к тому же они были существенной частью христианского мира. Иными словами, крестьянин выступал в глазах рыцаря и клирика одновременно как "иной", "другой" и в то же время как существо незамеченное.

Эти две идеи — независимости и "инаковости" — сосуществовали как самостоятельные и взаимодополняющие друг друга составные элементы единого и доминирующего представления о крестьянине...

Как объяснялось, что крестьяне оказались столь далеки от тех, кому посчастливилось родиться знатными и богатыми?

Было бы грубым преувеличением предполагать, что средневековые интеллектуалы так уж мучились этим вопросом. Однако за пространными дискуссиями о сословиях общества все же скрывалось ощущение, что положение вещей сложилось не вполне справедливо для большинства его членов.

Краткие беседы по этому поводу между повествователями — представителями высших кругов — и группой более или менее враждебно настроенных крестьян являются лишь фрагментами в двух весьма обширных текстах, исследуемых ниже³.

Первый из них — "Скакун" — весьма растянутая поэма о смертных грехах, которую Гуго Тримбергский, учитель бамбергской школы, писал многие годы (предположительно с 1280 по 1300 г.). Поэма включает

эпизод, где автор против воли был втянут в спор с группой пьяных деревенских жителей о том, почему господа в этой жизни пользуются гораздо большими благами, а также почему одни люди могут владеть другими⁴. Другой исследуемый текст — "Диалог о благородстве знати и неотесанности крестьян", написанный незадолго до 1450 г. юристом из Цюриха, Феликсом Хеммерли. Как и Гуго Тримбергскому, Хеммерли пришлось однажды вступить в трудный спор с крестьянами, ругавшими клириков за их распушенность и безнравственное поведение⁵.

ГУГО ТРИМБЕРГСКИЙ

Гуго не только отмечал, но и оплакивал ослабление моральной сплоченности современного ему общества. Он резко высказывается по поводу высокомерия господ и безжалостного угнетения крестьян, описывает случаи изъятия у крестьян их жалких запасов и жестокого наказания тех, кто не сразу подчинился приказу. Всякий, осмелившийся высказать протест против дурного обращения, гибнет от руки господина, тогда как тираны, похваляющиеся злыми делами, повсюду пользуются большим почетом. Господа, принуждающие бедняков к повинению, хуже самого дьявола, ибо даже Сатана не принуждает служить ему тех, кто этого не желает⁶. В одной из частей поэмы, предвосхищающая "Reformatio Sigismundi" начала XV в., Гуго заявляет, что даже "дикарь-язычник" пожалел бы собаку, с которой обращаются так, как обращаются с крестьянами. И проповедникам лучше бы увещевать жестокосердную знать, чем обращаться неверующих в христианство⁷. Почему, например, Господь так тяжело карал евреев за меньшие прегрешения, "о чем говорится в Книге Левит", а гораздо более серьезные беззакония христиан остаются безнаказанными, по крайней мере на этом свете?⁸

Гуго отвечает на эти вопросы как принято, обещая, что жестокость будет должным образом отмщена на том свете, и знатные будут гореть в адском пламени⁹. Соответственно бедняку гораздо легче попасть в рай, чем богатому. Это утверждение легко могло быть воспринято как оправдание пассивного принятия зла: тот, кто желает обрести богатства небесные, да претерпит лишения земные, советует беднякам Гуго Тримбергский¹⁰.

Та доля сочувствия к крестьянам, что выражена в поэме, вовсе не звучит призывом улучшить их положение. Их страдания считаются здесь благотворными для духовного совершенствования. Во вступлении к беседе с крестьянами Гуго прямо утверждает, что крестьяне часто бывают упрямы, несговорчивы и непокорны. Если бы господа не правили твердой рукой, говорит он, многие из крестьян стали бы служить дьяволу¹¹. И далее поэт, хотя и рассуждает о преимуществах для душ крестьянских на небесах, изображает своих собеседников неотесанными пьянчугами, не лишенными, правда, некоторой привлекательности. В поэме мы находим три стилизованных рассуждения: о беспомощности "бедных", страдающих от высокомерия и жестокости аристократов; о

буйной и неотесанной натуре бедняков; об их набожности и святой простоте.

Приехав в деревню, Гуго видит крестьян, валяющихся там и сям, "ничем, как обычно, не занятых". Эти существа мало чем отличаются от животных. Женщины выбирают вшей из волос мужей, "ищутся, как собаки"¹².

Один из крестьян, глядя на проезжавшего верхом Гуго, обращается к нему весьма задиристо с вопросом: почему в жизни все устроено гораздо лучше "для господ, таких, как вы, чем для нас — бедных крестьян? Почему одни люди кому-то принадлежат, другие свободны?"¹³ Отвечая, Гуго признает, что сердитый крестьянин, видимо, имеет в виду широко известное в народе утверждение о том, что все люди происходят в конечном счете от одной общей праматери. В ответ все собравшиеся просят Гуго объяснить, как могло случиться, что от одного предка произошли и благородные, и неблагородные, и свободные, и несвободные? Заметив, что с этим вопросом им лучше всего обратиться к священнику, Гуго все же решает ответить (поскольку "неразумно гневить пьяных") и слезает с коня.

Гуго констатирует, что большинство крестьян — крепостные (*eigene Knechte*), положение которых отягощается тем, что они не только лишены экономических благ, но и не свободны. Он, несомненно, знает, что не все крестьяне — крепостные, но вместе со многими другими писателями того времени полагает, что лишение свободы есть самое прямое выражение как униженности крестьян, так и власти господ над ними. Крепостной статус выполняет и буквальную, и символическую функцию в более четком выявлении "инаковости" крестьянина.

Гуго предлагает совершенно тривиальное объяснение происхождению несвободы крепостных, напоминая слушателям, что сервы ведут свой род от Хама, отвратительного сына Ноя, посмеявшегося над наготой пьяного отца. Другие же сыновья Ноя, Сим и Иафет, напротив, прикрыли срам отца своего, отвратив от него лица. Пробудившись ото сна, Ной проклял сына Хама, Ханаана, сказав: "Раб рабов будет он у братьев своих" (Бытие, 9, 25); именно от Ханаана произошли не только крестьяне, но и еретики, евреи, язычники, а также "те самонадеянные христиане, что живут иначе, чем им предписывает их истинное положение в обществе (*ordo*)"¹⁴. Свободный же крестьянин (*frî gebûr*) равен господину во всем, кроме богатства, а бывает даже, что удачливые крестьяне становятся могущественнее иных господ. В противоположность свободным крепостные крестьяне не принадлежат к нормальному обществу и составляют одно целое с другими изгоями¹⁵.

Объяснять происхождение крестьянской зависимости историей Хама и сына его Ханаана стало обычным задолго до 1300 г. Еще Амвросий и Августин использовали казус проклятия Ноя, чтобы объяснить происхождение рабства, а средневековые юристы и поэты, в свою очередь, прибегали к их текстам, чтобы оправдать существование крепостничества¹⁶.

Слушатели с готовностью воспринимают пояснения Гуго, хотя по

крайней мере один из них поначалу совершенно не понимает, кто же несет ответственность за нарушение всеобщего первоначального равенства. "Только теперь, — неожиданно восклицает некий крестьянин, — я понял, что нам суждено вечно считаться вероотступниками!" В довольно путаной игре слов — *verpouert* (отступивший от веры) и *Noye* — крестьянин принимает имя Ноя за слово, этимологически связанное со словом "*verpouert*", и заключает, что это сам Ной был проклят¹⁷. Гуго не только разъясняет крестьянину, кто кого проклял, но и принимается убеждать его, что крестьянину следует быть более набожным.

Парадоксальность ситуации с отверженным и в то же время верующим народом здесь лишь кажущаяся, ибо история с проклятием Ноя используется в качестве урока смирения. Объяснив происхождение крепостничества прегрешением Хама, Гуго одновременно преуменьшает преимущества свободного состояния и утверждает, что крестьяне находятся под непосредственной опекой самого Господа Бога. Для человека благо, если он принадлежит Богу, ибо земная свобода недолговечна. Ведь беднякам ("вам, бедным людям", — говорит он, обращаясь к своим слушателям) гораздо легче войти в царство небесное, чем их надсмотрщикам и хозяевам¹⁸. Таким образом, Гуго сразу же отделяет истинно проклятых потомков Хама (евреев, язычников и т.п.) от крестьян-христиан, которые — при условии, что они безропотно принимают земную юдоль, — обретают благо в круговращении падений и искуплений.

То, что крестьянам легче попасть в царство небесное, чем рыцарям или вообще богатым людям, — еще один трюизм, как, впрочем, и большинство идей, высказанных Гуго. В IX в. Рабан Мавр утверждал, что бедный праведник обретет царство небесное скорее, чем власть имущий¹⁹. Во времена Гонория Августодунского (около 1100 г.) речь шла специально о крестьянах (противопоставляющимся бегарам и другим беднякам — маргиналам), которые спасутся благодаря простому образу жизни и тяжкому труду²⁰. В европейском искусстве и литературе эта тема повторяется постоянно почти до конца XVI в. и воспроизводится в образе евангелического крестьянина.

Известное своеобразие рассуждения Гуго придает преимущественно то, какие именно трюизмы сочетаются в его поэме. Праздность крестьян, их лень, проклятие Ноя и твердая уверенность в их непременном спасении, в том, что на них — благословение Господне, упоминаются на расстоянии всего нескольких строк друг от друга. Гонорий Августодунский так же писал о постыдном деянии Хама и о преимуществах крестьян в том, что касается спасения²¹. В отличие от этого в поэме Гуго Тримбергского отражается более сжато и одновременно широко целый спектр оттенков отношения к крестьянину, от жалости до презрения, от представления о нем как о существе, проклятом до представления о его благословенности. Эти оттенки восприятия вовсе не противоречивы, если рассматривать их как варианты объяснений того, почему одни люди свободны и могущественны, а другие порабощены и угнетаемы. Эти варианты — продукт времени, и противоречия

бледнеют, если взглянуть на них в свете священной истории. Греховность человека — вот главное: жестокость господ, с одной стороны; проступок Хама — с другой. Однако греховность имеет границы, и на пути к спасению ей противостоит искупление. Страдания крестьян не напрасны, а их угнетателям не избежать последней расплаты. Сервов ждет вознаграждение за земные страдания на небесах. Поэтому крестьянина следует воспринимать как существо, проклятое в прошлом, угнетаемое в настоящем и предназначенное обрести благословение Господне в будущем.

Что особенно огорчало Гуго Тримбергского — это размывание границ между сословиями. Значительную часть его беседы с крестьянами (примерно 800 строк) составляют басни о животных в стиле Эзопа, повествующие о таких крестьянах, что поднимаются почти до уровня рыцарей (Halbritter), управителей имениями, экономов²². В соответствии со своими, вполне консервативными, взглядами на принципы социальной иерархии и взаимозависимости Гуго жалуется на заносчивость, лицемерие и дурное поведение тех, кто не обладает ни истинной знатностью и благородством, ни простым достоинством крестьянина. К этому моменту его слушатели внимают ему с обостренным интересом и не позволяют уехать, пока он не удовлетворит их любопытство в отношении таких вновь возникших социальных категорий. Крестьяне поят его вином, и он разделяет их справедливый гнев по поводу выскочек, пользующихся не принадлежащей им по праву властью. Текст, начавшийся как реалистическое или хотя бы вполне правдоподобное описание встречи поэта с группой праздных жителей деревни, превращается здесь в искусственное соединение ряда нравочучений.

ФЕЛИКС ХЕММЕРЛИ

"Диалог о благородстве знатных и неотесанности крестьян" Феликса Хеммерли (1389 — 1454) был написан более чем на полтора века позже поэмы "Скакун"²³. Он столь же тягуч и многословен, как и сочинение Гуго Тримбергского, но представляет собою юридический трактат, спор о законах, а не эстетически оформленную проповедь. С первого взгляда ясно, что весь диалог выдуман с начала и до конца. Заблудившийся в лесу рыцарь встречает крестьянина устрашающе зверского вида; крестьянин отказывается указать рыцарю путь из леса до тех пор, пока они не закончат спор о том, почему знатные имеют власть над крестьянами. На протяжении почти 300 страниц рыцарь отстаивает рыцарские привилегии и заканчивает свои рассуждения яростным обличением крестьян (в извительных и даже непристойных выражениях), особенно швейцарцев из сельских кантонов, которые как раз тогда вели войну с Цюрихом. Хеммерли, сановный каноник цюрихского собора, а также церковью Золотурна и Уфингена, писал свой труд в пропагандистских целях, адресуя его городу и союзникам — Габсбургам. Трактат был направлен против швейцарских бунтовщиков — крестьян, участвовав-

ших в войнах из-за графства Тоггенбург, начавшихся в 1436 г. В результате поражения Цюриха, а также из-за ожесточенных споров с несколькими епископами и членами их капитулов Хеммерли неоднократно подвергался аресту и тюремному заключению, претерпев от гнева как сельских, так и духовных своих врагов. Он умер в заключении в Люцерне, между 1454 и 1458 гг.²⁴ В общем Хеммерли выступает как яростный приверженец знатных и ярый противник крестьян; в этом он отнюдь не одинок: антипатия к крестьянам получила широкое отражение в обширной сатирической литературе Германии XV в.

Дикий и звероподобный крестьянин у Хеммерли удивительно образован. Он не только способен изъясняться на латыни, но и невероятно ловок в использовании пространных цитат из древних авторов, средневековых теологов и сводов римского и канонического права. Тем не менее в споре очень скоро верх берет знатный, и деревенщине остается лишь задавать вопросы и соглашаться. К концу беседы, которая выглядит не столько как истинный диалог, сколько как свод правоучительных сентенций, повествование от третьего лица неожиданно прерывает голос автора. Это происходит в 32-й гл., когда рыцарь переходит от изложения истории рыцарства к резкому обличению крестьян; эту филиппику Хеммерли следует отнести к самым законченным и злоязычным выступлениям против крестьян в средние века.

Эта глава начинается с вошедших в поговорку выражений: крестьянин лижет руку бьющую и кусает дающую; как волка ни корми, он все в лес смотрит; черного кобеля не отмоешь добела; крестьянин хорош, когда плачет, да плох, когда весел²⁵. Затем Хеммерли предлагает разорять крестьян, опустошая их дома и земли и лишая другого имущества при помощи пожаров или иных средств, причем прибегать к этому следует каждые полвека, а то и чаще. Таким способом можно, по его мнению, научить крестьян смирению и покорности²⁶. Крестьяне дики, их необходимо укрощать, как необходимо подрезать ветви деревьев; они неотесанны, грязны, завистливы, склонны к предательству. Хеммерли предлагает для них семь презрительных прозвищ, каждое из которых подробно разъясняется и является вариантом слова "rusticus" — крестьянин, деревенщина²⁷. Среди этих прозвищ: "rustinardus" (крестьяне, работая, никак не могут сравниться в быстроте с леопардом — pardus, а запах крестьянина вовсе не похож на аромат нарда — kenard) и "rusticellus" (что рифмуется с "asellus" — осел). На обещания и клятвы крестьян можно полагаться не больше, чем на клятвы волка, оставленного в овчарне, или же на совесть монаха. А крестьянские женщины, особенно те, что из Вале (Valais), — настоящие ведьмы и известны своим ведовством²⁸.

Хеммерли даже не упоминает о том, что крестьянский труд дает обществу что-то ценное. Те, кто у Гуго Тримбергского достаточно расплывчато изображены как "иные", но тем не менее полезные обществу и хранимые Богом, в "Диалоге..." представлены как некое ужасное "племя", сравнимое лишь с крокодилами, василисками, скорпионами и шелудивыми псами²⁹. В предыдущей, 31-й гл. Хеммерли критикует

злоупотребления со стороны знатных, но здесь, яростно обличая злобность и жестокость крестьян, он рассматривает насилие над ними как наказание Господа, обратившего на крестьян гнев их угнетателей. И эти последние достойны хвалы, как Моисей восхвалял сынов Левиных за убийство трех тысяч идолопоклонников, что поклонялись золотому тельцу (Исход, 32, 27–29)³⁰.

Посреди этой нарастающей крещендо филиппики автор вдруг обращается к читателю со словами: "Вот правдивый рассказ..." От первого лица ("Я, Феликс, автор сего скромного труда...") он повествует о том, как однажды, во времена гуситских войн, остановился в гостинице на земле маркграфа Баденского³¹. За столами сгрудились крестьяне, которые вели себя "точно слабоумные, как им обычно и свойственно". Нарочно, чтобы вывести из себя Феликса и его причетника, крестьяне принялись ругать клириков за грехи плоти. Какое-то время Феликсу удавалось пропускать их грубости мимо ушей (ради того, чтобы иметь возможность утолить голод), но затем он призвал их замолчать и обратился к буйной толпе с речью. Всего лишь день назад, сказал он, пришлось ему видеть в открытом поле двадцать четыре колеса, к которым были привязаны двадцать четыре человека, по одному на каждое колесо. Это были воры, наказанные за свои преступления, и не было среди них ни одного знатного или клирика, только крестьяне. Если же, продолжал Хеммерли, среди них оказался хотя бы один знатный или клирик, его слушатели не преминули бы обрушиться с руганью на жестокость и греховность всех знатных и всех клириков. Хеммерли клянет крестьян за их готовность нападать на всех клириков за грехи немногих, тем более что грехи плоти в конце концов вообще свойственны человеческой природе и порождаются природными инстинктами³². Напротив, преступления крестьян, в частности воровство, суть преступления против человеческой природы, и Хеммерли осыпает слушателей бранью за этот их общий порок. Тут крестьяне так возмутились, что Хеммерли счел за благо сказать своему причетнику, что пора ехать ("et dixi clerico meo *"nunc vadamus"* prout fecimus"). Они поспешно покинули гостиницу, опасаясь, как бы разъяренная толпа не схватила их и не утопила в реке.

В последней части "Диалога..." Хеммерли завершает обличение крестьян и переходит к описанию швейцарцев, известных как добрые солдаты, но повинных во множестве грехов, среди которых наблюдается и скотоложество³³. "Инаковость" швейцарцев суммируется в 24 стихотворных строках, описывающих этих людей, помимо всего прочего, как чудовищ, одержимых дьяволом, которых и людьми-то считать нельзя³⁴. В конце диалога крестьянин — собеседник рыцаря признает правоту его доводов в защиту привилегий знати и в осуждение крестьян. Крестьянин указывает рыцарю дорогу из леса, и они расстаются вполне дружелюбно³⁵.

Вполне очевидно, что время, протекшее между мнимой беседой Гуго Тримбергского с жителями деревни (до 1300 г.) и спором с крестьянами

Феликса Хеммерли в середине XV в., принесло с собой значительные перемены. Даже принимая в расчет различие жанров и специфику взглядов каждого из авторов, две эти встречи с деревенским "другим" поражают своей несхожестью. И дело здесь даже не в том, что раньше реальная взаимозависимость между различными социальными разрядами в самом деле существовала. Вряд ли крестьяне — жертвы банальной сеньории (*seigneurie banale*) XI в. — были более готовы примириться со своей долей, чем их собратья в позднее средневековье. Скорее здесь видны признаки того, что трехфункциональная модель, предполагающая сосуществование трех взаимосвязанных социальных разрядов, перестала удовлетворять представителей элиты, наблюдавших за состоянием современного им общества. Сожалеть о несоблюдении идеализированного представления о социальной иерархии — это одно, а навсёгда распрощаться с идеей гармонии между тремя социальными разрядами — совсем другое...

Характер двух рассуждений на одну и ту же тему выявляет обострение социального разлада в период после Черной смерти 1348 г. и вызванных ею демографических и экономических сдвигов. Этот разлад глубочайшим образом влияет на то, как воспринимается "инаковость" крестьянина. В "Скакуне" Гуго Тримбергского деревенские жители неотесаны и пьяны, но они принимают все, что говорит им Гуго, и подчеркнуто благодарны ему, ибо он, хоть и сам беден (как он не раз признается на протяжении поэмы), представляет цивилизованную часть общества. Хеммерли же приводит реальный (или по крайней мере правдоподобный) диалог внутри диалога фиктивного; и хотя крестьянин и рыцарь как бы на равных обмениваются своими суждениями (пусть даже высказывания знатного постоянно оцениваются как единственно правильные), ни какого бы то ни было компромисса, ни настоящей беседы между реальным Феликсом Хеммерли и крестьянами, собравшимися в гостинице, просто быть не может. Единственный возможный результат этой встречи — яростное обличение (за которым следует поспешный отъезд автора из места, где велась беседа). Для Хеммерли "другость" крестьян представляется опасной в самом прямом смысле слова, в то время как Гуго находит их "инаковость" забавной и даже трогательной. Создавая свой "Диалог..." в эру крестьянских восстаний и открыто высказываемого недовольства, Хеммерли жаждет репрессий. Подобно Лютеру в печально известном трактате "Об ордах крестьян, что грабят и убивают", он воспринимает крестьянина как угрожающего "другого", с которым следует поступать самым суровым образом.

Это вовсе не означает, что среди позднесредневековой элиты существовало всеобщее стремление к репрессиям. И в это время наряду с яростными нападка на крестьян встречаются частые выступления в защиту их человеческого достоинства. Они обычны во время дебатов о крепостничестве. Так "Reformatio Sigismundi" или трактат так называемого Верхнерейнского революционера являют пример сочувствия угнетенным и осуждения крепостной зависимости крестьян в Герма-

нии³⁶. В Каталонии в период, предшествовавший крестьянским войнам 1462—1486 гг., также можно встретить выражение сомнений и критику крепостничества в сочинениях юристов, близких к арагонскому королевскому двору³⁷. И даже голос самих крестьян в этот период становится слышен в песнях крестьян Швейцарии и Дитмаршена, в ремонстрациях каталанских ремеслов и в листовках участников восстаний в Германии 1525 г.³⁸

Тем не менее можно утверждать, что после 1348 г. идиллическая картина взаимозависимости и взаимообмена услугами между разными социальными разрядами больше не внушала доверия. Защитники крестьян и те, кто обличал их, утратили общую почву, общее идеализированное прошлое. Тот, кто у Гуго Тримбергского выступает как амбивалентный "иной" (одновременно и униженный и хранимый Богом), у Феликса Хеммерли является в образе враждебного "другого". Приносящий пользу деревенщина превращается в звероподобное существо, бывшая святая простота и набожность перерастают в яростный антиклерикализм.

Было бы неверно представлять сочинение Хеммерли как адекватное выражение всеобъемлющего или основополагающего типа восприятия, исключающего какую бы то ни было возможность крестьянского самоутверждения. Напротив, поражает то, до какой степени крестьянам к концу средневековья и началу XVI в. удается поколебать, даже подорвать авторитаризм господ не только в Швейцарии, но и в Чехии, Каталонии и значительной части Германии. В изменении концепции деревенского "другого" прочитывается не уверенность в себе могущественного класса, способного контролировать любые формы восприятия и представлений, но сложная реакция элиты на ситуацию, при которой голос крестьянина становится все труднее заглушить.

¹ *Бессмертный Ю.Л.* Крестьяни глазами рыцаря: По материалам Франции XI—XIII вв. // *Культура и общественная мысль: Античность. Средние века. Эпоха Возрождения.* М., 1988. С. 99-101; *Jonin P.* La revision d'un topos ou la noblesse du vilain // *Mélanges Jean Larmat: Regards sur le moyen âge et la renaissance.* Nice, 1982. P. 177-194.

² *Alexander J.* *Labeur and Paresse: Ideological Representations of Medieval Pleasant Labor* // *Art Bulletin*, 72 (1990), 436-442.

³ *Hugo von Trimberg.* *Der Renner* / Ed. G. Ehrismann; 4 vol. (247, 248, 252, 256). Tübingen, 1908-1912. (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart).

⁴ *Hugo von Trimberg.* *Op. cit.* Vol. I. V. 1309-2280. P. 54-95; V. 1309-1478. P. 54-61.

⁵ *Felix Hemmerli.* *De nobilitate et rusticitate dialogus.* Strasbourg, 1493. Cap. 32. f. 127v.

⁶ *Hugo von Trimberg.* *Op. cit.* V. 6930-6947. P. 289-290.

⁷ *Ibid.* V. 7291-7314. P. 304-305.

⁸ *Ibid.* V. 3405-3423. P. 140-141.

⁹ *Ibid.* V. 2220-2228. P. 92-93.

¹⁰ *Ibid.* V. 843-945. P. 34; V. 1453-1459. P. 60; V. 3807-3810. P. 157.

¹¹ *Ibid.* V. 1309-1314. P. 54-55: "Noch sint einer leie liute, / Die man gebürvolc heizet hiute, / Der maniger vil trasz müetic wère: / Wèren in die herren niht ze swère, / Sô möhte man ir vil manigen vinde / Bi der höchferte ingesinde".

¹² *Ibid.* V. 1315-1320. P. 55: "In ein dorf kam ich geriten, / Da lägen gebür näch iren siten / An irm gemache üf irn wammen. / Zuo irn houchten säzen ir ammen, / Die met flize tierlich suochten / Der si lützel hin näch gerouchten".

¹³ *Ibid.* V. 1323-1326. P. 55: "Vil lieber herre, wie gefüezet sich daz, / Daz iu herren ist vil

- baz / Denne uns armen gebüren si? / Sint ein liute eigen, die andern fri?“ Во время этого спора Гуто явным образом относит себя к привилегированным слоям общества, хотя неоднократно жалуется на стесненные обстоятельства (так, один и тот же камзол он носит уже 34 года). См.: *Behrendt L. The Ethical Teaching of Hugo of Trimberg. Wash., 1926. P. 19.*
- ¹⁴ *Hugo von Trimberg. Op. cit. V. 1397-1405. P. 58: “Der vellet niht gemeine / Uf die gebür alterseine, / Er vellet uf manige ander liute, / Als ich iu her nâch bediute: / Juden, ketzer, heiden / Und kristen, die unbescheiden / Sint und unordenlichen lebet / Und wider gotes willen strebent, / Uf die vellet der selbe fluoch“.*
- ¹⁵ Если иметь в виду, что состояние опьянения предположительно ассоциируется с истоком крепостничества, то вовсе неудивительно, что крестьяне, с которыми беседует Гуто, сами далеко не трезвы.
- ¹⁶ *Kolb H. Über den Ursprung der Unfreiheit: Eine Quaestio im Sachsenspiegel // Zeitschrift für deutsches Altertum. 1974. Bd. 103. S. 289-311; Oexle O.S. Die funktionale Dreiteilung der ‘Gesellschaft’ bei Adalbero von Laon: Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien. 1978. Bd. 12. S. 27-29.*
- ¹⁷ *Hugo von Trimberg. Op. cit. V. 1387-1393. P. 57-58: “Dô sprach der gebür einer sâ zehant: / ‘Nu alerêst mir bekant / Daz wir immer müezen wesen / Vernoyert vol, sit ir gelesen / Habt daz er Noyer hiez, / Der uns disen segen hiez / Daz uns immer sol wesen we“.*
- ¹⁸ *Ibid. V. 1453-1456. P. 60: “Nieman ist schoene, edel und rich / Denne der dâ kumt ze himelrich: Dar kumt vil lihte ir armen ê / Denne iuwer vögte, die in tuont wê“.*
- ¹⁹ *Hrabanus Maurus. Carmina // MGH Poetae Latini aevi Carolini. Vol. 2, n 4. V. 13-14. P. 177.*
- ²⁰ *Honorius Augustodunensis. Elucidarium // Migne. PL 172, col. 1149; D(iscipulus). Quid de agricolis dieis? – M(agister). Ex magna parte salvantur, quia simpliciter vivunt, et populum Dei seuo sudore passant... Об учении Гоноруса Августодунского о спасении см. подробнее: Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.*
- ²¹ *Honorius Augustodunensis. Op. cit. Col. 166: “Huius tempore divisum est genus humanum in tria: in liberos, milites, servos. Liberi de Sem, milites de Japhet, servi de Cham. См. предыдущее примечание.*
- ²² *Hugo von Trimberg. Op. cit. V. 1479-2280. P. 61-95.*
- ²³ Об отношении Хеммерли к крестьянам см.: *Mathé P.R. Das Verhältnis von Stadt und Land in der Sicht des Züricher Chorherrn Felix Hemmerli und der gleich zeitigen städtischen Chronistik // Gaudard G. (ed.). Die Stadt und ihr Territorium. Freiburg, 1981. P. 214-234.*
- ²⁴ О сочинениях и жизни Хеммерли см.: *Reber E. Felix Hemmerli von Zürich, neu nach den Quellen bearbeitet. Zürich, 1846, а также статью Ф.Фнала в: Allgemeine deutsche Biographie. vol. 11. S. 721-724.*
- ²⁵ *Hemmerli F. De nobilitate et rusticitate. Fol. 124r: De rusticorum presentium enormitatibus. Ait Nobilis: Nunc scio vere quod ungentem pungit, et pungentem rusticus ungit. Unde dixit quidem sapiens: “Ablue pectus canem, canis est et permanet idem“; et quidem alius de rusticorum conditione certissimus sic inquit: “rustica gens, optima flens, pessima gaudens...“ См.: Coulton G.G. Medieval Village, Manor, and Monastery. Cambridge, 1925. P. 519-523.*
- ²⁶ *Hemmerli F. Op. cit.: Ex quibus quidem experientia doctissimi congruenter arguunt immo arbitrati fuerunt republice fore Salutiferum salutare ac salutis humane et insuper rusticitatis et ruralitatis et ruris saluberrimum rutissimum et congruissimum vitale remedium dum rusticorum habitacula lares et orrea magalia per gule predia caule domus et tuguria per singulos annos iubeleos deuantantur aut igne consumuntur, denundantur, spoliatur et exuuntur“.*
- ²⁷ *Ibid. F. 124r-125r.*
- ²⁸ *Ibid. F. 125r-126r.*
- ²⁹ *Hemmerli F. Op. cit. F. 128v.*
- ³⁰ *Ibid. F. 127r-127v.*
- ³¹ *Ibid. V. 127v.*
- ³² Хеммерли замечает здесь, что на протяжении семи тысяч лет от сотворения мира до рождения Христова и еще тысячу лет спустя клирикам разрешалось жениться. И лишь в результате запрета, наложенного людьми, эти естественные для людей связи стали считаться противозаконными.

- ³³ *Hemmerli F.* Op. cit. Cap. 33. "De gentibus illis qui Switzer siue Switenses dicunt" (F. 129r-141v).
- ³⁴ *Ibid.* F. 131v: "Gensque diabolica sic inflammata furore. / Turget et inde scelus cogitat atque parat. / Est plebs que non plebs, gens que non gens, qui / Non homines dici, sed fera monstra queunt".
- ³⁵ *Ibid.* Cap. 34. "De militis et rustici de quebus sit mentio in themate contentionis plena concordia et reconciliationis forma" (F. 141v).
- ³⁶ Reformation Kaiser Sigmunds / Ed. H. Koller // MGH. Staatschriften des späten Mittelalters. Stuttgart, 1964. Vol. 6. P. 84, 92, 168, 276-280; Das Buch der hundert Kapitel und der vierzig Statuten des sogenannten Oberrheinischen Revolutionärs / Ed. A. Franke, G. Zschabits. B., 1967. См. также: *Klaus H. Lauterbach*, Der "Oberrheinische Revolutionär" und Mathias Wurm von Geudertheim // *Deutsches Archiv*. 1989. Bd. 45. S. 109-172.
- ³⁷ *Freedman P.* The Origins of Peasant Servitude in Medieval Catalonia. Cambridge, 1991. P. 179-202.
- ³⁸ *Marchal Guy P.* Die Antwort der Bauern: Elemente und Schichtungen des eingenössischen Geschichtsbewusstseins am Ausgang des Mittelalters // *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*. Sigmaringen, 1987. S. 757-790; *Liliencron R.* Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrhundert. Leipzig, 1865-1869. Vol. 1-4. N 34, 80, 83, 130, 197, 216, 447; *Freedman P.* Op. cit. P. 189-195, 224-226; *Blickle P.* The Revolution of 1525: The German Peasants' War from New Perspectives. Baltimore, 1981. P. 68-86.

Перевод с англ. *И.М.Бессмертной*

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Читая публикуемую с небольшими сокращениями статью известного американского историка Пола Фридмана, читатель почерпнет немало ценных наблюдений, касающихся сложности и даже противоречивости образа позднесредневекового крестьянина в глазах тех его современников, которые принадлежали к социальным верхам. Как подчеркивает автор, эти представления не оставались неизменными, так что в Германии XV — XVI вв. крестьянин казался человеку из верхов "другим" в ином смысле, чем в течение предшествующих столетий. Пол Фридман связывает этот факт прежде всего с нарастающим общественным расколом, заставлявшим особо обостренно воспринимать социальные различия.

В публикуемой статье эта концепция базируется преимущественно на сопоставлении двух не вполне однотипных текстов, один из которых принадлежит поэту сравнительно скромного происхождения (Гуго Тримбергскому), а другой — выходцу из цюрихского патрициата, члены которого причисляли себя к рыцарству (Феликс Хеммерли). Разнотипность сопоставляемых текстов определялась, кроме того, обстоятельствами и целями их написания. Однако в других работах П. Фридмана и прежде всего в опубликованной в "Annales. E.S.C." (1993, № 3. P. 539 — 560) большой статье "Святость и дикость: Два образа средневекового крестьянина" (содержание которой П. Фридман изложил на семинаре по исторической психологии в Москве 3 июня 1992 г.) эта гипотеза аргументируется на значительно более широком круге источников, и притом не только германских.

Обсуждение этой концепции — дело будущего. Здесь следует упомя-

нуть лишь одну особенность средневековых представлений о крестьянстве, справедливо констатируемую П.Фридманом и до некоторой степени противоречащую отстаиваемой им точке зрения об эволюции взглядов на крестьян к концу средневековья. Как отмечает автор, в средневековой ментальности одновременно "умещались" разные и притом не обязательно согласующиеся между собой воззрения на крестьян. Ни сами крестьяне, ни их господа никогда не были едиными в своих представлениях друг о друге и в своих отношениях друг к другу.

И то и другое чрезвычайно затрудняет изучение всех таких представлений; в частности, от исследователя требуется очень большая осторожность при констатации некоей определенной направленности в эволюции этих представлений: разграничить случаи, в которых противоречивые суждения *сосуществуют* на равных от тех, где, *сосуществуя*, они в то же время постепенно *вытесняют* друг друга, оказывается крайне сложно. Здесь со всей остротой встает пока не решенная (и даже еще не поставленная) в науке проблема совместимости противоречащих друг другу представлений в одном и том же сознании: какие из подобных представлений могли уживаться, например, в средневековой ментальности? Как именно они сочетались, не "травмируя" цельность человеческой личности? Это лишь некоторые из вопросов, встающих перед каждым исследователем образа "другого" в средневековом обществе.

Ю.Л.Бессмертный

Ганс-Юрген Бахорский

ТЕМА СЕКСА И ПОЛА В НЕМЕЦКИХ ШВАНКАХ XVI ВЕКА*

Ганс-Юрген Бахорский (род. в 1950 г.) — немецкий исследователь, профессор университета в Байрёйте. Специалист по истории немецкой литературы позднего средневековья и начала нового времени.

Чтобы говорить об исторически особом опыте сексуальности, необходимо располагать средствами для анализа трех "осей" этого опыта: накопление знаний о сексе; регулирующие их применение системы власти; наконец, формы самосознания людей как субъектов сексуальности.

Мишель Фуко¹

ШВАНКИ И ДИАЛОГИЧНОСТЬ

С формированием нового, более широкого, чем раньше, понятия истории, осуществленным историками ментальности в рамках школы "Анналов", интерес исследователей сместился с "деяний" великих людей на элементарные явления жизни (секс, питание, культура жеста, семья, детство, болезнь, смерть), на не существовавшие ранее для историка темы вроде колдовства и помешательства, на такие проявления эмоциональной жизни, как любовь, жестокость, радость, страх, мечты². Но изменение предмета исследования, открывая новые возможности для описания культуры прошедших эпох, требует использования новых источников. К таким нетрадиционным источникам принадлежат литературные; из них именно "серийные" тексты могут оказаться особенно ценными для реконструкции "коллективного бессознательного"³.

Сфера сексуальности как основа отношений между полами наряду с близкой ей сферой эмоциональности и представлениями о браке и семье⁴ является, быть может, наиболее значимой для формирования признанных в обществе образов мужчины и женщины. Эти образы конденсируют в себе нормы и ценности, устойчивые эмоциональные комплексы и представления, образующиеся на основе социального опыта. Чем более четкая "демаркационная линия" между мужчиной и женщиной существует в обществе⁵, тем жестче представление о противоположности "мужского" и "женского" и тем неизбежнее социальный опыт в данной сфере оборачивается столкновениями, конфликтами, борьбой. Причем сексуальность оказывается достаточно тесно связанной с отношениями власти⁶. Поэтому представления о сексе и отношениях между полами могут быть прочитаны в том числе как результат идеологических столкновений.

Именно в этом смысле я понимаю "диалогичность" повествова-

* Доклад на конференции "Отношения между полами в свете концепции диалога" в Институте истории искусств Йенского университета (1991 г.).

тельных текстов, следуя теории "диалогичности" языкового знака, речи, и прежде всего текста, сформулированной М.М.Бахтиным⁷. Отталкиваясь от своего открытия многозначности высказывания, Бахтин выдвинул тезис, что одни и те же слова для разных носителей языка несут в себе разные смыслы. Таким образом, в обществе на базе единого языка бытуют разные групповые "языки" — языки социальных, региональных, возрастных групп, жаргоны профессий, кружков, а также полов⁸. Свойственные данной группе значения слов образуют ее специфическую картину мира — идеологию. Различные "языки" пребывают в состоянии диалога. Инсценировку этого диалога идеологий представляет собой новоевропейский роман. Роман освобождается из плена замкнутого в себе смысла (полагаемого нормативными текстами, а также эпосом⁹) и противопоставляет друг другу различные, противоречивые, антагонистические возможности восприятия и истолкования мира, создавая тем самым пространство "карнавальной знаковой практики"¹⁰. Реальная борьба точек зрения переносится тем самым внутрь литературных текстов; при этом "авторитарное слово" господствующей идеологии теряет свою неоспоримую силу, релятивируется, модифицируется, отбрасывается¹¹. Здесь лежит путь от теории литературы к теории культуры, понимаемой не как статическое и "монологическое" состояние общества, а как динамическое поле противоречий¹².

Но и в "дороманную" эпоху позднего средневековья уже начинается, считает Бахтин, диалогизация конкурирующих сознаний, ценностей, смыслов. И происходит она прежде всего в "низинах", в непризнанных, окраинных областях литературы. Я попытаюсь обнаружить в одном из таких "низких" жанров — шванках¹³ развертывающийся внутри них диалог об отношениях мужчины и женщины, а затем проанализировать возможность проявления в этом диалоге собственно женской точки зрения.

Вначале будет необходимо реконструировать "дискурсивные поля" и семантические оппозиции, с помощью которых которых происходит обсуждение в шванках темы сексуальности. Далее специфику их структуры нужно увязать с идеологическими, моральными, социальными противоречиями того времени, иначе говоря, выявить их конкретно-исторический характер¹³. Разумеется, только критико-идеологический анализ в данном случае совершенно недостаточен, поэтому следующим нашим шагом станет рассмотрение той своеобразной — непристойной — речи, с помощью которой разворачивается в шванках сексуальная тема.

Для исследования избрано девять сборников шванков¹⁴, содержащих, хотя и в разной пропорции, непристойные истории и появившихся в основном в течение 15 лет — в 1551—1565 гг. В последующие годы

⁷ Шванки — один из поздних фольклорных жанров в Германии, небольшие стихотворные или прозаические тексты, циркулировавшие в городской среде и иногда издававшиеся в виде сборников (ближайшие аналогии — фабльо, фации, басни, притчи, анекдоты) (В рус. пер. см.: Немецкие шванки и народные книги XVI века М., 1990) Автор данной статьи считает собственно шванками только произведения XVI в., называя более ранние, преимущественно стихотворные их формы "мэрами" (Maeren). (Примеч. пер.) Переводчик благодарит М.Ю.Реутину за консультации при работе над переводом.

они неоднократно перепечатывались, дополнялись и варьировались¹⁵. Широкое распространение этих текстов дает нам право реконструировать на их основе образы мужчины и женщины и выяснить, отражали ли эти образы давно прошедшее к тому времени положение вещей или живой процесс развития отношений между полами. Разумеется, я рассматриваю шванки как материал для реконструкции лишь одного из "голосов" диалога о сексе, происходившего в XVI столетии¹⁶.

К ТИПОЛОГИИ СЕКСУАЛЬНЫХ КОЛЛИЗИЙ

По моему мнению, шванки на данную тему могут быть сведены к ограниченному числу семантических оппозиций. Повторяются одни и те же конфликтные ситуации, воспроизводятся сходные образцы поведения, а действующие лица образуют легко обозримый набор типажей. При этом, конечно, литературные развязки ситуаций, а также оценки и истолкования, принадлежащие конкретным рассказчикам, различны. Однако этими различиями можно пренебречь, чтобы расслышать смысл *общественного разговора*, являющегося "литературным ответом на чреватую конфликтом реальность"¹⁷. К тому же, несмотря на такие жанровые особенности шванка, как грубоватый слог, преувеличения, непристойности, комизм, в нем значителен момент самоцензуры рассказчика, т.е. отчетливо проступает общественный характер представлений. И наоборот, именно благодаря своей популярности и своеобразной укорененности в жизни шванки, в свою очередь, могли сильно воздействовать на мир представлений слушателей.

По моему мнению, при описании в шванках сексуального обихода основными являются три оппозиции: искушенность и неопытность, страсть и собственность, потенция и импотенция.

НЕОПЫТНОСТЬ ИЛИ ИСКУШЕННОСТЬ?

Вполне типичного героя конфликтной ситуации первого рода выводит в одном из своих шванков В. Шуманн¹⁸. Речь идет о сыне крестьянина, который был столь "прост", что "еще не имел дела ни с одной девушкой и ни с одной женщиной". Несмотря на подробные наставления отца, которые должны были бы помочь ему освоить "маленькую домашнюю работу", он вступил в брак в полной невинности. Только после многих ночей невеста, в отличие от него имевшая в данной области богатый опыт, побудила его заплатить "оброк". При этом она осталась им вполне довольна, но незадачливый муж истолковал ее ночные стоны как проявление тяжелой болезни, которую он ей сообщил. Потрясенный этим, — и здесь на смену комизму приходит нечто устрашающее — он отрезает себе то, в чем видит причину несчастья. И пока он истекает кровью, его жена утешается с работником.

Это грубый, но типичный пример оценки в шванках неискренности и опытности. Побуждают ли наивного супруга более или менее нежные уговоры жены заплатить наконец "ночной оброк"¹⁹; прово-

пируют ли молодых на "маленькую домашнюю работу" родственники с помощью прозрачных намеков и бурлескных ситуаций²⁰; продает ли работник дочери крестьянина за десять гульденов "свисток", приобретая таким образом ее девственность²¹, — во всех этих случаях недостаточная осведомленность в вопросах секса ни в коей мере не кажется рассказчику признаком добродетели, а вызывает лишь жестокие насмешки. Причем по логике шванка несущественно, проявляет неопытность мужчина или женщина. В любом случае это недостаток, опытность же, напротив, есть гарантия успеха.

Но тем самым рассуждение о сексе поразительным образом уходит от моральной оценки и приближается к экономической. "Опытность" ассоциируется с выгодой — в данном случае выгодой сексуального удовлетворения, "наивность" — с убытком: потерей невинности или уплатой "оброка"²². Оценка подкрепляется с помощью неотъемлемого жанрового признака — комизма²³: в каждой из этих ситуаций смех направляется против наивного партнера — того, кто побежден и одурачен более удачливым и опытным.

УТОЛЕНИЕ ЖЕЛАНИЯ ИЛИ СОХРАНЕНИЕ СОБСТВЕННОСТИ?

Это еще одна основополагающая для эротических шванков коллизия. Речь идет о противоречии между безудержным удовлетворением сексуальных потребностей и теми границами, которые ставят ему институционализированные отношения власти и собственности. Эта оппозиция представлена двумя вариантами рассказа.

Один из них — рассказ об удачно обманутом муже (но никогда об обманутой жене: причины мы попытаемся выяснить ниже). Хитрость и похоть связаны здесь с успешными действиями жены и ее любовника, оставляющих мужа в дураках, лишенным любовных утех и потерявшим принадлежащую ему по праву собственность²⁴. Бесчисленны истории, в которых хитрая жена обманывает мужа самым дерзким образом, ловко уводя его от понимания происходящего, а иногда даже делая его своим невольным помощником. Так, рассказывают о человеке, который из самых лучших побуждений оставляет гостей ночевать в своей семейной спальне, гости же вовлекают в дикий ночной "хоровод" и дочь его, и жену. Когда наутро один из гостей, лежа в постели супруга, рассказывает ему о своих эротических удовольствиях и тот, наконец, начинает что-то подозревать, жене и дочери снова удается отвлечь его от осознания очевидного²⁵. Другой супруг трижды терпит неудачу в попытке проверить верность жены, она же удовлетворяет свое чрезмерное сладострастие почти на его глазах²⁶ и т.д.

И тем не менее образ женщины, создаваемый шванками, едва ли можно назвать полностью негативным. Ее поведение, направленное на удовлетворение почти безграничного вожделения²⁷, предстает как скандальное, но одновременно и околдовывающее. Ее "я" ни в коем случае не сводится к роли жены; неверные жены шванков не признают исключительной власти мужей над собою. Трудно сказать, отражены ли

здесь жизненные реалии или только опасения мужчин, поскольку пшанки представляют собой сугубо "мужскую" литературу. Но, так или иначе, речь идет о потребностях тела, взрывающих законы собственности.

В трактатах о браке и других серьезных текстах того времени постоянно подчеркивается, что в супружестве потребности тела должны не удовлетворяться, а обуздываться. Так, в Лютеровой проповеди "О супружеском состоянии" благословенная роль брака усматривается, в частности, в том, что "верность ведет к ослаблению похоти"²⁸. Однако участие, с которым проповедники XVI в. внедряли в жизнь дисциплину инстинктов, встречало в пшанках очевидное противодействие. Запрет, налагавшийся на плотские радости, ограничение естественных потребностей ради соблюдения интересов собственника явно не соответствовали потребностям человека — ни физическим, ни духовным. В пшанках описываемого типа именно удовлетворение страсти вне рамок брака считается успехом. К эротическому триумфу при этом примешивается обычно плохо скрываемое злорадство по поводу удачного посягательства на чужую собственность. Супруге и любовнику (а вероятно, и читателям) доставляет особое удовольствие ущерб, причиняемый мужу, который не в состоянии уберечь свое имущество. Злорадный смех сопровождает каждую из подобных проделок.

Однако не во всех пшанках празднуется триумф плоти и превозносится разрушающее брак сладострастие. В других интерпретациях того же сюжета акценты расставлены иначе. Здесь также признается, что плотские утехи возможны лишь вне рамок брака, однако смекалка, победа, а значит, и смех находятся на стороне мужа, утверждающего вопреки всем козням свое право на жену. Рассказывают об одной женщине, постель которой "опустела" потому, что муж предпочитал ее ласкам мессу. Когда же она утешилась с неким юнцом, муж, открыв это, избил любовника до полусмерти²⁹. В пшанках этого типа избиение или даже убийство любовника, а заодно и жены является излюбленным разрешением конфликта. Похоть здесь "выбивается" из персонажей таким образом, словно в них "вбивается" идея частной собственности.

Степень агрессивности подобных фантазий хорошо видна из пшанка о жене крестьянина и священнике³⁰. Узнав об их связи, слуга становится ночью вместо крестьянки к окну, впускает в дом пришедшего на любовное свидание священника, хватает нож и "отрезает попу прибор". На этом ужасный спектакль не заканчивается. Когда крестьянка собирается принести своему больному любовнику жареную курицу в горшке, слуга подменяет жаркое "поповским прибором", что делает бедного калеку еще несчастнее и озлобленнее. Желая отомстить ни в чем не повинной женщине, он, целуя ее, откусывает ей язык, так что она не может больше говорить. Таким образом, слуга (который в грамматике рассказа явно исполняет роль мужа) не только прямо "наказывает" органы сладострастия, но и восстанавливает порядок брака, с присущим ему правом мужа на исключительное владение телом супруги.

Обсуждаемое в шванках противоречие между удовлетворением желания и сохранением собственности предстает как неразрешимое. Если вождение может быть удовлетворено только вне рамок брака, то это неизбежно взрывает столь рьяно охраняемые отношения собственности. Насильственное же юридическое закрепление исключительного права мужа на владение женой не оставляет места для сексуального удовлетворения. Живая, чувственная страсть теряет право на существование, отныне признается только страсть к овеществленной собственности.

ПОТЕНЦИЯ ИЛИ ИМПОТЕНЦИЯ?

Печальные последствия данной коллизии составляют еще одну обсуждаемую в шванках тему. Человеческое тело, включенное в отношения собственности, стесненное суровыми моральными нормами, требованиями самоконтроля и изменившейся трудовой этики, теряет — о чем свидетельствуют шванки — способность к непосредственному естественному функционированию.

Признаком этого является, я думаю, нередко возникающая тема импотенции, характерная, например, для тех рассказов, где старики женятся на молодых, а затем панически боятся сексуальной несостоятельности³¹. Героям этих шванков представляется угрожающей уже сама ситуация, когда женщина требует от них непосредственных телесных реакций; эти страхи героев, как кажется, разделяют и рассказчики, что усугубляет и без того совершенно "мужской" дух этих текстов. Например, того шванка, где вдова, несмотря на свои годы, требует от предполагаемых супругов мощной производительной силы и не желает иметь дело с одним, как она выражается, "каплуном"³²; или рассказа о женщине, выбирающей себе в любовники того, кто будет "работать за двоих"³³.

В подобных рассказах сексуальные претензии женщин изображаются настолько угрожающими, что мужчинам остается проявлять лишь жалкое бессилие. В шванках этого типа ситуация разрешается вовсе не насильственным подчинением жены мужу. Напротив, страх бессилия выливается здесь в агрессию, направляемую мужчиной против собственного тела, прежде всего против фаллоса — "вора и злодея"³⁴. Ненависть, устремленная на самого себя, ведет к физическому или духовному саморазрушению, что происходит, например, с человеком, который, чтобы проверить любовь своей жены, притворяется, будто кастрирует себя, и узнает, что без своей "силы" не представляет для нее никакого интереса³⁵.

Характерная для шванков XVI в. мрачно-пессимистическая тональность мотива самоизувечения становится еще отчетливее, если взглянуть на его интерпретацию более ранними стихотворными шванками (Maegen). Приведем для примера два таких шванка, относящихся к началу XV в. В истории о "Наказанном члене" у соблазнителя девушки в соответствии с "законом возмездия" должна была подвергнуться каре

именно та часть тела, с помощью которой совершено преступление, но, когда нож уже был приставлен, член зашевелился и был ради своей столь похвальной подвижности помилован³⁶. Правда, в шванке "Турнир монахинь" дело доходит-таки до ножа. Отказ рыцаря от женщины или, скорее, его бессилие приводят к тому, что она в отместку иронически предлагает ему избавиться от своего члена. Рыцарь, думая угодить даме, совершает эту глупость и кончает свои дни одиноким отшельником. Судьба его члена оказывается, однако, более счастливой: он попадает в женский монастырь, где ему неистово поклоняются и в честь его устраивают турниры³⁷.

Как видим, тема грозящего или даже осуществленного мужского увечья имела в начале XV в. иное звучание, чем в более поздних шванках. Радостная и непосредственная потенция, гротескные, самостоятельно живущие половые органы — все это решительно отличается от пессимистических или агрессивных вариаций этого мотива в изменившихся условиях жестокого регламентирования чувственной сферы, в которых действуют герои шванков XVI в. Их логика требует не столько абстрактной психоаналитической интерпретации³⁸, сколько конкретной историко-психологической: ошибка естественных требований пола и строгого регламентирования всего телесного приводит к неразрешимой напряженности, к double-bind-ситуации³⁹. У персонажей шванков не обнаруживается никакой модели выхода из противоречия; то же, по-видимому, можно сказать и о рассказчиках. Единственным выходом оказывается саморазрушение⁴⁰.

Переведенная в логику шванкового рассказа, эта безысходная ситуация выглядит так: некий юноша пылает горячей любовью к девушке, жениться на которой ему запрещают родители. Его желание столь велико, что он почти готов взять ее силой, но против этого восстает его собственная совесть. Раздираемый противоречивыми стремлениями, он приходит, наконец к радикальному решению, устраняющему предполагаемую причину несчастья, а именно: "Расстегивает шпиринку и отсекает вора и злодея... Девушка осталась незамужней, а он не пожелал больше ни одной женщины"⁴¹.

ХАРАКТЕР ЛИЧНОСТИ И ЕГО СОЦИАЛЬНЫЙ БАЗИС

Если попытаться обобщить приведенные выше смысловые оппозиции, с помощью которых разворачивается обсуждение сексуальной темы в шванках XVI в., то вырисовывается следующая картина:

1) при сравнении эротической опытности и наивности шванки обнаруживают тенденцию к осмеянию наивности, игнорированию моральных категорий и восхищению каждым, кому удастся получить удовольствие, обеспечив себе "сексуальную услугу" партнера;

2) в оппозиции сладострастия и собственности приоритет принадлежит хитроумному сохранению своего и столь же хитроумному присвоению чужого, а удовлетворение сладострастия заключено в рамки частнособственнических норм;

3) в оппозиции производительной силы и противоположно направленных моральных ограничений проявляется конфликт целей, влекущий за собой страх перед жизнью и саморазрушение.

Таким образом, содержащийся в логике шванков набор требований, предъявляемый их героям, включает в себя опытность и хитрость, производительную силу и беззастенчивость. Отвергаются и осмеиваются, напротив, наивность и глупость, слабость и порядочность (правда, когда возникает тема совести, непреложность этих установок начинает проблематизироваться). Однако здесь мы выходим уже за рамки сексуального дискурса* и касаемся более общего вопроса о возникающем при чтении шванков образе человека.

Доля шванков, в которых прямо толкуется о сексе, достаточно велика — примерно каждый пятый. Другие же распространенные темы таковы: конфронтация героев с авторитетами феодально-иерархического и цехового мира; каверзные вопросы относительно веры и религиозных обрядов; конфликты прихожан с клириками; наконец, проделки торговцев. Этим, на мой взгляд, главные темы исчерпываются, хотя, безусловно, необходимо более систематическое исследование. По моим наблюдениям, логика шванков не только что названные темы задана теми же оппозициями, что и логика "сексуальных" шванков: и здесь, как правило, хитрый торжествует над наивным, бессовестный — над тем, кто связан этическими нормами, занятый исключительно собой — над ориентирующимся на некую социальную группу — короче, побеждает тот, чья первая и единственная максима — потребности собственного тела и кто употребляет все средства для их удовлетворения⁴².

Если представленные в сборниках различные сферы жизни общества XVI в. — власть, сельское и ремесленное производство, церковь, брак и семья, отношения между полами — характеризуются схожими смысловыми оппозициями и матрицами поведения, то подобия такого рода коренятся, по-видимому, в некоем общем "хабитусе" (хабитусом я, следуя работам Пьера Бурдьё, называю систему прочно усвоенных человеком образцов поведения, которая определяет его практические действия. Хабитус функционирует как матрица поведения, восприятия и мышления, делающая возможным решение конкретных жизненных проблем⁴³). В этом случае следует задуматься о его социальном базисе. Речь идет о сочинителях шванков и их слушателях, т.е. тех горожанах, что встречались на общих праздниках, часто бывали по роду занятий в поездках и, что существенно, обладали некоторой образованностью. Во всяком случае такой образ публики можно реконструировать по предисловиям составителей сборников. Формы жизни в этой среде, которую можно было бы назвать не столько бюргерской, сколько городской ("cittadin"), обусловили тот хабитус, который, я полагаю, стоит как "структурирующая структура" за различными моделями поведения

* Автор широко пользуется термином "дискурс", обозначая им общественное обсуждение. В определенной мере противоположно ему понятие "хабитус" — бессознательно заимствуемые, закрепленные привычки поведения. "Хабитус" принадлежит к сфере неосознанного, необсуждаемого, само собой разумеющегося. (Примеч. пер.)

персонажей шванков. Жизнь этого социального слоя проходит под знаком экономической конкуренции, опосредования человеческих отношений преимущественно рынком и обменом, разобщенности и жесткой социальной регламентации. Такие формы жизни влекут за собой неизбежные последствия в образе мысли⁴⁴.

Смысловые оппозиции шванков отвечают этому положению вещей, а рисуемый ими идеальный образ человека приспособлен для успешного выживания именно в таком обществе⁴⁵. С другой стороны, проигрывание в литературе определенных образцов поведения само способствует их распространению и закреплению. Часто обсуждаемый смысл дидактизма шванков состоит, мне кажется, не столько во внедрении норм, предпочтительных с точки зрения морали, сколько нацелен на практический успех и заключается в закреплении, "хабитуализации" определенных норм поведения, в вооружении индивидов поведенческими стереотипами.

НЕКОТОРЫЕ НЕСООТВЕТСТВИЯ

Объяснение особенностей дискурса шванков о сексе характером хабитуса определенной социальной группы периода становления буржуазного общества представляется в общем вполне плодотворным. Однако в некоторых моментах сексуальный дискурс идет вразрез с реконструируемыми нами хабитусом. Два момента обращают на себя внимание прежде всего.

Первый момент. Существует множество текстов, где в качестве главной и единственной причины поступков действительно предстают потребности тела, а поступки являются успешными именно потому, что прямо направлены на их удовлетворение. Это относится к ситуации, когда речь идет об обжорстве, пьянстве и даже испражнении⁴⁶. Но в отношении секса этот род чрезмерной "телесности" на протяжении XVI в. сходит на нет. Слишком часто возникает тема страха перед бессилием собственного тела, перед исчерпанием его возможностей.

Можно говорить, видимо, о двух противоположных друг другу концепциях человеческого тела. В одном случае это сверхактивное в своих элементарных функциях тело, которое беспрестанно что-то поглощает и выделяет и границы которого со средой чрезвычайно подвижны. Оно отмечено прежде всего своими отверстиями и выростами, с помощью которых живо и радостно общается со всем окружающим. Бахтин назвал этот образ "гротескным телом"⁴⁷; он характерен для чисто шларaffenских шванков об обжорстве и испражнениях, как, впрочем, и для тех немногих, где рассказывается о неограниченной похотливости. В другом случае это тело дисциплинированное и заторможенное, не обеспечивающее своих собственных функций; его старательное отграничение от всего окружающего подобно жесткому панцирю. Всякий раз, когда в нем пробуждаются природа, потребность или вождление, плоть должна быть умерщвлена. В такого рода шванках тело, не вызывая паники, может фигурировать только в состоянии подавления.

Соотнесение столь противоположных представлений о теле с единым хабитусом представляется проблематичным. Не ясно, как эти представления уживались. На мой взгляд, утопии безгранично предающегося еде и питью тела в XVI в. были уже воспоминанием об ушедших временах и одновременно отражением протеста против многочисленных и суровых социально-психологических требований времени, идущего им на смену⁴⁸. Аналогично можно было бы истолковать и радостный образ всеобъемлющей потенции. Однако в отличие от итальянской новеллистической традиции, где он занимает главное место (вероятно, потому, что эта культура избежала бича протестантской этики), в немецких шванках он оказался вытесненным на периферию. Вместо праздника сексуальности мы встречаемся здесь с суровым обузданием похоти, что является частью более широкой установки на подчинение природы. (При исследовании шванков XVI в. до сих пор остается неучтенным то обстоятельство, что они возникли преимущественно в Эльзасе, т.е. области, где Реформация проходила наиболее успешно и протестантский стиль мышления завоевал главенствующую роль.) Шванки запечатлели "хабитуальный сдвиг", момент возникновения новой ментальной ситуации, окрашенный в трагические тона: восстание гротескного тела подавлено и под гнетом возобладавшей идеи самоограничения новому, "упорядоченному" телу остается обратиться к агрессии против себя самого.

Другое расхождение представлений о сексе с нормами поведения в иных сферах жизни касается власти мужа над женой. Дело в том, что попытки жен нарушить брак и покуситься на "собственность" владыки-мужа одобряются авторами шванков много чаще, чем выступления против власть имущих в других областях повседневной действительности — крестьян против дворян, ремесленников против мастеров, престоцов против клириков.

Речь идет, видимо, о полубессознательном стремлении вывести брак из-под действия всеобщего "экономического механизма" и утвердить его как особую сферу, где действуют иные нормы поведения. Чем более всеобщим мыслится "обменный и обманный" хабитус, тем решительнее некоторые шванки проводят разграничение между общественной и частной сферами. Вопреки аналогиям между семьей и государством, проводившимся в патерналистских теориях и трактатах о браке, шванки обнаруживают представление о противоположности законов "большого" и "малого" миров⁴⁹.

В новое время семья действительно стала рассматриваться как убежище от мира, опасные свободы которого нередко делают его враждебным и угрожающим⁵⁰. Семья оказалась призванной компенсировать пороки "большого мира" отказом от однозначности социальной иерархии, взаимной помощью и поддержкой, эмоциональной интимностью. Идея такой семьи утверждалась, например, в романе И. Викрама "О добрых и злых соседях", где резко подчеркнута противоположность семьи и общественной жизни, а гармония и надежность дома представлены самым идеальным образом⁵¹. Шванки, однако, пока-

зывают новую бюргерскую семейную жизнь не как готовый результат, а демонстрируют, с каким трудом рождалась эта идиллия.

То же стремление вывести частную жизнь из-под действия законов жизни общественной имело и весьма печальные последствия для женщин. Развитие индивидуальности поощрялось только в общественной жизни, но отнюдь не в частной, где для женщины был надолго определен другой статус — подчиненного объекта. Муж есть голова женщины, как часто повторяется в трактатах о браке⁵². Еще точнее фиксирует отношения мужа и жены как отношения собственности следующий шванк. Некий дворянин уговаривает трактирщицу продемонстрировать ему за деньги "ее страсти", она же отвечает, что не может сделать этого, ибо ее тело ей не принадлежит: "оно принадлежит моему мужу"⁵³. То, что это говорит женщина, не только не отменяет приоритета мужской точки зрения, но, напротив, доказывает, что специфически мужская позиция предстает отныне как общезначимая.

Таким образом, этот тип шванков вполне созвучен новым предписаниям о семье как институте, регламентирующем сексуальные отношения; и только многочисленные рассказы других шванков о нарушенных браках и мужьях-рогоносцах указывают на проблематичность усвоения этих норм и дают понятие о борьбе, сопровождавшей их реальное утверждение. Шванки отражают противоречие того времени, заключавшееся в ослаблении сословного неравенства и одновременно ужесточении неравенства полов.

НЕПРИСТОЙНЫЙ ДИСКУРС

Выше я пытался выявить идеологические, ментальные и "хабитуальные" стороны сексуального дискурса шванков. Но нельзя упускать из виду и те особые языковые формы, которыми пользуются авторы шванков. Два момента представляются мне в этой связи особенно важными. Во-первых, следует обратить внимание на непристойную речь⁵⁴. Непристойность, с моей точки зрения, создается не предметом разговора, каковым в данном случае является секс⁵⁵, а специфической манерой выражаться, т.е. непристойность есть проблема формы. Во-вторых, поскольку рассказчики понимают свои истории как средство развлечения, лекарство от меланхолии (о чем заявляется почти во всех предисловиях к сборникам⁵⁶), нужно рассмотреть собственные шванкам особенности комического, функции комического.

НЕПРИСТОЙНЫЕ ДЕТАЛИ

Итак, непристойность текста определяется не тем, что в нем ведется речь о сексе, ибо существуют иные ракурсы обсуждения этой темы, например медицинский. Собственно непристойность возникает в литературных текстах благодаря использованию метода "выделяющей демонстрации"⁵⁷. Дробление сексуального процесса на мелкие фазы и подчеркивание отдельных деталей тела, действий и реакций направ-

ляет внимание читателя на половую сферу, так что он не может не воспринять ее во всей пластической отчетливости. Одновременно устраняется всякая эстетическая дистанция, что ведет к восприятию секса как реального, а не иллюзорного. "Воспаляя сексуальную фантазию"⁵⁸, стратегия непристойного рассказа закрепляет за читателем роль подглядывающего в замочную скважину.

Непристойность может, таким образом, рассматриваться как "граница эстетического", поскольку апеллирует не к эстетическому чувству, а к телесным реакциям. Этот эффект усиливается акцентировкой отдельных деталей тела, сведением любого общения к половому. Все это как бы погружает читателя в сексуальную сферу. Непристойный литературный дискурс направлен не на возвышение или преодоление реальности, а на прямую стимуляцию читателя, на провоцирование непосредственных физических и психических реакций⁵⁹. Рефлексия при этом отсутствует.

НЕПРИСТОЙНАЯ МЕТАФОРИКА

Для непристойной речи чрезвычайно характерно употребление метафор. Вот только некоторые примеры часто встречающейся игры слов и двусмысленностей⁶⁰. Половой акт может обозначаться следующими выражениями: "делать дело", "косить луг", "перескочить на лошади через Рейн", "звонить к обедне", "петь мессу", "освящать часовню". Иногда рассказчик говорит, что партнеры занимаются "не знаю чем". Сексуально активная женщина "годна для ловли мышей" или "может хорошо пахать в кровати". Мужчина в определенной ситуации "натягивает арбалет и стреляет", "трясет грушу"⁶¹ и т.п.

Эти смысловые переносы дают, мне кажется, двойной эффект. С одной стороны, языковая двусмысленность является сигналом для читателя активизировать свою фантазию, догадаться об умалчиваемом и подразумеваемом⁶². Языковое значение, именно в силу своей сознательно привнесенной многозначности, делает представление более интенсивным и детализированным и переносит читателя в сферу интимного, предстающего как сфера табуированного, невыразимого. Разгадка метафоры вызывает у читателя удовлетворение, перекликающееся с и без того уже возбужденным демонстрацией деталей сексуальным чувством. Тем самым еще дальше отодвигается возможность эстетического отношения к сексуальной теме.

С другой стороны, эвфимическое обозначение сексуального налагает на обсуждение этой темы запрет, ибо употребление метафор настойчиво внедряет в сознание мысль, что в публичном разговоре прямая, не замаскированная трактовка вопросов пола невозможна⁶³. В метафорике непристойностей я усматриваю, таким образом, не столько попытку опозитизировать "низ" земного существования и открыть ему выход в искусство⁶⁴, сколько — напротив — стратегию его ограничения. Читателю, разрешающему метафорические загадки, становится все более ясно, что он находится в области невыразимого и неопишемого. Ме-

тафорика непристойностей явилась, по-видимому, оборотной стороной формирования официального стиля речи, в котором сексуальность находится вне закона.

Зато читателю нашего времени метафорика как способ обсуждения сексуальной сферы дает ключ к пониманию исторических особенностей ее бытования. Совершившийся перенос сексуальных реалий в другую образную систему запечатлел для нас содержание представлений людей того времени, характер свойственных им смысловых аналогий. Развернутый анализ соответствующих метафор, "историческая метафорология"⁶⁵ могла бы пролить свет на представления о сексуальности, в том числе на довербальные, образные представления. Если продумать приведенные выше метафоры, бросаются в глаза две знаменательные особенности.

а) Для большинства метафор характерно четкое различие субъекта и объекта: всегда есть субъект, который что-то делает, и объект, над которым что-то совершается. К этим "инструментальным" метафорам я причисляю не только уже названные, но и постоянно повторяющуюся формулировку, что некто осуществляет свою волю⁶⁶. "Система доминирования" в сексуальном контакте отнюдь не является обратимой, так как существует четкая привязка "агента" к мужской, а "пациента" к женской фигуре⁶⁷.

Метафоры же, в которых два субъекта делают что-то вместе, остаются в безусловном меньшинстве. Такие "кооперативные" метафоры встречаются редко: "они искали вшей друг у друга, правда, не в голове", или "они изнашивают по ночам много простыней", или, например, такая формулировка — как прямая противоположность идее доминирования одной воли: "они объединили свои воли и сделали из двух одну"⁶⁸. Следует отметить, что характерная для шванков XVI в. "инструментальность" представлений о сексе не обнаруживается в более ранних шванках⁶⁹.

б) Часто "инструментальность" находит свое выражение в употреблении метафор "работать" и "обработать", причем обрабатываемое предстает как природа, которую субъект изменяет, подчиняет и присваивает. Это проявляется, в частности, в постоянном обозначении половых сношений как "маленькой домашней работы" или "мелкой работы". Направление этой работы всегда одно и то же: во всех метафорах женщина является подлежащей обработке природой, а мужчина — субъектом деятельности. Таким образом, в сексуальной метафорике отражался процесс ускорившегося в XVI в. расхождения представлений о "себе" и о "природе", при котором женщину как часть природы оказывалось необходимым подвергнуть "исчислению, обузданию и подчинению", что нашло свою кульминацию в закрепившемся комплексе "ведьмы"⁷⁰.

В новое время метафора *работы* стала центральной фигурой речи во всех литературных и нелитературных формах скабрзности, ее "тайной философией". Согласно ей, желание женщины всегда есть функция "труда" мужчины и дело всегда идет об "обработке хотя и

податливого, но вечно идентичного себе самому материала"⁷¹. Отношения мужчины и женщины превратились в подобие оппозиции культуры и природы⁷², а секс стал осознаваться как труд и усилие. Радостный мир разлитой повсюду сексуальности оказался теперь под угрозой представления о функциональном и аскетическом теле, "рабочем теле". Насильственное насаждение этого представления в эпоху торжества "протестантской этики" лишь в виде исключения допускало существование его антипода — "гротескного тела"⁷³.

Напущывавшиеся в XVI в. ходы мысли, а именно идея о неравноправии субъекта и объекта, концепция труда и покорения природы, а также однозначное и неизменное обозначение полюсов в "топографии" мужчины и женщины, превратились затем в жесткие стереотипы, определившие как новоевропейские, так и современные представления о сексуальности, об отношениях между полами и образах мужчины и женщины. Систематический анализ метафорики шванковых непристойностей позволяет увидеть те матрицы, которые и по сей день определяют социальные роли мужчины и женщины, и тем самым нарушить запрет, наложенный на публичное обсуждение этой темы во времена складывания буржуазного общества.

ОСМЕЯННЫЙ "НИЗ"

Как и шванки вообще, непристойности живы своим комизмом. Провоцируемый ими смех можно объяснить по-разному⁷⁴. Порой смеются над неудачником или наивным, импотентом, жертвой обмана; одновременно смеются вместе с преуспевающим героем, удовлетворившим свои телесные потребности (чаще всего смешным способом); временами смех вызывается нарушением табу, воспринимающимся как освобождение, но нередко он служит способом отгородиться от ощущения надвигающейся катастрофы, звучит как "заклинание катастрофы"⁷⁵.

Этим функция комического в непристойных шванках еще не исчерпывается. Как считал Жан Поль, цинизм остроумия имеет задачу эстетического отстранения от безобразного и злого; сходным образом рассуждал Карл Розенкранц, рассматривавший комическое как форму, с помощью которой безобразное избавляется от своего негативного характера⁷⁶. На мой взгляд, эстетическая функция комизма в непристойных шванках отнюдь не главная. В "мрачных" шванках, полных насилия и самоагрессии, насмешка над боязнью сексуальной несостоятельности и вообще над потребностями тела указывает на более сложные отношения комизма и непристойности, чем "отношение компромисса" между непристойностью и бурлескным обострением. Напротив, я понимаю этот смех как продолжение "ограничительного", "запретительного" дискурса, который мы уже ощутили в метафорике непристойной речи. "Голова смеется над чревом"; она "объявляет определенную часть тела противоестественной"⁷⁷ и последняя должна быть обуздана — иногда с помощью столь радикального средства, как отсечение. Вполне серьезная протестантская полемика против потреб-

ностей тела продолжается здесь другими средствами. Ввиду утверждения в жизни новых норм демонстрация страсти выглядит не просто нелепостью, но и угрозой упорядоченному миру. Этика пользы осмеивает "телесный зуд" и фактически исключает любую страсть — не только сексуальную — из области рационального⁷⁸. "Непристойно, аморально и отвратительно все, что не поддается требуемой функциональности. Оно высмеивается"⁷⁹.

С отлаживанием новоевропейских "систем полезности" (Фуко) смеяться над непристойным постепенно затихает. Бум комически-непристойной литературы в XVI в., вовсе не случайно совпавший с потоком трактатов репрессивного толка о браке и морали, сделал свое дело, утвердил в жизни запреты, угрозы, скрытность как нормы общественного поведения. Построение новой системы "хабитуса" казалось законченным, претензии тела были вытеснены из области общепринятого, границы обсуждения сексуального перекрыты⁸⁰. Сборники шванков выполнили тем самым свою объективную функцию — осмеяли "низ", оттеснили его в область непроизносимого. Однако, глядя из сегодняшнего дня, видишь в них не столько законченный результат, сколько мучительный процесс общественной перестройки, а также свидетельство того, что люди, сами создававшие себе подобные ограничения, не были ни довольны, ни счастливы⁸¹.

В заключение вернусь к вопросу о диалоге. В самом деле, внутри шванков, этих кратких непристойных анекдотов XVI в., возможно реконструировать диалог. Я прочитываю этот диалог как конфронтацию двух идеологических систем, традиционной и новоевропейской, историческая последовательность которых отложилась в текстах как "одновременность разновременного"⁸². Внутренний диалог шванков определяется размежеванием и иерархизацией природы и общества, инстинкта и дисциплины, сладострастия и труда. Таким образом, происходящее в них обсуждение взаимоотношений между полами есть лишь форма становления более общих смысловых оппозиций, конституировавших идеологические столкновения века.

Неудивительно поэтому, что женский дискурс, женская точка зрения в шванках отсутствует. Зато присутствует измышленная мужчинами "воображаемая женственность"⁸³. Как пишет Т. Иглтон, в символическом строе "мужского общества" образ женщины служит лишь самоопределению мужчины: "Иногда она является тем, что стоит между женщиной и хаосом, а иногда и воплощением самого хаоса"⁸⁴. Именно в эпоху кризиса социальных и идеологических норм процесс переосмысления коллективного символа "женщины" значительно активизировался⁸⁵.

Внутренний диалог шванков есть, следовательно, разговор мужчины с самим собой, при котором женщины молчат⁸⁶. Эти сугубо мужские размышления о женщинах важны в той мере, в какой они, как и все формы воображаемого, творили реальность — реальность, и сегодня определяющую горизонт непростого диалога между полами.

¹ Foucault M. Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt a. M., 1986. S. 10.

² См. об этом программные высказывания А. Я. Гуревича: *Gurjewitsch A. J. Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. Dresden, 1978.

³ См.: *Vovelle M. Serielle Geschichte oder "case-studies": Ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma? // Mentalitäten-Geschichte: Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*. [West] B., 1987.

⁴ Эти вопросы разрабатываются в рамках исследовательского проекта в Свободном университете Берлина.

⁵ *Meulenbelt A. Scheidelinien: Über Sexismus, Russismus und Klassismus*. Reinbek, 1988.

⁶ *Foucault M. Sexualität und Wahrheit*. Frankfurt a. M., 1977. Bd. 1. S. 125.

⁷ Я ссылаюсь в первую очередь на сборник статей М. М. Бахтина: *Bachtin M. M. Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt a. M., 1979. См. также: *Das Gespräch*. München, 1984; *Dialogizität*. München, 1982. Следует отметить, что моя трактовка диалога сама является "диалогичной" по отношению к преобладающему его пониманию. Ибо я рассматриваю не столько "идеальный" диалог, разговор, сколько спор, противоборство.

⁸ См.: *Bachtin M. M. Op. Cit.* S. 157.

⁹ См. статью М. М. Бахтина "Эпос и роман" в кн.: *Bachtin M. M. Вопросы литературы и эстетики*. М., 1975.

¹⁰ *Dialogizität*. S. 51—53.

¹¹ См.: *Bachtin M. M. Op. cit.* S. 167.

¹² Следовало бы сказать несколько слов о восприятии идей Бахтина в немецкой, английской и французской литературе. Хотя, как известно, первые произведения Бахтина появились еще в 20-е годы XX в., их широкая публикация в Советском Союзе началась только с середины 60-х годов. В Западной Европе и США важнейшие труды Бахтина были переведены вскоре после их появления на русском языке. В нижеследующей библиографической сводке я опираюсь на работы Р. Грюбеля, Э. Ковальски, Р. Лажман и М. Хардта. Итак, "Марксизм и философия языка": СССР — 1929, США — 1973, ФРГ — 1975, Франция — 1977; "Проблемы творчества Достоевского": СССР — 1963, Италия — 1968, ФРГ — 1969 (частично), Франция — 1970, ФРГ — 1971 (полностью), США — 1973; "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса": СССР — 1966, Англия — 1968, ФРГ — 1969 (частично), Франция — 1970, ФРГ — 1987 (полностью); "Слово в романе": СССР — 1965, Франция — 1968, ФРГ — 1974, 1979; "Эпос и роман": СССР — 1970, ГДР — 1969, 1970, 1986; "Слово в поэзии и прозе": СССР — 1972, ГДР — 1973, "Эстетика слова": СССР — 1973, ГДР — 1972, ФРГ — 1979 и т. д. Я обозначил здесь только первую "волну" публикаций.

После этого в западноевропейских странах, прежде всего во Франции, а затем и в ФРГ, началось интенсивное усвоение теорий Бахтина, вызвавшее ряд методологических дискуссий. В первую очередь нужно назвать здесь имя Юлии Кристевой, которая фактически открыла Бахтина для Франции; ее работа "Бахтин: слово, диалог и роман" (1966), а также диссертация "Романный текст" (1966, опубли. в 1970 г.) положили начало напряженной дискуссии об "интертекстуальности", в ходе которой было подвергнуто переосмыслению традиционное понятие литературы. Для западноевропейского общества, сотрясаемого в то время резкими идеологическими столкновениями, привлекательность бахтинских идей состояла, мне кажется, в его ощущении языка, литературы и культуры не как монолитных систем, но как "пространства споров". Общественное звучание присуще и теории "карнализации", хорни которой следовало бы искать в политических условиях времени ее возникновения.

Иначе обстояло дело с восприятием идей Бахтина в ГДР. Хотя важнейшие его работы были здесь переведены достаточно рано, глубокого усвоения его идей, насколько я знаю, не произошло. Почти не было и попытки использовать их в практике литературоведения и искусствоведения. Можно указать лишь несколько рецензий, а также материалы бахтинского colloquiuma 1983 г. См.: *Roman und Gesellschaft: Internationales Michail-Bachtin-Colloquium*. Jena, 1984.

¹³ Постулируя связь между идеологемами шванков и временем их возникновения, нужно учитывать серьезное возражение, заключающееся в том, что между шванками XVI в. и бытовавшими в XV в. стихотворными шванками (Maeren) прослеживается отчетливый параллелизм мотивов (например, наивности). Однако именно систематический анализ различных текстов в их исторической последовательности (здесь, конечно, невыполнимый), выявление в них сходных на первый взгляд мотивов могли бы, я думаю,

- доказать, что в дискурсивном поле произошли если и не радикальные преобразования, но все же многозначительные "сдвиги" (см.: *Blumenverg H. Aspekte der Epochenschwelle: Nolaner und Cusaner. Frankfurt a. M., 1976*), которые можно считать признаком исторических перемен. На некоторых из этих изменений я основлюсь ниже.
- ¹⁴ Я цитирую шванки по следующим изданиям: *Bebel H. Fazetien // Deutsche Schwänke. В.; Weimar, 1977* (лат. 1508; нем. пер. 1558); *Jakob Freys Gartengesellschaft (1556). Tübingen, 1896*; *M. Lindeners Rastbüchlein und Katzpori (1558). Tübingen, 1883*; *Montanus M. Schwankbücher (1557 — 1566). Tübingen, 1899*; *Pauli J. Schimpf und Ernst (1522). Stuttgart, 1866*; *Schumann V. Nachtbüchlein (1559). Tübingen, 1893*; *Wickram G. Das Rollwagenbuechlein (1555). Stuttgart, 1968*. В дальнейшем в ссылках указывается только имя издателя (автора), при необходимости — название сборника или его раздела и номер шванка.
- ¹⁵ О количестве и вариантах этих переизданий см. в подробных предисловиях издателей.
- ¹⁶ Чтобы полнее реконструировать представления эпохи о сексе, нужно привлечь и другие тексты — трактаты о браке, проповеди, романы и т. д. См. об этом: *Ordnung und Lust: Bilder von Liebe, Ehe, Sexualität im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit / Hrsg. H.-J. Bachorski. Trier, 1990*.
- ¹⁷ См.: *Müller J.-D. Volksbuch/Prosaroman im 15./16.: Jh. Perspektiven der Forschung. Frankfurt a. M., 1985*.
- ¹⁸ *Schumann. N 36*.
- ¹⁹ *Ibid. N5*.
- ²⁰ *Ibid. N37*.
- ²¹ *Ibid. N17*.
- ²² В более ранних шванках это сопряжение наивности и ущерба отсутствует. См.: *Hoven H. Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung. Göppingen, 1978* ("В поэтических шванках полные радости сексуальные встречи не приносят ущерба даже эротически наивным").
- ²³ О комизме как жанровом признаке шванков: *Jauss H. R. Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. München, 1977*; *Strassner E. Schwank. Stuttgart, 1978*.
- ²⁴ С сюжетом обманутого мужа мы встречаемся уже в ранних шванках. По мнению Т. Крамера (*Cramer Th. Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter. München, 1990*), он служит здесь шифром "полной или частичной потери идентичности, характерной для мужского населения городов". Я прочитываю шванки XVI в. как продолжение и заострение этой ситуации.
- ²⁵ *Lindener. Rastbuchlein. N 24*.
- ²⁶ *Ibid. N3*.
- ²⁷ Об образе "сексуально ненасытной женщины" в ранних шванках см.: *Margetts J. Die Darstellung der weiblichen Sexualität in deutschen Kurzerzählungen des Spätmittelalters // Psychologie in der Mediävistik. Göppingen, 1985*. Марджет считает этот образ плодом размышлений о "биологических различиях между мужчиной и женщиной". Я, напротив, предлагаю подумать, не является ли представление об оргиастической неумности женщин и разумных (отрегулированных) инстинктах мужчин следствием возникновения оппозиции "мужчина/рассудок — женщина/природа".
- ²⁸ *Luther M. Vom ehelichen Leben und andere Schriften über die Ehe. Stuttgart, 1978. S. 7*.
- ²⁹ *Bebel. N161*.
- ³⁰ *Schumann. N3*. См. также: *Montanus. Gartengesellschaft. N 106*. О параллелях в ранних шванках см.: *Fischer H. Studien zur deutschen Märendichtung. Tübingen, 1968. N 67k*.
- ³¹ *Frey. N 75*; *Montanus. Wegkürzter. N 27*.
- ³² *Frey. N 84*.
- ³³ *Montanus. Wegkürzter. N 39*.
- ³⁴ *Montanus. Wegkürzter. N 3*. Точно так же, как выражение страха и ненависти к себе, я рассматриваю те обороты речи, коими обозначаются половые органы и половой акт в разговоре двух женщин. В таком разговоре явно проступает мужская точка зрения: женщины говорят о своих "кошках", которые ловят и душат "мышей" (*Frey. N 93*). Ассоциативная цепь мужского сознания, несомненно, движется здесь в поле сексуальных страхов и страхов кастрации, коль скоро упротребляется метафора кошки, убивающей все, что попадает ей в зубы. О современной сексуальной метафорике см.: *Bornemann E. Sex im Volksmund: Wörterbuch und Thesaurus. Herrsching, 1984*.

- ³⁵ *Montanus. Gartengesellschaft*. N 36. Термин "кастрация", связанный с вполне рациональной сельскохозяйственной практикой, является здесь, скорее всего, звением радикальной ампутации. Правильнее было бы говорить об "отсечении". Это различие крайне существенно не только практически, но и символически. Однако в медиовицистических исследованиях, вплоть до новейших, я не обнаружил внимания к этому различию. Кажется, зрение интерпретатора притупляется, как только речь заходит о ноже.
- ³⁶ Maeren-Dichtung / Hrsg. Th. Cramer. München, 1979. Bd. 2.
- ³⁷ О том, что этот текст ни в коем случае не враждебен эротике и телу, свидетельствует и заключительная реплика рассказчика: "Помоги Бог поведавшему эту историю автору, который и сам охоч до прекрасных женщин".
- ³⁸ Этот способ интерпретации шванков позднего средневековья предложен В. Бойтином. См.: *Beutin W. Sexualität und Obszönität in der Erzählliteratur des Spätmittelalters und der Renaissance // Psychologie in der Mediävistik*. Göttingen, 1985.
- ³⁹ Double-bind-ситуация означает жесткую психологическую зависимость индивида от двух в равной степени признаваемых им авторитетов, будь то личности или нормы.
- ⁴⁰ В этой связи стоило бы проанализировать угрожающие изображения ведьм, а также продумать факт нарастания в изобразительном искусстве мотива женской агрессивности — Саломея, Юдифь и др., запечатленные именно в момент отсечения ими головы.
- ⁴¹ *Montanus. Wegkürzter*. N 3.
- ⁴² К вопросу об "эгоизме плута" см. интерпретацию "Тили Уленшпигеля" В. Рёкке в кн.: *Till Eulenspiegel in Geschichte und Gegenwart / Hrsg. Th. Cramer*. Bern, 1978.
- ⁴³ См.: *Bourdieu P. Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt a. M., 1976.
- ⁴⁴ См. об этом М. Фуко: "Репрессивность перешла в плоть и кровь буржуазного общества... Выприскивается одно объяснение: если секс подавлялся с такой строгостью, то потому очевидно, что был неразрывно связан со всеобщим и интенсивным порядком труда; можно ли было в эпоху систематической эксплуатации рабочей силы допустить, чтобы она растрчивалась на наслаждение?..." (*Foucault M. Der Gebrauch der Lust*).
- ⁴⁵ Здесь снова встает вопрос о правомерности объяснения изображавшихся в литературе конфликтов мужчин и женщин современной социальной реальностью, поскольку многие из этих мотивов известны уже из более ранней традиции. Специфический ответ шванков XVI в. на историческую действительность я вижу не в изобретении совершенно новых мотивов, а в новой аранжировке старых.
- ⁴⁶ См.: *Röcke W. Die Freude am Bösen: Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*. München, 1987.
- ⁴⁷ *Bachtin M. Rabelais und seine Welt: Volkskultur als Gegenkultur*. Frankfurt a. M., 1987. S. 345 ff.
- ⁴⁸ Об утопии наслаждения см.: *Richter D. Schlaraffenland: Geschichte einer populären Phantasie*. Köln, 1984.
- ⁴⁹ См.: *Bachorski H.-J. Diskursfeld Ehe // Ordnung und Lust*. Trier, 1990.
- ⁵⁰ *Fromm E. Die Furcht von der Freiheit*. Frankfurt a. M., 1966. S. 48—106.
- ⁵¹ *Lühe I. Jörg Wickram: Von guten und bösen Nachbarn // Einführung in die deutsche Literatur des 12.—16. Jhs.* Opladen, 1981. Bd. 3.S. 190—210.
- ⁵² Это представление восходит к апостолу Павлу (К ефессянам, 5); см. также "Наставление о браке" Мартина Лютера.
- ⁵³ *Lindener. Katzipori*. N 53.
- ⁵⁴ Я не рассматриваю здесь вопрос, что рассказчики и слушатели XVI в. ощущали как "непристойное" и где находился их порог стыда и границы табуированного (см. об этом: *Heidemann K. "Grob und teutsch mit nammen beschrieben": Überlegungen zum Anstößigen in der Schwankliteratur des 16. Jhs. // Ordnung und Lust*), а пытаюсь определить непристойную речь как специфическую литературную стратегию.
- ⁵⁵ Непристойная речь может, разумеется, распространяться и на другие предметы, помимо секса. Так, в шванках большое место уделялось теме испражнений, а в современной жизни непристойности иногда сопровождают тему насилия и войны. Эти вопросы здесь не рассматриваются.
- ⁵⁶ См.: об этом: *Schmitz G. Physiologie des Scherzes: Bedeutung und Rechtfertigung der Ars iocandi im 16. Jh.* Hildesheim; N. Y., 1972.
- ⁵⁷ См.: *Jauss H. R. Op. cit.; Stempel W.-D. Op. cit.*

- ⁵⁸ Так же у Ж. Поля: *Paul J. Sämtliche Werke. München, 1987. Bd. 1. S. 432.*
- ⁵⁹ См. выступление Ганса Блуменберга: *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen / Hrsg. H. R. Jauss. München, 1968.*
- ⁶⁰ Чтобы не перегружать примечания, я даю здесь лишь отдельные примеры и отсылаю читателя к указателям сборников, перечисленных в примеч. 14.
- ⁶¹ *Frey. N 30. Montanus. Gartengesellschaft. N 88, 103; Lindener. Katzipori. N 59; Lindener. Rastbüchlein. N 26, 24.*
- ⁶² Здесь наблюдается определенная близость к изобразительной порнографии, где эротическое воображение в большей мере провоцируется полуприкрытым телом, нежели объектным.
- ⁶³ То, что сегодня предстает как законченный результат, в шванках еще не завершилось: языковое отгораживание от сферы сексуального произошло тогда на глазах читателя и с его участием. О метафорической изощренности современного обиходного языка по отношению к сексу см.: *Bornemann E. Sex im Volksmund.*
- ⁶⁴ Поставленный еще Карлом Розенкранцем вопрос о том, призваны ли комизм и другие формы эстетизации смягчать безобразное, является центральным в дискуссионном сборнике о "более не прекрасных искусствах". См.: *Die nicht mehr schönen Künste.*
- ⁶⁵ Необходимо, разумеется, провести не только анализ структуры отдельных метафор, но и массовое исследование соответствующих текстов.
- ⁶⁶ См.: *Lindener. Rastbüchlein. N 24; Montanus. Gartengesellschaft. N 20; Montanus. Wegkürzter. N 1.*
- ⁶⁷ Обратная ситуация не встречается даже там, где речь идет о сексуально гиперактивных женщинах. Одно из немногих исключений представлено в цитированном выше шванке (*Frey. N 93*).
- ⁶⁸ *Frey. N 67, 76; Lindener. Rastbüchlein. N 3.*
- ⁶⁹ Х. Хоувен не только показывает одинаковое для мужчин и женщин распределение выражения "проводить волю", но и приводит примеры совершенно иной семантики сексуальных отношений: *любить, принимать, спать, играть, желать* и т. д. Напротив, инструментальные выражения типа *ломать, использовать, толкать, прибивать* встречаются крайне редко. См.: *Hoven H. Op. cit.*
- ⁷⁰ См.: *Bovenschen S. Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos // Aus der Zeit der Verzweiflung: Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes. Frankfurt a. M., 1977.*
- ⁷¹ *Seesslen G. Der pornographische Film. Frankfurt a. M., 1990. S. 18.*
- ⁷² См. об этом: *Ortner Sh. B. Is female to male as nature is to culture? // Feminist Studies. 1973. S. 5—32.*
- ⁷³ До сих пор отсутствует систематическое исследование происходившего в это время "диалога" между различными концепциями тела: дисциплинированным "рабочим" телом, как его требовали и производили новые формы экономики, с одной стороны, и изображавшимся в литературе, искусстве и ряде традиционных народных практик (карнавалы, праздники дураков и т. д.) "гротескным телом" — с другой.
- ⁷⁴ См. соображения Х. Яусса в кн.: *Das Komische. München, 1976.*
- ⁷⁵ *Heinrich K. "Theorie" des Lachens // Lachen, Gelächter, Lächeln: Reflexionen in drei Spielgeln. Frankfurt a. M., 1986.*
- ⁷⁶ *Rosenkranz K. Ästhetik des Hässlichen. Königsberg, 1853. S. 8.*
- ⁷⁷ *Dressen W. Possen und Zoten // Lachen, Gelächter, Lächeln.*
- ⁷⁸ Допустимо, на мой взгляд, трактовать непристойные шванки как прообраз порнографической литературы. При этом стоит обратить внимание на размышления Георга Зеслена (*Lexikon der erotischen Literatur. München, 1984. S. 24—26*), который подчеркивает две тенденции. Существуют, во-первых, тексты где сексуальность понимается как сила, подаренная человеку Богом или природой; они воплощают мечты о разрешенном и возможном. От них отличаются "темные разновидности жанра", где сексуальность предстает не как цель, но как средство — власти, знания и т. д. В этом же поле, между утопическим исполнением желаний и репрессивным запретом, движутся и шванки, пытаясь определить место человека между природой и обществом, в целом, однако, в ущерб естественности и в пользу регламентации.
- ⁷⁹ *Dressen W. Op. cit. S. 165.*
- ⁸⁰ См.: *Schröter M. Zur Intimisierung der Hochzeitsnacht im 16. Jn. // Ordnung und Lust.*

- ⁸¹ Иногда, читая пиванки, трудно отделаться от ощущения, что авторы осознавали репрессивный характер стереотипов, в формировании которых они сами участвовали (например, когда они вышучивают столь распространенную в то время склонность к морализированию).
- ⁸² Ле Гофф нередко говорит о "сосуществовании разновременного".
- ⁸³ *Bovenschen S.* Die imaginierte Weiblichkeit. Frankfurt a. M., 1979.
- ⁸⁴ *Eagleton T.* Einführung in die Literaturtheorie. Stuttgart, 1988. S. 182.
- ⁸⁵ Я имею в виду поток трактатов о браке или интенсивную разработку образа ведьмы. О понятии "коллективного символа" см.: *Link J.* Literaturanalyse als Interdiskursanalyse: Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik // *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft.* Frankfurt a. M., 1988.
- ⁸⁶ См.: *Bovenschen S.* Op. cit. S. 41: "За шумом непрекращающихся разговоров о "женском" не было услышано молчание самих женщин".

Перевод с нем. *Е. М. Михиной*

С. В. Оболенская

ГЕРМАНИЯ ГЛАЗАМИ РУССКИХ ВОЕННЫХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ 1813 ГОДА

К концу XVIII в., когда Н. М. Карамзин опубликовал свои знаменитые "Письма русского путешественника", в Западной Европе уже существовали давняя традиция путешествий и традиция описания путешествий, а в изящной литературе — традиция литературных путешествий, открывая Л. Стерном.

В это время открылась возможность установления контактов между европейскими странами: религиозная нетерпимость затухала, не было длительных и широкоохватных войн; обстановка благоприятствовала путешествиям. Ее изменили в начале XIX в. наполеоновские войны, но затем возможность культурных контактов была восстановлена, сами же эти войны породили немало военных "путешествий".

До конца XVIII в. Россия оставалась все еще чуждой европейской культуре. Русские люди были оторваны от нее не в последнюю очередь потому, что почти не бывали за пределами своей страны. Однако в самом конце XVIII в. ситуация все же меняется. Облегчилась техническая сторона путешествий, поскольку Москва, Варшава, Прага, Берлин, Вена, Париж были уже связаны дорогами и почтовыми линиями¹. Образованные русские люди уже знали языки, охотно и с интересом знакомились с европейской культурой. Княгиня Е. Р. Дашкова, отправившаяся за границу для воспитания детей, беседовала с Вольтером и Дидро. Н. М. Карамзин, в Европе принявший позу простодушного скифа — искателя мудрости, готовился, однако, поразить своих собеседников — а среди них были величайшие европейские умы — не только любознательностью, но и собственной образованностью и осведомленностью.

В споре двух тенденций в отношении к Западу Карамзин занял совершенно новую позицию, обусловленную взглядом европейски образованного человека конца XVIII в., не только поклонника Просвещения, но и просветителя, верящего в прогресс. Для Карамзина Россия и Запад, Россия и Европа не противостояли друг другу. "Русский путешественник" Карамзин не был чужим в мире европейской культуре, не был и ее обличителем. Как пишут Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский, в споре "Россия или Европа" "реплика Карамзина имела смысл: Россия есть Европа"².

Германия составляла важную часть любого путешествия русских людей в Европу. Карамзин явился в Европу через Германию. Главную цель и главный смысл его посещения Германии составляли встречи с великими умами. Повседневная жизнь немецкого народа, его культура остались за рамками "Писем русского путешественника".

Прошло 20 лет — бурные годы французской революции и наполеоновских войн в Европе. В 1812 г., преследуя французов, отступавших из Москвы к западным границам России, русские войска к середине декабря освободили всю территорию страны и вступили в Польшу. В начале февраля 1813 г. русская армия вошла в германские земли.

Трое молодых русских офицеров, участвовавших в заграничном походе русских войск 1813—1814 г., — Ф. Н. Глинка, И. И. Лажечников и А. Ф. Раевский — издали свои записки о нем.

Федору Николаевичу Глинке (1786—1882) "Письма русского офицера" в 8 частях (1815—1816)³ — записки автора об антинаполеоновской кампании 1805 г., об Отечественной войне 1812 г., о заграничных походах русской армии 1813—1814 гг. и о путешествиях внутри России — принесли литературную известность и сблизили его с будущими декабристами. В 19 лет он в качестве адъютанта генерала Милорадовича принял участие в кампании 1805 г., был под Аустерлицем, прошел войну 1812 г., участвовал в главных ее сражениях. "Письма русского офицера" привлекли к молодому литератору внимание видных русских писателей. В 1816 г. Глинка вступил в Союз спасения, созданный офицерами — участниками Отечественной войны 1812 г. и заграничных походов. В 1818 г. стал членом Союза благоденствия, принимал участие и в связанном с ним литературно-политическом обществе "Зеленая лампа". В позднейших тайных обществах декабристов не состоял, но знал о существовании Северного общества и имел связи с Рылевым, Трубецким, Бестужевым. Был привлечен к следствию по делу декабристов, дважды подвергался аресту и провел три месяца в каземате Петропавловской крепости.

"Воспоминания о походах 1813 и 1814 гг." Андрея Федосеевича Раевского (1794—1822) вышли в год его ранней кончины⁴. Сын богатого помещика Курской губернии, старший брат декабриста Владимира Раевского, 18-летним юношей он участвовал в войне 1812 г. и в 1813 г. совершил свое военное "путешествие" в Европу. Хотя он был близок с братом и его друзьями, к декабристам не примкнул. К политической деятельности у молодого человека, с юношеских лет тяжело больного, не было склонности.

Известный автор исторических романов, писатель Иван Иванович Лажечников (1792—1869) тоже вел записи во время заграничных походов русской армии и в 1812 г. издал "Походные записки русского офицера"⁵. В 1812 г. он поступил в Московское народное ополчение, затем служил в гренадерском полку, прошел войну 1812 г., участвовал в заграничном походе 1813 г.

"Письма русского офицера" Ф. Н. Глинки, "Воспоминания о походах 1813 и 1814 гг." А. Ф. Раевского и "Походные записки русского офицера" И. И. Лажечникова — литературные произведения. Конечно, основой послужили записи, сделанные авторами во время их военного "путешествия" (заметим, что Глинка опубликовал их уже в 1815 г.). Но эти записи обработаны в духе карамзинских "Писем русского путе-

шественника". Особенно это относится к книгам Глинки и Лажечникова. Глинка — поэт, Лажечников — писатель, оба относились к Карамзину с большим пиететом. Глинка и назвал свою книгу "Письма русского офицера", имея в виду известное сочинение Карамзина. И как книга Карамзина состоит из не написанных в действительности писем, так и Глинка включает в свой текст подобные же "письма".

Три путешественника были офицерами, их "путешествия" были военными путешествиями. Они посетили Европу через 10 лет после Карамзина. И Европа изменилась, и они увидели ее совсем не теми глазами и совсем не в том ракурсе, в каком видел ее в 1789—1790 гг. Карамзин. Ниже речь пойдет об их германских впечатлениях.

Маршрут путешествия молодых офицеров определялся ходом военных действий и не зависел от их желаний. Войдя с русской армией в польские земли, они затем побывали в Пруссии, Саксонии, Богемии, а Лажечников и Раевский еще в Мекленбурге. Проезжая через города, деревни, останавливаясь на постоях в самых различных местах, они знакомились с людьми различных состояний и положений, общались с хозяевами, их соседями, наблюдали их повседневную жизнь и труд, беседовали с ними. Им довелось прикоснуться к культуре простого народа.

Для молодых офицеров восприятие чужого определялось отчасти тем, что они вошли в Германию на гребне славы. В войне 1812 г. русская армия освободила от вражеского нашествия свою родину. Теперь, как они это понимали, ей предстояло выполнить благородную миссию спасения Европы, породившей революцию и тиранию и не сумевшей справиться со всеми бедами. Сознание этой задачи и великодушие, свойственное победителям, порождали в их суждениях покровительственный оттенок.

В Германии их принимали так, что представление о высокой освободительной миссии укреплялось. "Никогда еще не было столь лестно и приятно носить мундир русский", — радовался Раевский⁶. Описание решительно всеми участниками похода 1813 г. приема русских войск в Германии свидетельствует о том, что в словах Раевского нет преувеличения. Все это рождало симпатию к тем, кого предстояло освободить. Эту симпатию укрепляли и проявления воинственного и патриотического духа, антинаполеоновские настроения самих немцев. Наполеон еще раскисает в своем презрении к этому народу, замечает Раевский, "никакое перо не может изобразить единодушного, пламенного патриотизма здешних жителей", "все государство превратилось в лагерь воинский", "целый народ дал клятву погибнуть или победить"⁷. Глинка восхищался увиденной им картиной рекрутского набора в Силезии: в доме, откуда берут в войско юношу, "все празднуют избрание молодого человека в защитники отечества"⁸.

После освобождения России от нашествия Наполеона Францию наши офицеры заранее воспринимали как источник европейских несчастий; Германия представлялась им — тоже заранее — родиной порядка и совершенных законов. Раевский, например, предстает горячим по-

читателем прусского короля Фридриха II. Его записи о Германии открываются восторженными строками: "Приветствую тебя... колыбель и обелиск незыблемой, несокрушимой славы Фридриха Единственного! Приветствую тебя, обитель свободы, счастья и промышленности!"⁹

Слегка покровительственный тон и отзвук легкой усмешки (когда речь идет о повседневной жизни простых людей) связаны не только с тем, что русские офицеры ощущали себя великодушными героями-освободителями. Свою роль играли стереотипы восприятия немцев, сложившиеся в России еще в XVIII в. В 1813 г., в окрестностях Франкфурта-на-Майне, рассказывает декабрист Н. И. Лорер, офицеры узнали, что их частям предписан отдых на квартирах; сразу представились "добрые хозяева-немцы с их кофеом"¹⁰. Кофе, пиво и трубка с табаком как неперемные атрибуты немецкого быта и даже как бы свойства самого немца поминаются, кажется, решительно всеми русскими путешественниками XIX в. Как нечто знакомое задолго до встречи и узнаваемое с удовлетворением: образ и реальность совпадают! И внимание к этим внешним приметам, и восприятие некоторых черт характера основывались на давно усвоенных дома представлениях о немцах. В Петербурге и Москве их встречали на улицах, в лавках и мастерских, у них покупали хлеб, чинили сапоги, шили одежду; о них читали, их карикатурные изображения рассматривали на лубочных картинках, о них рассказывали анекдоты; с детства слышали пословицы о немцах¹¹.

Не исчезли, конечно, и представления о немцах, сложившиеся во время Семилетней войны и связанные с победами русских войск над пруссаками. В лубочных картинках и солдатских песнях того времени прусские солдаты изображались самоуверенными, но неудачливыми воинами. Вряд ли эти стереотипы были разрушены представлениями, складывавшимися во время войны против Наполеона в 1805 г., когда пруссаки были союзниками России, и в песне для солдатских хоров их называли храбрыми "друзьями-героями"¹².

Русские офицеры увидели в Германии не только совершенно иные, чем у себя дома, порядки, иные отношения собственности и иные отношения между людьми, но и совершенно иную культуру. Вероятно, в этих путешествиях русских солдат и офицеров происходит первая встреча русской и западноевропейской культур не только в жизни духа, как это было еще в XVIII в., но и на уровне знакомства с повседневной жизнью немецкого народа.

Записки Глинки, Лажечникова и Раевского посвящены войне. Главное содержание книг Глинки и Раевского составляют описания сражений, переходов русских войск; мы находим и зловещие картины, которые оставляет после себя война. В данном случае я отвлекаюсь от этой стороны их сочинений, разумеется очень важной. Это возможно сделать, потому что в этих книгах больше, чем во всех других, посвященных заграничным походам русской армии, отражены впечатления от повседневной жизни людей в тех местах, которые они посещают.

Вступление в германские земли из Польши поразило наших военных путешественников резкой сменой впечатлений. "Из Польши в

Силезию въезжаешь точно с таким чувством, как переходишь из бедного, опустелого в богато убранный и людьми наполненный дом", — восклицает Глинка¹³. И Раевский отмечает противоположность "бедной, песком и развалинами покрытой Польши" и "цветущей, благоденствующей Силезии"¹⁴. "Перейдите рубеж, разделяющий Польшу с Пруссией, — замечал Лажечников, — и новая приятная картина представится вашим глазам"¹⁵.

Ландшафт германских земель был совершенно не похож на русский. Складывавшийся из тщательно возделанных полей, ухоженных лесов, прирученных рек и ручейков, он иногда представлялся каким-то игрушечным. Недаром Глинка сравнивает германские поля с убранными комнатами, а маленькие города Пруссии представляются ему как бы беседками, потому что окружающие их поля — "точные сады". Не только все тщательно обработано, вычищено, украшено, но и размеры небольшие. И для характеристики пейзажа, особенно городов и деревень, употребляются уменьшительные формы: домики, местечки, уголки, кусточки, камешки, садики, мостики и т. п. Встречались и другие пейзажи: в окрестностях Дрездена любовались "величественнейшей картиной" Исполинских гор, видели замки высоко в горах, мощный Рейн, но это не изменяло представления о резком различии масштабов русского и германского ландшафтов. Это различие — почти как воплощение различий духа стран и народов — ощущали многие русские путешественники*. Лажечников, восхищаясь устройством дорог в Германии, добавлял, однако, что "безрассудно было бы мечтать об основании шоссе во всем нашем обширном государстве". Сравнивая просторы России и размеры мелких германских государств, он замечал:¹⁶ "В стране гигантов не все то удобно, что легко в отечестве пигмеев"¹⁷.

Внимание военных путешественников привлекали ухоженность домов, улиц, дорог, постоянное попечение и властей и жителей о подержании чистоты и порядка во всем. "Опрятность селений, скромная, но довольно привлекательная наружность домов, редкая исправность дорог и мостов" — эти внешние приметы германского быта, отмеченные

* Н. А. Бердяев писал: "Пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность в бесконечность, широта" (*Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма*. М., 1990. С. 8). Приводя эту цитату, хочу обратить внимание не столько на отмеченные автором свойства русской души, сколько на понимание характера русского пейзажа.

** Вот впечатление путешественника более позднего времени. Адъютант начальника штаба Войска Донского Г. А. Варженевский, путешествовавший по Европе в 1857 г., находясь в Дрездене и восхищаясь пейзажами Саксонской Швейцарии, писал, однако: "На Дону, ниже Черновражской станицы, живописнее... Уподобить невозможно эту взращенную терпением народа природу благословенным пажитям и вертоградом Танаиса... Там необозримая степь, на которой трава в полчеловека, а тут искусственные, акклиматизированные былинки; там нива, что бревно в срубе, а тут тощие трубочки соломы, высосанные на каком-то квадратике; там множится вол и гуляет по безбрежной равнине, как вихрь свободный... а тут бедная коза, да еще в наморднике, подбирает сухие листья" (*Варженевский Г. А. Путевые впечатления 1857 г.* // ОР ГБЛ. Ф. 261. К. 18. Ед. хр. 2. Л. 36—37).

Раевским, приятно удивляли всех¹⁷. Особенно поражала основательность всех устройств, необходимых для нормальной жизнедеятельности, и заботы о поддержании их в постоянном порядке. "У нас строят и тут же исправляют, — замечал Лажечников, — здесь сразу строят надолго"¹⁸. Восхищаясь дорогой из Франкфурта на Берлин ("ровна, как пол, с небольшими от середины скатами; обрыта с обеих сторон глубокими рвами и обсажена высокими тополями"), он особенно подчеркивает, что "шоссе сии, препорученные смотрению неусыпных работников", находятся в постоянной исправности¹⁹. Глинка, во время стоянки в г. Бунцлау наблюдавший пожар, случившийся в деревне близ города, поразился удивительному порядку при тушении: каждый знал, что он должен делать, и (подумать только!) "три исправные трубы — заметьте, что это в деревне, — брызжут ручьями воду"²⁰.

Трудолюбие, терпение, усердие немцев, по наблюдениям наших путешественников, просто творят чудеса. Поблизости еще идут бои, враг то отступает, то наступает, повсюду видны следы сражений, в полях не убраны трупы, некоторые деревни обращены в пепел, а жители, скрывавшиеся от бесчинств неприятеля в горах и недавно вернувшиеся, еще боятся чужих. Но они уже трудятся, чтобы как можно скорее восстановить разрушенное, снова наладить прочное, давно устроенное хозяйство. Удивительным казалось то, что вокруг идут бои, а поля обрабатываются с редкой рачительностью, повсюду приводят в порядок прекрасные сады, насыпные дороги. Дома в деревнях и городах увиты виноградом. На улицах и площадях фонтаны: в одних поят лошадей, из других берут воду жители. Повсюду проведены каналы с отводами к каждому хозяину. "Как умеют немцы всем пользоваться и угождать всем необходимым нуждам", — подчеркивал Глинка²¹.

Лажечников замечал, что почти в каждой прусской деревне есть трактир, "хотя и небогатый, но в котором можно иметь кофе, хорошее масло с белым хлебом и порядочные *bratwurst*, сосиски"²². Впрочем, такой отзыв Лажечникова о немецкой кухне — редчайшее исключение. Решительно все путешественники, начиная с Фонвизина, оценивали ее очень низко. Раевский описывает свою трапезу в местечке Вальдхайм, на переходе из Дрездена в Магдебург. Очень приветливая хозяйка отведенной ему квартиры "вылила кипяток в чашку... покрошила белого хлеба, положила кусок масла — и просила садиться за стол. Я услышал, что это *вассер-суп*... и признаюсь, что, невзирая на страшный аппетит, не мог проглотить ни ложки"²³. Позже автору записок привелось познакомиться с пивным и молочным супами, которые, к его удивлению, часто составляли весь обед. Похоже, что отношение русских к непривычной немецкой кухне было как бы компенсацией за то восхищение, которое вызывало устройство немецкого быта. Когда у себя дома, в России наблюдали "своих" немцев, упорядоченность их повседневной жизни вызывала насмешку, но здесь все это было само собой разумеющимся, естественным и не только создавало удобства, но и составляло основу зажиточности многих простых людей.

Главный источник спокойной зажиточности немецких крестьян и

ремесленников авторы записок видят в трудолюбии немцев, которое они считают их национальной чертой, трудолюбии, создающем процветание, о котором можно было догадываться даже в тяжкие дни войны. Наши путешественники не перестают ему удивляться, то и дело повторяя, что в любой деревне, входя в дом простого крестьянина, можно подумать, что это жилище богача. Деревенские дома просторны и удобны, их внутреннее убранство скромно, но свидетельствует о достатке хозяев, стремящихся украсить свой быт. Русский крестьянин, говорит Лажечников, если он трудится более обыкновенного, имеет целью обеспечить семью пищей; для немца же лишний час — лишнее украшение в комнате. Но для обеспечения достатка и красоты, понимали русские наблюдатели, нужен особый склад. Немец, "нахлобучив колпак на голову, в кожаном своем фартуке, не выпуская трубки изо рта, протягивая иногда руку к огромному стакану пива, перед ним неизменно стоящему, флегматически распевая любимую песенку... в определенные часы глух, нем и слеп для всего постороннего"²⁴.

Здесь и общепринятое изображение внешних примет немца — колпак, трубка, пиво; намечены и черты национального характера, как его воспринимали русские. Немец флегматичен, медлителен, спокоен, рассудителен, чуть-чуть слишком самоуверен. Впрочем, главные качества немцев, о которых говорят все путешественники, — или приводя в доказательство свои впечатления, или не приводя никаких доказательств, — это расчетливость и скупость. "Немцы, жертвуя всем для выгоды, не бросят одного талера для прихоти", — замечает Раевский²⁵. "Любопытно смотреть, — пишет Глинка, — как немцы и русские играют в банк. Первые ставят гроши, другие червонцы. Те при проигрыше морщатся, а эти — ничего! Ведь и по таким мелочам можно узнавать характер народов"²⁶. Все эти замечания звучат несколько странно рядом с описанием пышных встреч, которые немцы устраивали русским воинам, — горячие речи, венки, щедрое угощение. Как замечает Раевский, "здешние жители скупы до крайности, но нас угощают как нельзя лучше"²⁷. И так постоянно, говоря о радушном приеме, который им оказывают немцы, авторы записок не забывают объяснить, что делают они это хотя и от всей души, но все же преодолевая природную скупость.

Это расхожее представление о скупости немцев было устойчивым стереотипом, сложившимся в русской народной культуре еще в XVIII в. Немецкая скарденность — один из главных мотивов в изображении немцев на русских лубочных картинках, в пословицах, песнях, анекдотах. Этот стереотип складывался, несомненно, как из зависти по отношению к деловым качествам немцев и их успехам в делах, которые они вели в России, так и из недовольства, вызываемого проникновением немцев в структуры власти, начиная с Петровской эпохи. Наши военные путешественники относились к этому "природному", как они считали, свойству немцев со снисходительностью, а иногда даже высказывали мнение, что это является необходимым условием успеха в делах. Они понимали, что немцы с этой их "скарденностью", как бы даже и непостижимой для русского человека, во многом обогнали русских.

"Нравы, образ жизни, все принимает здесь отлив просвещения и все восхищает вас", — признавался Лажечников²⁸.

Самое сильное впечатление военных путешественников 1813 г., молодых образованных дворян, привыкших с детства бездумно пользоваться услугами "униженных и оскорбленных" и не чувствовать униженности тех, кто не принадлежал к их обществу, не задумываться над их положением, — поведение дома и в обществе немцев, с которыми им довелось встретиться и общаться. Вот одно из первых "немецких" впечатлений Ф. Глинки. В городке Фрауштадт, на границе Польши и прусской Силезии, он побывал на немецком лютеранском кладбище и записал: "Многие эпитафии покажутся для иностранца очень странными. Например: "Здесь лежит почтенная NN, урожденная NN, родившаяся в таком-то году, умершая тогда-то, жена сапожника, кузнеца или портного NN". И над ней урна или пирамида!"²⁹ "Печать непринуждения и благородной независимости, заметная в поступках и даже лице простого народа" — вот одно из первых впечатлений Раевского в Германии. На постоялом дворе по дороге из Бреслау в Неймарк он удивился тому, что за столом, никак не отделенные от другой публики, спокойно сидели "человек десять крестьян, с важным видом, в шляпах... курили трубки и ели картофель"³⁰. Удивился и Лажечников, наблюдая в местечке Людвигслуст в Мекленбурге "мещанское собрание (Bürgerklub), где пожилые граждане города, купцы и ремесленники решают за газетами судьбу царств"³¹.

У молодых офицеров, только что проделавших вместе с солдатами кампанию 1812 г., вольность в поведении простых людей, которую они наблюдали в Германии, не вызвала никакого порицания*. Они явно желали того же для русских людей и искали объяснения причин независимого и исполненного достоинства поведения простолюдинов в Германии. Во-первых, полагали они, среди них много богатых. На пути из Мейсена в Лейпциг Раевский и его спутники зашли в крестьянский дом. Сначала они решили, что здесь живет помещик — хозяйство обширное и богатое, жилище ничем не напоминает избу крестьянина в их представлении. И повсюду в крестьянских хозяйствах они видели прекрасный скот, могучих лошадей, устройства для орошения огородов.

Всякий крестьянин ведет себя непринужденно, спокойно и никого не боится. Раевский объясняет это тем, что в Германии "каждый по-

* У других русских путешественников, побывавших в Германии и раньше, и позже, это вызывало неудовольствие, представлялось им дерзостью, наглостью, невоспитанностью. Чиновник Ф. П. Лубяновский, будущий пензенский губернатор, путешествовал по Саксонии в 1800 — 1802 гг. Описывая зажиточную жизнь свободных саксонских крестьян, он неожиданно замечает, что русские крестьяне все-таки счастливее. Хотя они и крепостные, дверь помещика для каждого из них открыта. А что касается саксонских крестьян, замечает Лубяновский, "я не приметил в здешних краях того добродушия, коим наши всегда отличались; ни наклоности к благотворению... ни готовности к услугам. Здешний крестьянин и неговорчив, смеется над угрозами, обещаниями не уважает, готов молчать по неделе" (Лубяновский Ф. П. Путешествие по Саксонии, Австрии и Италии в 1800, 1801 и 1802 гг. СПб., 1805. Ч. 1. С. 34).

селянин получает некоторое, званию его соответствующее, образование. Он знает свои права и обязанности, не страшится притеснений"³². В Эйзенахе, слушая 12-летнего мальчика, вызвавшегося быть его проводником и рассказавшего гостю о жизни Лютера, Лажечников размышлял о прекрасном обыкновении у немцев — учить детей "из низших состояний" вместе с детьми дворян в одной народной школе. И результат налицо. Здесь каждый знает историю своего отечества, и "природные дарования не умерщвляются грубыми, закоренелыми предассудками"³³.

Во всяком маленьком городке, изумлялся Раевский, есть библиотека для чтения, для крестьян издаются специальные журналы. "Изысканные творения ума знакомы здесь не одному только высшему классу людей; имена Шиллера, Гёте, Бюргера, юного Кернера и других великих писателей известны даже поселянам"³⁴. По вечерам жители всякого городка собираются в клубах, и "каждый ремесленник, перебирая листы газет, между — разлитым на столе пивом — Европу, дает свои конституции, назначает границы и одним словом определяет судьбу вселенной"³⁵.

И как нечто совершенно удивительное все военные путешественники воспринимали немецких женщин. Первые оценки их внешности и поведения, связанные с укоренившимися общепринятыми представлениями и возникающие из сравнения с польскими красавицами, были не в пользу немок. Впрочем, молодые люди быстро изменили свое мнение. В Саксонии Лажечников заметил, сколь справедлива поговорка "In Sachsen schöne Mädchen wachsen". А Глинка пришел к выводу, что саксонские "поселянки, с алыми повязками на голове, белизною лиц, румянцем и даже самою одеждою походят на наших приволжских красавиц"³⁶.

Главное, однако, не в этом. Дочь ремесленника, пишет Лажечников, днем и хлопочет по хозяйству, и занимается рукоделием, и садится за клавиесин, и читает Коцебу и Лафонтена. А вечером на балу, который дают русские офицеры, "что вообразите вы о дочери какого-нибудь седельника или портного, когда русский генерал в нескольких звездах поднимает ее на танец? Вы думаете, она оторопела, смешалась от застенчивости, не знает что делать, что сказать ему? Напротив, она сама заводит с ним разговор... Вот каковы немки!"³⁷ "Таковы немки!" — вторит ему Глинка. На мызе близ Носсена, в 5 верстах от неприятеля, в большом, прекрасно убранном доме, который, как выяснилось, принадлежит не какому-нибудь князю или барону, а "недворянину" и где расположились на ночлег русские генералы и их адъютанты, дочери хозяина, знающие французский язык и читающие немецкие книги, играли на фортепьяно, пели, показывали свои рисунки и вместе с тем суетились по хозяйству, накрывали на стол гостям. "Нельзя было не восхищаться воспитанием сих недворянок"³⁸.

Глинка в своих записках посвящает специальную маленькую главку саксонским женщинам, умным, скромным и просвещенным. "Да я бы лучшему из друзей моих посоветовал жениться на саксонке", — говорит

он. Войдите в деревенский дом. Вас встретит прекрасная девушка. Она играет на фортепиано, "говорит с вами не о погоде, говорит об истории своей земли, о красотах природы ее... Вы восхищаетесь и думаете, что это какая-нибудь княгиня или графиня. Входит отец ее весь в муке; мать зовет ее доить коров или стирать на кухне, она оставляет фортепиано, спешит помогать ей в хозяйстве, и вы узнаете, что это дочь мельника"³⁹.

Молодым людям кажется удивительным не только то, что дочери простых людей хорошо воспитаны и ведут себя непринужденно, но и то, что в дворянских домах девушки не гнушаются хозяйством и в них угадываются будущие прекрасные хозяйки и матери. Как это не похоже на воспитание, которое принято давать русским девушкам, сетует Глинка. Может быть, теперь, после войны, рассеется чад, вызванный увлечением французским воспитанием, и русские женщины вновь, как и в былые времена, станут рачительными хозяйками и примерными матерями!

Восхищение! Это слово чаще других мелькает на страницах записок молодых офицеров, когда речь идет об устройстве повседневной жизни немцев.

Но с кем, собственно, встречались русские офицеры на постоях в немецких деревнях и городах? Похоже, что хозяева домов, где им случалось переночевать или провести несколько дней, — это богатые крестьяне и ремесленники; их быт, так восхищавший чужеземцев, — это не "всеобщая" повседневность сельских и городских жителей.

Важнейшей стороной тех преобразований, которые были осуществлены в германских государствах во время наполеоновских войн, было действительное освобождение крестьян. Аграрная реформа еще не была окончательно завершена, но были уничтожены феодальные повинности, крестьяне обрели личную свободу, свободу передвижения, возможность распоряжаться своей рабочей силой, освободились от прежних общинных связей, наконец получили собственность на землю. Это, конечно, изменило их повседневную жизнь, повлияло на поведение и самосознание. Впрочем, те особенности положения и поведения крестьян и горожан, которые удивляли русских путешественников, коренились и в давних средневековых традициях. Например, мельник в деревенской общине всегда был заметным, влиятельным лицом; клубы городских жителей как продолжение цеховых собраний тоже возникли отнюдь не в XIX в.

Реформы вызвали сильное расслоение сельского и городского населения. Помимо ремесленников и зажиточных крестьян, существовала масса людей, почти не имевших собственности, ютившихся в жалких лачугах, хронически недоедавших, очень далеких от спокойного благополучия и просвещенности тех, кого описали наши офицеры. В деревне это были мелкие крестьяне, батраки или прислуга в богатых домах, сельскохозяйственные рабочие, поденщики; в городах — мелкие ремесленники, подмастерья, слуги, поденщики, рабочие на мануфактурах и фабриках, бродяги, нищие⁴⁰.

Чужеземцу да еще воину, передвигавшемуся вместе с армией, невозможно было осмыслить эти социальные контрасты. Однако они все же их почувствовали. П. С. Пущин летом 1813 г. присутствовал во Франкенштейне на похоронах и описывал одежду участников траурной церемонии. Молодые немцы были в сюртуках и башмаках. Но в обычные дни они ходят в суконных куртках и круглых шляпах, босые. "Бедные, составляющие рабочий класс, сохраняют те же наряды, но совершенно изношенные, и их грязные ноги очень отвратительны. Эти люди работают как волы, мясо почти никогда не едят, а питаются исключительно картофелем"⁴¹. Глинка побывал в Саксонии в угольной шахте и наблюдал за работой "горных людей". Тяжкие условия, тяжелый труд; владелец шахты получает "несметный доход", а "бедные работники" — гроши. "Однако ж, — пишет Глинка⁴², — бергманы и сим довольны, и целые семейства охотно посвящают себя сей трудной работе, сопровождаемой всегда болезненною старостию. Часто случается, что брат, дядя и отец задавлены глыбами или умерли от горной чахотки". Раевский, посещая в Мейсене фарфоровую фабрику, восхищался мастерством работников и красотой изделий, но видел "бледные лица, томный, почти погасший взгляд сих страдальцев", которые "почли бы особенным несчастьем потерять свою работу: голод и нужда требуют от них сей жертвы"⁴³.

И все же, подводя общий итог своим впечатлениям, Раевский писал: "Более года провел я в разных областях Германии, видел немцев в великолепных чертогах и в хижинах, познакомился с гордым дворянством и со скромными поселянами, был свидетелем их образа действий в жизни общественной и частной, — и после всего мною виденного скажу смело, что ни один народ в свете не может столь быстро, как германцы, достигнуть счастья и совершенства во всех отношениях. Многим казалось странно, что самые крестьяне с жадностью читают политические листки и рассуждают о происшествиях мира; но сия слабость (если можно назвать это слабостию) наиболее показывает образованность и силу рассудка. Я часто с удивлением видел людей — даже богатых дворян наших, — которые никогда не читают газет и не любопытствуют знать, что происходит не только в странах, соседственных России, но и в самой России. Я почитаю это *усыплением разума*. Думать только о себе самом есть эгоизм непростительный; быть равнодушну к благу всего человечества, не восхищаться успехами торговли и просвещения, не чувствовать собственного своего достоинства — есть то же, что не существовать"⁴⁴.

* Глинка не мог, конечно, вполне адекватно оценить ситуацию. Горные рабочие — бергманы в Германии начала XIX в., несмотря на тяжелые условия труда, составляли в известном смысле привилегированную группу, имевшую свою организацию наподобие старой, цеховой; государство гарантировало им их рабочие места и заработную плату. Каждый имел участок земли около своего дома. Глинка имеет в виду именно этих "бергманов", а не тех поденщиков на горных работах, которые рекрутировались из ищущих заработка безземельных крестьян. См.: *Nipperdey Th. Deutsche Geschichte, 1800—1866: Bürgerwelt und starker Staat. München, 1984. S. 234.*

В этих словах звучит горечь. Постоянно звучит у Раевского горькая надежда: и в России то же будет! Но обратим внимание на то, что при всем восхищении немецкими обычаями, он их считает все-таки отчасти странными. То, что "чувствительная немка" от кастрюль переходит к Шиллеру и Гёте, иногда представляется ему "несообразным"; то, что крестьяне читают газеты и свободно обо всем рассуждают — может быть, все-таки "слабость"? Так трудна встреча с этой другой культурой, так трудно представить, что все это возможно и в России! Исходная позиция Раевского — это позиция человека, осуждающего ужасы Французской революции. Как известно, вовсе не все в России разделяли подобные взгляды. По его мнению, равенство, свобода и вольность "суть пустые слова, которыми пользуются честолюбцы для достижения верховной власти", тогда как законный государь "редко бывает тираном". Размышляя о судьбах Польши, он хвалит "бессмертную Екатерину", решившуюся сокрушить мятежную Польшу — ради блага самих же поляков⁴⁵.

И еще за пределами понимания военных путешественников было то, что можно было бы назвать "духом капитализма". Раевскому очень не понравились северные ганзейские города. Жители Гамбурга, рассказывает он, восторженно приветствовали русских солдат, девушки в белом осыпали цветами генерала Беннигсена. Но это самый неприятный, хотя и самый богатый в Германии город. Нигде не встретил молодой офицер "подобного соединения глупой гордости и корыстолюбия, богатства и скуности, наружного патриотизма и самого низкого себя-любия". "Степень достоинства определяется количеством золота", и люди здесь — это "движущиеся мешки"⁴⁶. "Балы их незнакомы с искренней веселостью и удовольствием; во всем видно принуждение, грубость сердца и бережливость, доведенная до низости"⁴⁷. И даже жители соседних с Гамбургом и Любеком Киля и Альтоны поддались духу наживы; каждый думает только о своей выгоде. В Киле, славящемся своим университетом, нет "никаких памятников славы народной, никаких благотворных заведений общественных"⁴⁸.

Напротив, разврат достиг здесь высочайшей степени. В Гамбурге процветают публичные дома, один из которых, впрочем, посетил и сам Раевский, отметивший, что "сих тварей" в городе насчитывается до девяти тысяч. "И само правительство одобряет сии торжища совершенно потерянной нравственности!"⁴⁹ Вообще Раевский не одобряет здешние порядки. В Гамбурге он видел гвардию ганзейских городов. "Узнав их, мне не удивительно казалось неуважение, оказываемое жителями к званию воинскому: все почти офицеры из самых бедных ремесленников и купцов; даже главный их начальник (не упомяну его имени) был прежде крыльщиком"⁵⁰.

В Гамбурге, отметил Раевский, множество ресторанов и клубов, где немцы любят проводить вечера. Но "за дружескую улыбку, за нежный взгляд должно платить деньги"⁵¹. Постоянная забота о деньгах, о выгоде — это очень не нравится Раевскому. "Деньги, а не заслуги и чины дают здесь право на уважение общества", — удивляется он⁵². Презрительную

усмешку вызывает у него жена мясника, играющая главную роль среди местных дам в Грабове в Мекленбурге. Забавной кажется "надменность сих ремесленников", имеющих значительный вес в небольших городах. Дух капитализма, несущий с собой и перераспределение влияний, возвышающий купцов, которые, по признанию Раевского, "составляют самое счастливое, образованное состояние", ремесленников, богатых крестьян, уравнивающих их жизнь с жизнью дворян, ему глубоко чужд.

Встреча культур — один из самых увлекательных процессов в жизни людей и в мировой истории. Для того чтобы ее ощутить и понять, требуются напряжение ума и чувства, умственная и эмоциональная подготовка. Молодые офицеры 1812 г. оказались в состоянии начать осмысление всего того, что встретилось им за границей, это сыграло важную роль в жизни их поколения. Недаром многие декабристы, отвечая во время следствия на предъявленный им вопрос: "Каким образом революционные мысли и правила постепенно возрастали и укоренились в умах", вспоминали три года войны, освободившей Европу от ига Наполеона, и впечатления, полученные русскими людьми за границей в 1813—1815 гг.

Размышления участников кампании 1813—1814 гг. составили этап в процессе критического самоосмысления русского общества, осмысления истории России и места России в мировой истории, начавшегося в XVIII в., продолжившегося во время Отечественной войны 1812 г., позже — в спорах декабристов и вылившегося в 30—40-х годах в борьбу западников и славянофилов. Этот процесс продолжается, изменяя содержание в соответствии с эпохой, и в наши дни.

В военных путешествиях 1813—1814 гг. встреча русской и западной культур состоялась на уровне повседневной жизни. Германская повседневность обнаружила, как видим, серьезную непохожесть на родную, российскую.

Элементарное неосознанное чувство всякого человека, встречающегося с чужим миром, заставляет его оценивать этот мир с помощью собственного опыта и опыта своей этнической группы. Это естественный этноцентризм, помогающий выработке критериев оценок чужого. Он может приобрести форму безусловного предпочтения образа жизни своей этнической группы всем другим. Может произойти и обратное. Уровень развития человека, его образованность определяют выбор форм во время встречи с чужими и чужой культурой.

Наши путешественники поддавались порой естественному ностальгическому чувству и вспоминали некоторые черты русского быта как нечто привычное, удобное и даже сладостное. Но они все же весьма высоко оценили чужую культуру. Наблюдения, сделанные в Германии, помогли им понять, что славная победа над Наполеоном еще не обеспечивает России процветания. Они впервые задумались над перспективами. Российская действительность, крепостничество как проклятие, висящее над Россией, как препятствие для ее движения по пути прогресса, составляют скрытый, не вполне, быть может, осознанный рус-

скими наблюдателями фон описания чужого мира; этот фон во многом определяет характеристики и диктует масштабы сравнений.

Основное в образе Германии, сложившемся у молодых офицеров в результате наблюдений, размышлений, сравнений, состояло в следующем. Германия — это процветающая страна просвещенных и вольных людей.

В России впечатления военных путешественников сыграли свою роль во всеобщем увлечении образованных людей Германией. Оно продолжалось по крайней мере до 40-х годов. В духовной жизни России в XVIII в. важную роль играли западноевропейские влияния, и прежде всего влияние французского Просвещения. Но с начала XIX в. идеи немецкой философии и немецкие политические идеи завоевали преобладающее влияние. Русские молодые люди, желавшие учиться за границей, ехали в Германию. В Кёнигсберге, Лейпциге, Страсбурге, Гейдельберге, Киле, Берлине и особенно в Гёттингене было много русских студентов. Ругая немцев за скупость и не забывая посмеяться над их пристрастием к табаку и пиву, молодые люди и их родители считали, что источник мудрости и просвещения теперь находится в Германии. После войны 1812 г. в России у людей высшего круга сохранились французские привычки, но что касается идей, то господствующими теперь были идеи немецкой философии. В России над умами властвовали Шеллинг и Гегель, приобрела популярность немецкая литература. Увлекались Гёте и Шиллером, а позже Гейне; Герцен, в зрелые годы ненавидевший все немецкое, признавал, что в годы его юности не знать "Фауста" было все равно что ходить неодетым.

Стереотипные представления о немцах, с которыми молодые люди явились в Германию, пожалуй, сохранились у них и после возвращения в Россию. Вероятно, разрушение стереотипов, во всяком случае наиболее устойчивых, вообще невозможно. Однако к существовавшим ранее представлениям, как мы видели, прибавились новые, весьма положительные.

Молодые русские офицеры вошли в Германию как воины-освободители, готовые оказать покровительство и, может быть, чему-то научить, а покинули ее, понимая, что у немцев можно многому поучиться. Они готовы были усмехнуться, но ушли удивленные и даже восхищенные.

¹ См.: *Krasnobaev B. Y. Russische Reiseführer des 18. Jahrhundert // Reisen und Reisebeschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert. B., 1980. S. 93.*

² *Лотман Ю. М., Успенский Б. А. "Письма русского путешественника" Н. М. Карамзина и их место в развитии русской культуры // Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 563.*

³ *Глинка Ф. Н. Письма русского офицера: В 8 ч. М., 1815—1816.*

⁴ *Воспоминания о походах 1813 и 1814 годов: Сочинение Андрея Раевского. М., 1822.*

⁵ *Походные записки русского офицера, изданные И. И. Лажечниковым. М., 1820.*

⁶ *Раевский А. Ф. Указ. соч. Ч. 1. С. 54.*

⁷ Там же. С. 51.

⁸ *Глинка Ф. Н. Указ. соч. Ч. 5. С. 187.*

- ⁹ Раевский А. Ф. Указ. соч. Ч. 1. С. 43.
¹⁰ Лорер Н. И. Записки декабриста. Иркутск, 1884. С. 290.
¹¹ См.: Оболенская С. В. Образ немца в русской народной культуре XVIII—XIX вв. // Одиссей: Человек в истории, 1991. М., 1991.
¹² Там же. С. 174.
¹³ Глинка Ф. Н. Указ. соч. Ч. 7. С. 1.
¹⁴ Раевский А. Ф. Указ. соч. Ч. 1. С. 43.
¹⁵ Лажечников И. И. Указ. соч. С. 91.
¹⁶ Там же. С. 126—127.
¹⁷ Раевский А. Ф. Указ. соч. Ч. 1. С. 43.
¹⁸ Лажечников И. И. Указ. соч. С. 125—126.
¹⁹ Там же. С. 124.
²⁰ Глинка Ф. Н. Указ. соч. Т. 5. С. 11.
²¹ Там же. С. 9.
²² Лажечников И. И. Указ. соч. С. 91.
²³ Раевский А. Ф. Указ. соч. Ч. 1. С. 122.
²⁴ Лажечников И. И. Указ. соч. С. 95.
²⁵ Раевский А. Ф. Указ. соч. Ч. 1. С. 46.
²⁶ Глинка Ф. Н. Указ. соч. Ч. 7. С. 25—26.
²⁷ Раевский А. Ф. Указ. соч. Ч. 1. С. 54.
²⁸ Лажечников И. И. Указ. соч. С. 119.
²⁹ Глинка Ф. Н. Указ. соч. Ч. 5. С. 5.
³⁰ Раевский А. Ф. Указ. соч. Ч. 1. С. 48.
³¹ Лажечников И. И. Указ. соч. С. 152.
³² Раевский А. Ф. Указ. соч. Ч. 1. С. 44.
³³ Лажечников И. И. Указ. соч. С. 313.
³⁴ Раевский А. Ф. Указ. соч. Ч. 2. С. 65.
³⁵ Там же. С. 59.
³⁶ Глинка Ф. Н. Указ. соч. Ч. 5. С. 16.
³⁷ Лажечников И. И. Указ. соч. С. 97—98.
³⁸ Глинка Ф. Н. Указ. соч. Ч. 5. С. 89.
³⁹ Там же. С. 167.
⁴⁰ Nipperdey Th. Deutsche Geschichte, 1800—1866: Bürgerwelt und starker Staat. München, 1984. S. 220.
⁴¹ Дневник Павла Пущина, 1812—1814. Л., 1987. С. 114.
⁴² Глинка Ф. Н. Указ. соч. Ч. 5. С. 171.
⁴³ Раевский А. Ф. Указ. соч. Ч. 1. С. 129.
⁴⁴ Там же. Ч. 2. С. 62—63.
⁴⁵ Там же. Ч. 1. С. 21—23.
⁴⁶ Там же. Ч. 2. С. 43.
⁴⁷ Там же. С. 39.
⁴⁸ Там же. С. 31.
⁴⁹ Там же. С. 49.
⁵⁰ Там же. С. 45.
⁵¹ Там же. С. 47.
⁵² Там же. С. 9.

Л. Д. Гудков, А. Г. Левинсон

ЕВРЕИ В РОССИИ – СВОИ/ЧУЖИЕ

Работа опирается в основном на результаты первого этапа социологического исследования, которое было подготовлено и проведено при участии авторов отделом теории Всесоюзного (ныне Всероссийского) центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ). Первый этап исследования проводился в октябре 1990 г. силами региональных отделений ВЦИОМ на территории бывшего СССР с целью определить характер отношения к евреям, типы негативных установок в отношении евреев, социальную географию и динамику распространения этих феноменов.

Отбор респондентов в опросе проведен на основе всесоюзной территориальной трехступенчатой районированной гнездовой случайной выборки.

Общее число опрошенных респондентов – 4650 человек.

ЕВРЕИ – ЭТО НЕ НАЦИЯ?

В сегодняшней ситуации, сделавшей национальные проблемы самыми острыми, кажется, что и "еврейский вопрос" – это проблема столкновения наций. И хотя понятие о том, что такое нация, национальность, кажется все более очевидным, оно на деле становится все менее ясным, по крайней мере применительно к евреям.

Претензии "национального" на абсолютность прежде всего могут быть ограничены обращением к истории: еще сравнительно недавно евреи объявлялись "чужими", т. е. обособлялись от других групп, в том числе в России, не по национальному, а по конфессиональному признаку. В "третьем рейхе" они дискриминировались и уничтожались не по национальному, а по расовому признаку.

Релятивизировать категорию национального позволяет не только история, но вообще наука, "расколдовывающая" любые объективные образования, превращая их в культурные значения и конструкции. Тому же служат понятия прав человека, европейских гуманистических ценностей, универсалистские конфессии (христианство, буддизм, ислам). В этом ряду может быть упомянута и универсалистская империя, устанавливающая вненациональные основания гражданства и объявляющая себя в отличие от только что названных институтов универсумом.

* Результаты этого исследования см. также: Вестн. Еврейского ун-та. Москва; Иерусалим, 1992. № 1; 1993. № 4; Театр. 1992. № 7

Не рационализируется, напротив, проблематика этнического и национального в традиционном обществе и патерналистском государстве, которое эксплуатирует идеологию социальной органики. Соответствующий вариант антисемитизма исходит из неразложимой далее посылки, что евреи — это особая "вредная нация".

Наряду с этим существует точка зрения, согласно которой еврейство в России вовсе не есть нация, а нечто утратившее ее признаки в результате ассимиляции. Эта точка зрения может иметь любую оценочную окраску, но в данном случае, в исследовательских целях, мы используем ее как средство перехода из плоскости обыденных суждений о хороших и плохих народах в плоскость социологического анализа разных типов социальных групп.

В отношении ассимиляции еврейства в России (или шире — в СССР) представляется важным отметить, что еврейство как маргинальная группа было вытеснено в сферы занятий и — более широко — форм социализации и поведения, которые в российском макрообществе получали амбивалентную оценку.

Эта амбивалентность, хотелось бы подчеркнуть, трактуется нами не культурологически, но социально и связывается не с бинарными механизмами славянской культуры, но с социальными обстоятельствами общества, находящегося в процессе модернизации (в ее частной форме — вестернизации). Наличие противоборствующих сил западно-модернистской и почвенно-консервативной ориентации предопределило и роль еврейства в нем. (Так лишний раз подтверждается тезис о том, что "проблема еврейства" или "еврейский вопрос", а с ним и антисемитизм являются проблемой не евреев, а того макрообщества, в котором они существуют.)

Вытеснение в область занятий, предполагающих прежде всего рациональность и рационализацию как основную когнитивную и ценностную установку, будь то сфера знаний или сфера коммерции, технология или обучение, творческая деятельность или политика, евреи оказались группой, аккумулировавшей как раз те типы знаний, навыков, норм поведения, которые, будучи маркированными как "западные", получали в модернизирующемся обществе принципиально амбивалентную оценку. Например, и эти свойства, и их носители рассматриваются как полезные в материальном, утилитарном, инструментальном аспекте и как вредоносные для спиритуальных основ и ценностей сообщества, для его корней и проч.

Реакция статусно низких групп, "запаздывающих" относительно социального времени, задаваемого динамикой элиты модернизаторов, дает основу для формирования контрмодернизационных сил, получающих в том числе идеологическое и политическое оформление. Для этих сил также возникает возможность эксплуатации еврейства, но на этот раз как наиболее ясного негативного примера, как средоточия вредных черт и признаков, против которых направлена их деятельность.

ЕВРЕИ В ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ РОССИИ

Политические аспекты истории антисемитизма в России лишь надстройка над процессом, который развивается в толще общества, не принимая четких идеологизированных и политизированных форм. И здесь наиболее интересна не игра про- и антисемитских настроений, а динамика функции еврейства по отношению к этому обществу.

Маргиналы-ассимилянты, евреи, однако, размещены в социальном пространстве исследуемого нами общества неравномерно. Они концентрированы, хотя и дисперсно, размещены в урбанизированной его части. Неравномерно и их размещение в социальном времени этого общества. Их функция в модернизированном процессе в силу сказанного ранее сконцентрирована в инновационной и адаптационной, активной фазе. Для них нет места в реактивной фазе, когда от групп инноваторов новые образцы деятельности начинают перемещаться в соседние слои, а корпус исполнителей данных деятельностей начинает замещаться представителями этих слоев.

Так или иначе, еврейство, скорее всего, подлежит вытеснению со своего функционального места следующими за ним группами. И только если в культурно-социальной структуре открывается следующий горизонт инновации, для еврейства сохраняется социальная ниша. Если же этот этап задерживается, неизбежно вытеснение еврейства из пространства этого общества. Тогда для евреев становятся неизбежными переход рамок этого общества, выход во внешнее по отношению к нему пространство, находящееся "выше" по той шкале вестернизации, по которой они передвигаются как специфическая социальная группа.

Понятно, что здесь анализ подводит к проблематике еврейской эмиграции. Поскольку этот вопрос целиком не входит в рамки данного исследования, ограничимся замечанием о том, что описываемая нами функция еврейства специфична лишь для данного варианта модернизации. Перемещаясь из российского ареала в общества, для которых нехарактерны данные конструкция и динамика, евреи неизбежно теряют и свою идентичность, связанную с упомянутой функцией. Вопрос нашей анкеты: "Являются ли евреи в Израиле и евреи в СССР одним народом?" — поставил в тупик многих респондентов. Наш анализ позволяет ответить, что во всяком случае они не являются одинаковыми функциональными группами. То же относится к сравнению советского еврейства с еврейскими общинами и евреями в странах Запада.

ПРОБЛЕМА АНТИСЕМИТИЗМА КАК ПРОБЛЕМА ОБЩЕСТВЕННОГО МНЕНИЯ

Проблема отношения к евреям, распространенности анти- и просемитских настроений получает в сегодняшних условиях на территории бывшего Советского Союза совершенно особое значение. Ситуация общего социального, экономического, культурного, идеологического кризиса в стране в условиях распада прежней имперской структуры государствен-

но-административных отношений вызвала общее обострение межнациональных отношений. Это выразилось не просто в открытой конфронтации отдельных национальных групп, но и в массовых национальных конфликтах и столкновениях, порой принимавших формы погромов и резни, и наконец войны на национальной или якобы национальной почве.

Наряду с этим имело место снятие прежней идеологической цензуры в средствах массовой информации, что, помимо всего прочего, привело к тому, что в широкой печати стали впервые открыто высказываться откровенно шовинистические взгляды националистов самого различного толка. В обществе, в котором существовал запрет на публичность подобных высказываний, это произвело шоковое впечатление на публику, привыкшую считать каждое издание разновидностью официоза.

Одновременно с этим происходит небывалый "выплеск" еврейской темы на страницы как широких массовых и центральных изданий, так и изданий специально еврейских. Культурная и общественная жизнь еврейства не только оживляется, но выходит на общее обозрение, прежде всего через средства массовой информации. Учитывая прежние табу на соответствующие темы и сюжеты, это явление также производит культурный шок в обществе.

В общей обстановке ожидаемой социальной катастрофы, кризиса тоталитарного режима в Восточной Европе и СССР это обострение было неизбежным и совпало с обострением прочих "больных тем". Между тем одним из общих выводов из проделанного исследования является заключение о том, что выплеснувшаяся антисемитская пропаганда в этой ситуации, каковы бы ни были ожидания с разных сторон, не получила особого успеха и влияния в широких слоях населения СССР.

Сочетание относительного безразличия к данной проблеме, проявляющегося во вскрытых исследованием реакциях общественного мнения в целом, и полярных по знаку, но близких по степени напряженности реакций конфронтующих просемитских и антисемитских групп и меньшинств, само по себе — одна из наиболее характерных черт существующей ситуации. Однако целью данного исследования, как указывалось, было в первую очередь описание состояния общественного мнения в целом и позиций наиболее массовых групп населения.

Традиционная для российской истории "еврейская тема" и тема антисемитизма сегодня не воспринимаются большинством населения как особо значимые среди других социальных тем и проблем межнациональных отношений. Конечно, это обстоятельство следует связывать не только с "улучшением нравов" или иными положительными сдвигами, но во многом и с выходом на первый план конфликтов между этносами, имеющими собственную государственность и угрожающими, таким образом, более значимым в глазах большинства ценностям. Произошел всплеск негативных реакций в отношениях таких крупных национальных групп, как армяне и азербайджанцы, русские и литовцы

и др. По уровню проявляемого взаимного этнического негативизма именно эти национальные группы стоят на первых местах, проблемы их взаимоотношений оттеснили и, возможно, приглушили в сознании всего общества в целом "еврейский вопрос".

ЧТО ЗНАЮТ И ГОВОРЯТ О ЕВРЕЯХ

Давая общую характеристику отношения к евреям, следует подчеркнуть одно важное обстоятельство — крайне слабое знакомство широких слоев с "еврейской проблемой". Никогда не имели дела с евреями 43,4% опрошенных, еще 29% имели редкие и случайные контакты.

Эти данные находят подтверждение в том обстоятельстве, что в составе населения СССР, согласно переписи населения 1989 г., евреи составляли менее 0,5% (1 378 344 человека). Учитывая определенную долю ассимилированных евреев, а также тех, кто, относя себя к евреям, имеет другую национальность по паспорту (о чем исследование дает определенную информацию), следует предполагать, что люди, опознаваемые другими как евреи, составляли на момент проведения исследования около 1% населения СССР.

Но даже среди опрошенных евреев нет ясного представления о том, сколько евреев проживает в СССР. Еще меньше информированы об этом люди других национальностей. На соответствующий вопрос не смогли дать никакого ответа 69% всех опрошенных, еще 12% назвали совершенно не соответствующие действительности величины. При этом чаще наблюдалось завышение численности евреев, причем как семитофилами, так и антисемитами.

Практически отсутствует знание как древней, так и новейшей истории и культуры евреев. То же самое можно сказать и о знании фактических обстоятельств уничтожения евреев нацистами, о том, что такое сионизм, о преследованиях евреев и т. п.

Слабую заинтересованность населения в соответствующей информации и как результат — слабую заинтересованность по данному вопросу демонстрирует тот факт, что 61% опрошенных не смогли назвать ни одного еврея среди тех, кто внес значительный вклад в развитие мировой культуры. Можно было бы предполагать стоящее за этим нежелание определенных респондентов упоминать евреев в таком списке, однако и на предложение назвать тех евреев, которые "принесли большой вред", 87% не смогли указать ни одного еврейского имени.

Об уровне информированности говорит и то, что треть назвавших хотя бы одно имя в ответ на вопрос о евреях, внесших значительный вклад в культуру, указали тех, кто евреями не является. (Более 8% всех опрошенных назвали академика А. Д. Сахарова.)

Вообще же среди названных имен на первом месте — Эйнштейн (21% опрошенных), на втором — уже упомянутый Сахаров, на третьем — Маркс (4%), на четвертом — Райкин (3,3%), на пятом — Ландау (3,1%), на шестом — Эйзенштейн (2,5%). В списке наиболее заметной группой являются ученые-физики (включая Сахарова и Ньютона), деятели

культуры, в том числе Шолом-Алейхем, Пастернак, Ойстрах, Плисецкая, Гилельс, Рихтер, Коган, Мейерхольд и другие, а также Солженицын (1,1%). 40% откликнувшихся на предложение указать имена евреев, внесших вклад в культуру, назвали лишь по одному имени.

Отвечая на вопрос: "Как Вы считаете, есть ли такие евреи, которые нанесли бы большой вред Вашему или другим народам? Если да, то назовите их", — как указывалось, почти 87% не назвали ни одного имени. Среди назвавших респонденты указывали чаще всего имена различных политических деятелей советской эпохи. Чаще всех остальных упоминался Каганович — его назвали 3,5% всех опрошенных или почти треть назвавших хотя бы одно имя. Далее идут Берия и Троцкий (каждый назван одной шестой этого числа). Незначительные количества упоминаний — имена Свердлова, Мехлиса, Зиновьева, Каменева и др. В списке также фигурирует Маркс (1,4% опрошенных), Ленин (1% опрошенных). Шестым по частоте упоминаний был Гитлер.

Анализ ответов на вопрос о том, какие еврейские деятели оказали положительное, а какие — отрицательное воздействие на события в мире, мировой истории и культуре, дает возможность выделить носителей двух крайних форм отношения к евреям.

В отличие от первого списка имен, названных респондентами с филосемитскими ориентациями или относящимися к евреям в общем и целом нейтрально, второй список отражает взгляды наиболее идеологизированных антисемитски настроенных респондентов. Сравнительно небольшое число респондентов, приведших эти имена, свидетельствуют о степени воздействия, которое оказывают эти группы на общество посредством деятельности средств массовой информации в последние три-четыре года, равно как и о той реакции, которую они вызвали в общественном мнении. Сам набор подобных имен в этой связи не мог появиться в печати ранее провозглашенной эпохи "гласности", так как подобный антисемитизм напрямую связан с антикоммунизмом, с резкой критикой официальной идеологии, официальной истории страны. Подобная критика характерна для консервативного русского и украинского национализма.

Эта группа и составляет собственно ядро убежденных доктринальных, идеологических антисемитов. Несколько шире среда их признания и поддержки. Следует подчеркнуть, что и среди тех, кто назвал имена первого списка, и среди тех, кто дал имена "вредных" евреев, преобладают люди, способные в какой-то мере отрефлексировать и осмысленно выразить свое отношение к евреям, к антисемитизму, поскольку только этот круг людей как-то информирован о проблемах и обстоятельствах, связанных с существованием евреев в СССР.

Вместе с тем понимание характера этих двух групп позволяет уяснить потенциальное развитие самих господствующих в обществе видов отношения к евреям, поскольку именно в этих группах действуют "лидеры мнений", задающие тон и оценки, которые с течением времени в том или ином виде перенимаются другими категориями населения.

И в той и в другой группе преобладают люди с высшим образованием. Однако среди тех, кто был в состоянии назвать имена в позитивном списке, их (равно как и людей с ученой степенью или студентов) существенно больше, чем среди авторов "негативного" списка. В основном это среда инженерно-технических работников, учителей, врачей, журналистов, администраторов и хозяйственных руководителей. Их доля в 2—4 раза больше, чем доля колхозников или подсобных рабочих.

Максимум тех, кто назвал имена в "позитивном" списке, приходится на возраст до 30 лет (63%), что в 1,5 раза больше, чем доля 60-летних в этой группе. Напротив, среди лиц, негативно настроенных по отношению к евреям, молодых (до 30 лет) в 1,5—2 раза меньше, чем старших.

Группа авторов "позитивного" списка — это в основном жители крупных городов, столиц или областных центров, люди, характеризующиеся не просто высоким уровнем образования, но и обладающие значительными культурными ресурсами и широким кругом информационных источников. (Показателем этого служит, например, размер домашних библиотек. У тех, кто смог назвать хотя бы одного еврея, "оказавшего значительное влияние на мировую культуру или науку", книг в 3—4 раза больше, чем у тех, кто не смог привести каких-либо имен этого рода, и в 2—3 раза больше, чем у тех, кто назвал имена из "негативного" списка.)

Респонденты, назвавшие имена тех евреев, которые "принесли вред другим народам", в преобладающей своей массе — люди старшего поколения, жители крупных городов. В профессиональном и социальном отношении они более часто связаны с административной деятельностью, военной службой или работой в милиции и правоохранительных органах. Кроме того, в их числе также больше, чем в среднем по выборке, инженерно-технических работников, квалифицированных рабочих.

Показатели возраста говорят о том, что молодость, время обучения и воспитания этих людей пришлось на период самого разгара государственной антисемитской кампании конца 40-х — начала 50-х годов. Это люди и в настоящее время являются опорой советского режима, однако сегодня они оказались в ситуации сильнейшего внутреннего напряжения, обусловленного кризисом советской социальной системы и коммунистической идеологии. Они не только не в состоянии найти иные социальные и идеологические ориентиры, но и как-то адаптироваться к происходящим в стране изменениям.

Единственная доступная для их уровня ментальности реакция, своего рода условный рефлекс, выработанный правилами существования в обществах тоталитарного типа, — отыскивать внутренних врагов и виновников нынешнего положения, находя их, например в политическом руководстве страны.

Если раньше носители подобной ментальности поддерживали кампанию по разоблачению "врагов народа", отыскиваемых по классовому

признаку, по приписываемой им антикоммунистической или антисоциалистической ориентации, то теперь враги отыскиваются ими уже по национальному признаку, и в первую очередь среди евреев, отличавшихся своей принадлежностью к руководству коммунистической партии.

Весь "негативный" список состоит из имен политических деятелей первых лет советской власти или сталинского времени. Во-первых, на них возлагается основная ответственность за террор, массовые репрессии, насильственную коллективизацию и прочие преступления, широко осуждаемые ныне общественным мнением. Во-вторых, из этого делаются выводы о новом подтверждении "исторической вины" всего еврейского народа перед русским или перед всеми другими народами СССР.

Мнимая или фактическая ответственность отдельных политических деятелей в результате ложной "генерализации" переносится на всех евреев. Так в секулярной и политизированной оболочке сохраняется тот же механизм переноса, который делал евреев ответственными за распятие Христа.

СРЕДА МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КОНФЛИКТОВ

Далеко не всякий вид этнического негативизма или недоброжелательности ведет к открытому агрессивному поведению, тем более становится источником угрозы безопасности или благополучия для другой этнической группы. Стереотипы восприятия и латентные негативные установки в отношении евреев в настоящее время играют прежде всего определенную функциональную роль. Они служат средством социальной идентификации для представителей других социальных групп, испытывающих дефицит оснований для самоопределения и потому использующих рутинные средства демаркации "своих" и "чужих". Этот негативизм ограничивается специфическими рамками бытовых и индивидуальных ситуаций. Как правило, он не достигает уровня превращения в коллективную идеологию. (Только она способна посредством разжигания страхов по поводу угрозы самому существованию народа или коллектива мобилизовать толпу на организованные или спонтанные агрессивные действия вплоть до погромов.) Сегодня в массовом сознании евреи не просто не связываются с жизненной угрозой для других групп, но, напротив, действует известный иммунитет против таких попыток "мобилизации" масс, по крайней мере в европейских и российских областях бывшего СССР.

Корреляционный анализ свидетельствует, что наибольшая масса антисемитских реакций приходится на определенную среду взаимоотношений с евреями. Это среда бытового, "склочного" антисемитизма, являющегося репродуктором и ретранслятором антисемитских установок. В этой среде в сравнении с другими типами контактов с евреями степень всех негативных высказываний повышается в 1,5—3 раза и более. Пик частоты подобных высказываний приходится на "соседские"

отношения и контакты с сотрудниками на работе. Так, в целом среди "отрицательно относящихся к евреям" имеют близких родственников-евреев лишь 3,3%, близких знакомых евреев — 15,5%, сотрудников — 11,1%, соседей — 18,5%. О своем отрицательном отношении к евреям заявили соответственно: 10,8% из тех, кто изредка сталкивался с евреями, и 15% среди тех, у кого нет никаких родственников, друзей или знакомых среди евреев.

Такая же зависимость прослеживается между частотой конфликтов с евреями и характером социальной дистанции. Среди респондентов, имеющих родственников-евреев, доля тех, у кого были конфликты с евреями, составляет 3,3%, у кого есть близкие знакомые или друзья-евреи — 15,3%, у тех, кто работает вместе с евреями, — 40,2%, у кого среди соседей есть евреи — 24,8%. Среди тех, у кого нет знакомых евреев вообще, или тех, кому приходилось взаимодействовать с ними крайне редко, доля конфликтовавших с евреями составляет 26,9 и 42,2% соответственно.

Вероятность конфликтов увеличивается при специфическом характере общения — частичных, парциальных, но регулярных контактах, когда "еврей" не воспринимается как индивид, а как представитель групповых свойств и черт "евреев вообще". В этих случаях конфликтная ситуация включает те или иные пейоративные или дисквалифицирующие средства из арсенана "вины" евреев, их "алчности", "лицемерия" и проч., т. е. позволяет включать психологический механизм переноса агрессии на другого.

Подобная ситуация не возникает в чисто традиционной среде, регулируемой обычаями. Не возникает она и там, где мало значимы или совсем незначимы собственно этнические аспекты взаимодействия (в системе юридических, экономических, научных и т. п. современных общественных институтов). В тех же условиях и обстоятельствах, где эти институты и соответствующие им нормы регуляции не действуют или не развиты, там продолжают сохраняться "до-модерные" неформальные правила поведения и взаимодействия. В наших случаях неразвитость демократических и социальных установлений ведет к оживлению в определенной среде рутинных социальных форм, негативных клише и стереотипов, провоцирующих враждебность и конфликтные отношения с евреями.

Такой средой являются отношения между соседями, сотрудниками или малознакомыми людьми. В чистом виде эта особенность проявляется в ответах тех, кто вообще не имеет знакомых среди евреев, но тем не менее заявляет о своих конфликтах, столкновениях или ссорах с евреями (т. е. где речь идет о чистой негативной предустановке). По самой сути подобных высказываний ясно, что здесь речь идет о глубинных, латентных предрассудках и рутинных стереотипах, провоцирующих агрессивное поведение в бытовых ситуациях.

ЕВРЕЙСТВО И ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ

Образ еврея в массовом сознании весьма противоречив и неоднозначен, как неоднозначна и роль евреев в структуре идентификации и самоопределения разных социальных и этнических групп. Можно говорить о нескольких пересекающихся и накладывающихся друг на друга образах.

Для самых малообразованных и низовых слоев "евреи" сохраняют черты мифологического средневекового еврея — торговца, ростовщика, хитрого и ловкого дельца, обманщика, чужака и противника христианской общины. Отдельные черты этого образа уже настолько стерты, что этнические клише существуют в языке почти без всякой связи с еврейством. Для низовых слоев и групп "еврейский" или в более грубой форме "жидовский" — эквивалент или синоним "жадного", "нелепого", "чужого".

Напротив, для самых образованных групп евреи являются составной частью мирового культурного процесса, народом, давшим миру немало ученых, музыкантов, мыслителей, писателей, поэтов и политических деятелей. Однако именно у этих групп резко слабеет в восприятии собственно этническая квалификация какого-либо деятеля культуры как принадлежащего к тому или иному народу. На первом плане стоят ценности универсальные, общие для всей западной культуры: разум, познание, толерантность, свобода, права человека, индивидуальное достижение и т. п.

Коль скоро это так, то для групп, выступающих на социальной и политической арене конкурентами или противниками интеллигенции как носителя универсального ("западного") начала, неизбежным оказывается доктринальный, идеологический антисемитизм, а точнее, борьба с еврейством как с носителем, выразителем и символом названного начала.

Отождествление еврейства с космополитизмом при заведомо негативной оценке последнего, в свою очередь, можно рассматривать как разоблачение тайны антисемитизма этой его разновидности. Обостренная реакция на собственное "низкопоклонство" перед Западом принимает формы истерического демонстративно-агрессивного "патриотизма". Необходимая при этом компрометация "западного" достигается приписыванием прозападного политического курса в культуре или политике тайному влиянию скрытых евреев "наверху". Компрометация же евреев достигается вменением им этой прозападной ориентации как чуждой либо просто предательской (коль скоро мир рассматривается в терминах противостояния враждебных друг другу половин).

Определяющим в формировании еврейства как специфической группы является особый интеллектуально-духовный склад, который формировался и культивировался в еврейских семьях в урбанизированной среде больших городов.

На формирование этой среды наибольшее влияние оказали несколь-

ко социально-исторических обстоятельств. Выход евреев во второй половине прошлого века за пределы черты оседлости, а соответственно за пределы традиционного местечкового образа жизни был возможен главным образом через получение высшего образования, т. е. через неизбежную ассимиляцию и усвоение мировой и русской культуры.

Это привело к резкому повышению авторитета и социальной значимости образования, ценностей культуры, знания, науки, и до того весьма ценимых. Ни в одной из социальных групп или сословий на переломе века не было такого напряженно заинтересованного отношения к знаниям, культуре, как у евреев. С уничтожением аристократического сословия, а также с уходом класса предпринимателей, буржуазии, в том числе буржуазии образования (професуры, юристов, публицистов, людей свободных профессий), в ходе революционных и послереволюционных репрессий евреи — интеллигенты и лица с образованием — заняли место ушедших в структуре управления и интеллектуального обеспечения нового режима.

Напротив, в условиях сталинского террора еврейские семьи (именно в силу общего внешнего давления, приведшего к немедленному восстановлению норм традиционной, вековой этнической солидарности) оказались чрезвычайно своеобразным институтом или каналом, в значительной мере сохранившим и репродуцировавшим универсалистские ценности, нормы и представления. Исторически это было тем более важным, что в той ситуации рвались и разрушались многие партикулярные и формальные связи и отношения.

Двойная социальная роль евреев в то время — интеллектуальное обслуживание системы и тем самым сохранение интеллектуальных ресурсов в условиях террора и единомыслия — определила специфическую социальную роль, исполненную евреями в десятилетия советской истории.

С подобных позиций видна неизбежность государственной анти-семитской политики в конце сталинской эпохи (и в период брежневской вялой реакции), с одной стороны, а с другой — разрушение социалистической идеологии, диссидентство и при первых же возможностях эмиграция на Запад как продолжение того же процесса воспроизводства ценностей культуры, свободы и демократии.

В этом смысле еврейская солидарность "по крови" превращается в солидарность "по духу". Символически в общественном мнении еврей как группа, как роль с конца 60-х годов (после чешских событий 1968 г.) являются не просто медиаторами "Восток—Запад", передатчиками европейского типа сознания, менталитета в советском обществе, но и одним из указателей общедемократического процесса. Поэтому в имидже "еврея" среди просемитов или нейтрально относящихся к ним респондентов (у которых все-таки преобладают не этнически-групповые стереотипы восприятия, а персоналистические или индивидуализированные нормы отношения к партнерам) выделяются и подчеркиваются моменты, связанные с наукой, искусством, литературой и т. п. публичными, социальными функциями.

Сам факт оживления инновативных и продуктивных групп в консервативном в целом обществе сопровождался ответным движением национально-почвенного толка, антиинтеллектуализмом и нетерпимостью к изменениям, усилением средового социального конформизма, следы которого легко обнаруживаются в материалах исследования. Об этом можно судить хотя бы по тому, что наиболее просемитские (или по крайней мере нейтрально-доброжелательные) установки обнаруживают группы, тяготеющие к демократическим программам и объединяющиеся вокруг признанных либеральных изданий ("Нового мира", "Дружбы народов", "Знамени", "Московских новостей", "Огонька", "Литературной газеты" и др.). Такие установки демонстрируют и группы, выделяемые по признаку того, что их члены располагают значительными культурными ресурсами (фиксируется отчетливая зависимость между размерами домашней библиотеки, числом книг в доме, и семитофильскими высказываниями в семье). Среди читателей этих изданий антисемитские высказывания распространены в 5—7 раз реже, чем в аудитории официозных газет (типа "Правды" или "Труда", тем более таких партийно-шовинистических изданий, как "Советская Россия").

Парадоксальным образом аудитория даже таких литературных журналов, редакции которых прославились своими антисемитскими выступлениями и материалами, как "Наш современник", "Молодая гвардия", "Москва", демонстрирует существенно более низкий уровень антисемитизма, чем это можно было бы ожидать. Значимым обстоятельством здесь является то, что в отличие от массовых и высокотиражных изданий, какими являются "Правда", "Советская Россия" или "Труд", среди читателей упомянутых выше литературных журналов доля людей с высшим образованием много выше, чем среди читателей этих газет.

АНТИСЕМИТИЗМ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН

Отношение к евреям не отличается особой спецификой и обусловлено общей направленностью развития демократического процесса в стране. Подавляющая часть общества относится к евреям либо нейтрально (не выделяя евреев как особую группу среди других этносов), либо положительно, как и ко всем другим народностям. Однако здесь можно отметить, что важной составляющей этого положительного отношения является своеобразное акцентированное неприятие антисемитизма как элемента или индикатора более общего консервативного умонстроения. В этом плане реакции на тестирующие вопросы, касающиеся национальной или другой дискриминации, давали больший консенсус, чем собственно "позитивное" отношение к евреям.

Так, согласны с тем, что необходимы специальные гарантии соблюдения равноправия для евреев, равно как и для других национальностей, при поступлении на работу или в высшие учебные заведения — 80,2 и 80,4% опрошенных, что нужно наказывать по всей строгости закона

за оскорбление национального достоинства евреев — 67,9%, что нужно добиваться равноправия всех наций в стране, в том числе и евреев, — 94,7%. Это заметно выше, чем собственно позитивное отношение к евреям как таковым (60,2%).

Исследование зафиксировало определенный низкий уровень этнического консерватизма и ксенофобии, т. е. негативизма, который может быть назван расовым или трибалистским. Например, выявлены ограничения на брак с евреями, характерные прежде всего для коренного населения Средней Азии. Но эти ограничения имеют в виду не столько собственно евреев, сколько весь диапазон "чужих": русских, армян, украинцев, таджиков, туркменов, узбеков и т. д., т. е. всех, кто не принадлежит к той же этнической группе, что и сам респондент. Определенные элементы этого же можно отметить также в Молдавии, России или Прибалтике. Необходимо, однако, отметить, что в некоторых случаях отказ от брака с евреями может проистекать из иной мотивации: в республиках с напряженной демографической ситуацией, где, по мнению опрошенных, существует угроза выживанию коренного населения, усиливается движение за "этнически чистые" браки как возможность восстановления "генофонда нации". Такие настроения заметны в Латвии, Эстонии, Грузии.

В целом же 41 — 43% опрошенных отвечали, что они ничего не имели бы против брака своих ближайших родственников с евреями (22,4% затруднились с ответом). То же относится и к соседству с евреями (76,6% ничего не имеют против и 11,9% затруднились ответить), к тому, чтобы еврей был бы преподавателем в школе, где учатся дети респондента (66,8% ничего не имеют против, 15,5% затруднились с ответом). Иначе говоря, особых опасений против "сионистского" и инокультурного "облучения" детей, как можно было бы ожидать в соответствии с антисемитскими выступлениями, не наблюдается. Природа враждебности или негативизма к евреям обусловлена другими обстоятельствами.

В принципе нельзя говорить о каком-то одном виде антисемитизма или враждебности к евреям. Для массового сознания "евреи" являются, как уже говорилось, мифологической структурой идентификации, т. е. национальной идентификации от противоположного, от натурализованного комплекса негативных качеств, непризнаваемых в качестве национальных собственных черт той или иной общности. В зависимости от того, какие ценностные конфликты составляют наиболее важные узлы и структуры данной культуры, на "евреев" будут проецироваться, т. е. им будут приписываться, те или иные отрицательные ценностные качества.

Поэтому негативизм в Средней Азии будет иметь другую природу, нежели в России или Закавказье. Важно подчеркнуть, что негативные установки формируются вне зависимости, точнее, до какой бы то ни было информации или знакомства с реальными евреями или обстоятельствами их жизни. Главным структурообразующим моментом этой установки является глубоко архаическая и традиционная враждебность к евреям, имеющая религиозные корни. Для секулярного в целом об-

щества этот пласт сознания или культуры лежит ниже горизонта какой бы то ни было рефлексии.

В психологическом смысле это типичный механизм рационализации мотивов поведения задним числом, т. е. нахождение приемлемого обоснования для объяснения уже сформировавшихся мотивов действия, поведенческих структур, образцов действия или оценок. Поэтому негативизм в отношении евреев гораздо более распространен в той среде, в которой практически отсутствует какое-либо взаимодействие с евреями, а значит, и фактическое знакомство с образом их жизни (если можно говорить о нем как о чем-то отличном от общегородских моделей). Это главным образом среда небольших провинциальных городов или деревенская, включающая максимальное число пожилых и малообразованных людей.

ТИПЫ АНТИСЕМИТИЗМА И ВАРИАНТЫ КОНФЛИКТОВ

Среди различных типов антисемитизма, точнее, враждебного или неприязненного отношения к евреям, можно выделить три наиболее характерных:

- 1) традиционалистский, антимодернизационный комплекс;
- 2) доктринальный агрессивный антисемитизм или собственно антисемитизм;
- 3) до-национальная, родо-племенная или этническая неприязнь, т. е. негативизм, по своей природе близкий к ксенофобии (эта разновидность самого примитивного этнического сознания, при котором отсутствует специфичность негативного отношения именно к евреям, а наблюдается общая диффузная неприязнь к чужим).

В реальной действительности выделенные аналитическим путем типы отношения к евреям сосуществуют в сложных сочетаниях. В различных регионах и социальных слоях представленность разных типов отношения и лежащих в их основе установок различна, виды их сочетаний также различны. Кроме того, наше исследование выявляло не реальную практику межнациональных отношений (и тем более не практику межнациональных конфликтов), но существование установок, сочетание которых создает те или иные предпосылки для определенного поведения различных групп населения в отношении евреев в той или иной ситуации.

Антимодернизационный антисемитизм возникает и существует в полугородской, так сказать, недоурбанизированной и недомодернизированной среде. Он аккумулирует напряжения, связанные с блокировкой социального развития. Он, таким образом, является следствием слабого развития системы социальных отношений, отсутствия тех институтов, которые обеспечивают существование и коммуникации современного, высокодифференцированного общества.

Социальное развитие наталкивается на последствия сохранения тоталитарной, а потому бедной социальной структуры. Его сдерживают

централизованная распределительная бюрократия, имперская государственно-политическая система, дефицитарная экономика, а также консервативные низовые образования: семья, малые группы, производственные коллективы и т. п. Возможности социальной мобильности, вертикального продвижения, накопления материальных ресурсов и проч. резко сужены ввиду бедности имеющихся культурных ресурсов. Поскольку они находятся под контролем власти, то деятельность инновационных групп, которые могли бы обеспечить иные программы развития или канализировать существующие напряжения, пресечена или подавлена.

Поэтому их конфликтный потенциал с течением времени растет, особенно у наиболее активных групп. Понятно, что самый высокий уровень напряженности этого рода проявляется у самых образованных и квалифицированных контингентов, проживающих в зонах сталкивающихся противоречивых тенденций. Это столицы бывших союзных республик, областные крупные города. В отличие от Москвы или Петербурга эти центры не располагают такими социальными и культурными потенциями или структурами, которые могли бы компенсировать подобные напряжения. Поэтому проживающие там образованные респонденты в наибольшей степени ориентированы на смену системы, демократическую трансформацию режима, на западные модели развития.

В отличие от них слои и группы, не располагающие соответствующими информационным кругозором, культурным и инновационным потенциалом, средствами интерпретации происходящего, оказываются вынужденными редуцировать свой образ реальности до традиционалистской схемы, точнее, до архаизированного образа реальности как взаимодействия аскриптивных этнических субъектов (в том числе групп и сообществ). Их способы реагировать на усиливающиеся социальные напряжения сводятся к бытовой агрессии, склоке, в том числе и в форме рутинного негативизма по отношению к евреям.

Там складывается среда общения, где и формальное и неформальное взаимодействие сочетаются с дефицитом регуляции поведения. Такая среда и становится основой воспроизводства антисемитских установок и настроений. Эта среда не генерирует их, но усваивает выработанные другими группами установки и представления. Она их репродуцирует, транслирует, производит специфическую социализацию и фиксацию соответствующих установок, навыков поведения, ориентаций. Без нее собственно доктринальный, так сказать книжный или печатный, антисемитизм сводился бы лишь к публицистике. Однако в данном случае особенность описываемой среды заключается в том, что по важнейшим социологическим параметрам она соответствует определенной фазе общественного развития — фазе формирования массового общества в условиях разрушающегося традиционализма.

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАЗЛИЧНЫХ ТИПОВ АНТИСЕМИТИЗМА

Как было установлено исследованием, в отношении к евреям играют весьма значительную роль факторы, не связанные с негативным восприятием реальных контактов с евреями или с негативной установкой в отношении реальных обстоятельств культуры и жизни евреев. Данный вид расово-этнического негативизма не нуждается в реальности. Он опирается на существование давней устойчивой и не рационализируемой мифологии "еврейства". В изучаемом обществе этот традиционный комплекс воззрений оказался основой, на которую накладывались в каждый период свои осмысления и содержательные интерпретации.

В своем современном бытовании негативизм в отношении евреев оформляет прежде всего представления о носителях буржуазного, меркантильного духа. Для культуры славянских народов (составивших значительную часть опрошенных), включающей антимодернизационный консервативный синдром, названные представления являются прежде всего его составной частью. Такое отношение возникло еще в эпоху начальной модернизации, особенно во второй половине XIX в., далее оно воспроизводилось с известными историческими модификациями.

Наибольшее распространение имеет традиционалистская рутинная неприязнь к евреям, корни которой уходят в эпоху интенсивной модернизации российской империи (60-е годы прошлого столетия), когда начало формироваться собственно массовое общество с присущими ему национальными формами самосознания. В этот период в консервативно патерналистском, еще не совсем освободившемся от патриархализма сознании возник и закрепился образ еврея-торговца, предпринимателя, свободного от общинных норм и связей, энергичного, расчетливого, умного, лишенного сословных привязанностей или ограничений.

Следы этого стереотипа и фиксируются сегодня в основе рутинного предрассудка в отношении евреев. Так, наибольшая группа респондентов (41%) указала в ответах на вопрос: "Где, в какой области или сфере деятельности евреи проявляют себя наиболее активно?" — "в торговле, финансах", что в отечественной реальности однозначно является синонимом жульничества, имеет достаточно выраженный негативный смысл. Столько же ответили, что для евреев "деньги, выгода важнее человеческих отношений" (41%). Перекрестный анализ свидетельствует о том, что практически это одни и те же респонденты.

Связь образа евреев с деньгами, а значит, и подразумеваемая личная инициатива, предприимчивость, независимость, автономия, так чуждые общинно-коллективистскому сознанию "советского человека", образует противостоящий ему комплекс ценностных значений, семантически связанных с западной культурой, модернизированным обществом. Однако в отличие от столь же мифологизированных его представителей ("англичан", "американцев" или "шведов") "еврей" выступают

в негативном оценочном контексте или же с явно амбивалентной оценкой. Евреи — "способные и талантливые люди" (так отвечают 74% опрошенных), "честные и порядочные" (44%), "добрые и миролюбивые" (44%), "воспитанные и культурные" (67%), "хорошие мужья, жены и родители" (58%), "хорошие работники" (51%). Однако "евреи живут богаче других" (63% опрошенных), что для завистливой психологии масс, воспитанных на показной уравнилельной справедливости, приобретает ярко негативные тона. "Евреи избегают физического труда" (61%), что опять-таки для общества в целом, в котором доминируют антиинтеллектуалистские установки и ценности, оказывается труднопереносимым.

Совершенно иным по характеру является другой комплекс враждебного отношения к евреям, который выше назван доктринальным антисемитизмом. В отличие от традиционалистского набора негативных стереотипов эта разновидность имеет распространение среди относительно более образованных слоев общества, недавних "интеллигентов", выступающих на рынке интеллигентных занятий и профессий в отношениях острой конкуренции и часто не выдерживающих сравнения с наиболее продуктивными индивидами, среди которых (в силу исторических причин, особенностей систематического воспитания и семейного, на протяжении многих поколений культивируемого духа уважения к культуре, цивилизации, интеллектуальной работе) пропорционально много больше евреев. (Понятно, что речь идет в первую очередь об ассимилированных и давно сменивших традиционно религиозный образ жизни евреях).

Этот антисемитизм опирается главным образом на политико-идеологические основания, как это обычно и бывает в группах высокообразованных лиц. По существу данная разновидность негативизма по отношению к евреям основана на вульгарно консервативных взглядах, соединяющих довольно широкий спектр умонастроений и представлений: от критического по отношению к официальной партийно-государственной коммунистической идеологии и практике почвенного шовинизма до антисемитизма, свойственного самому аппарату — отношению к евреям как прозападно настроенным интеллигентам, либералам и т. п.

Само по себе это течение доктринального антисемитизма не предполагает "твердого ядра" каких-либо идейных положений и может в зависимости от ситуации или конкретных обстоятельств общественной жизни дополняться теми или иными мотивами. Так, в сегодняшних условиях рутинный комплекс "сионистского заговора" спустился в низовые слои, а на его место встают "вина евреев за революцию", ответственность за "перестройку", в результате которой страна "утратила свою роль великой мировой державы", идет "распад Советского Союза", возникли катастрофические трудности во всех сферах общественной жизни, обострились национальные отношения и т. п. К этому же могут добавляться обвинения в "спаивании русского народа", "стремлении к мировому господству", организации сионистами провокаций и анти-

семитских выступлений, слухов о еврейских погромах и т. п. для того, чтобы интенсифицировать эмиграцию в Израиль и проч.

Доля подобных групп респондентов в общем массиве отвечающих, а соответственно в структуре населения бывшего СССР сравнительно невелика и может быть суммарно оценена в 6%, но деятельность их весьма заметна. Среди тех, кто сказал, что "евреи виноваты в бедствиях, которые принесла революция" или что "среди лидеров перестройки много евреев, а это мне не нравится", доля лиц с ученой степенью в 1,5—2 раза больше, чем со средним образованием, и в 2—3 раза больше, чем с образованием ниже девяти классов (соответственно 23,8% против 7,6%; 14,3% против 7,64%). Среди этой группы респондентов существенно больше чиновников аппарата и руководителей среднего звена (в 1,5 раза больше, чем, например, колхозников; в 2—3 раза больше, чем представителей гуманитарной интеллигенции). В столицах и сверхкрупных городах их вдвое больше, чем в малых.

Иными словами, можно говорить в данном случае об определенной тенденции антисемитизма, связанной с чисто идеологическими средствами дискредитации социальных конкурентов, но не как отдельных и частных лиц, а как определенной социальной категории с весьма размытыми границами. "Евреи" в этом плане суть не определенная национальная группа, а нелокализованные антитоталитарные тенденции в обществе, связанные с ценностями либерализма, инновации, демократии. В определенной степени можно говорить о том, что этот вид антисемитизма продолжает уже в новых условиях линию государственной антисемитской политики, берущей начало с середины 30-х годов.

Тем не менее прежние стереотипы отношения к евреям сохраняют свою значимость, хотя и в менее острых и выраженных формах. Важно подчеркнуть, что эти антимодернизационные представления о евреях уходят из актуального плана сознания в смутные и подсознательные слои, малодоступные рефлексии и рационализации. Другими словами, они сдвигаются на культурную и социальную периферию, утрачивая свою злободневность и действенность. Не случайно их носителями становятся все менее образованные, менее значимые в политическом и социальном плане культурные группы, удерживающие рутинную социальную мифологию уже не в качестве идеологического оружия, а в качестве механизмов негативной самоидентификации.

ОБЩАЯ СТРУКТУРА ОТНОШЕНИЯ К ЕВРЕЯМ

Анализ результатов, полученных в ходе первого и второго этапа исследования, показал, что, несмотря на имеющиеся различия в ситуациях в 10 обследованных республиках, в целом отношение к евреям со стороны их жителей обладает многими чертами сходства. Различия между республиками и изменения за период между первым и вторым этапами можно рассматривать как динамику или вариации в рамках некой единой структуры.

Анализ показывает, что, например, такие утверждения, как "евреи избегают физического труда" и "евреи ставят деньги, выгоду выше человеческих отношений", во всех республиках получают очень широкую, почти максимальную поддержку. То же самое касается нежелания видеть еврея президентом своей республики или членом своей семьи. В то же время мнения, что на евреях лежит основная вина за "спаивание нашего народа" или "за трудности, которые переживает сейчас республика", столь же твердо оказываются на последних местах.

Уже эти ответы показывают, что нежелание видеть еврея президентом не является, как можно было бы предположить, следствием мнения, что евреи и так оказывают слишком большое влияние на жизнь республики. Точно так же нежелание вводить еврея в свою семью не является следствием мнения, что еврей — плохой семьянин. Из признания корыстолюбия евреев не делается вывод, что они виноваты в спаивании или разорении народа.

Отметим, что, хотя в различных республиках те или иные неблагоприятные для евреев мнения охватывают различные по объему доли населения, что можно видеть из разницы в процентах ответивших, внутренняя иерархия этих мнений, их популярность или, напротив, минимальная поддержка одних и тех же мнений в республиках одинаковы или близки, что выражается в близости ранговых номеров. Дальнейший анализ показал, что эта закономерность распространяется на любые по типу суждения о евреях, в том числе позитивные и нейтральные.

Минимальные и максимальные по частоте ответы указывают на наличие некоторых правил, единообразно управляющих поведением значительных масс людей, проживающих в весьма неодинаковых условиях. В сумме эти правила задают структуру. Далее эта единая структура обнаруживается в устойчивых сочетаниях наиболее массовых ответов респондентов. Она отражает, таким образом, сложившийся стереотип отношения к евреям.

Данный стереотип на первый взгляд представляется составленным из противоречащих друг другу частей. Вот наиболее массовые ответы (в скобках приводятся интервалы, в которых колеблются частоты ответов — доли в процентах от общего числа опрошенных в 1992 г. в каждой республике; крайние значения и данные по Эстонии опущены).

Обсуждаемый стереотип сочетает высокую оценку качеств еврея как работника (45% — 67%), готовность работать с ним в одном коллективе (62 — 77%) с утверждениями, что евреи избегают физического труда (65 — 75%) и ставят деньги и выгоду выше человеческих отношений (40 — 53%). Согласие видеть еврея в качестве непосредственного начальника на работе (43 — 55%) сосуществует с мнением, что нужно ограничивать число евреев на руководящих постах (19 — 33%) и с более распространенным нежеланием видеть еврея на посту президента республики (53 — 76%).

Широкое признание за евреями качеств хорошего семьянина (44 — 65%), готовность жить в соседстве с еврейской семьей (52 — 74%)

сочетаются с достаточно распространенным нежеланием вводить евреев в свою семью в качестве супруга (супруги) своих близких родственников (34—68%). Поддержка требований о равноправии евреев при приеме на работу (65—83%) и в учебные заведения (66—85%) соседствует во многих случаях с негативным отношением к перспективе деятельности еврейских партий и общественных организаций (25—45%).

Очевидна противоречивость приводимых мнений. Это заставляет предположить, что они свойственны людям разных ориентаций, скажем, просемитской и антисемитской. Естественно далее предположить, что такие ориентации являются господствующими в существенно различающихся между собой группах, таких, как старики и молодые, бедные и богатые и проч.

В самом деле, мы находим — и об этом уже говорилось — группы, занимающие последовательно антисемитскую и последовательно юдофильскую позицию. Но эти группы малочисленны и не могут дать ту массовую картину, о которой идет речь. Как показывает анализ, эти взаимоисключающие утверждения принадлежат не только "единому общественному мнению" бывшего СССР. В большом числе случаев их делают люди, принадлежащие к одной и той же социально-демографической группе. Более того, их делают одни и те же люди.

Вот бытовые соображения (сомневаться в компетентности респондентов в этом случае не приходится). Среди всех мужчин, согласившихся с тем, что еврей в большинстве случаев хороший семьянин (а это абсолютное большинство мужчин), 41% согласны, чтобы еврей стал мужем их близкой родственницы, и 41% не согласны (в отношении еврейской жены соответственно 41 и 39%). Точно так же не влияет на решение о породнении с евреями признание того, что евреи в большинстве своем "воспитанные и культурные люди".

Далее признание большинством за евреями определенных достоинств не мешает этим же людям отвергать идею избрания президента, который обладал бы такими же достоинствами. И так далее.

Внешняя противоречивость этой структуры, как показывает анализ, может быть объяснена следующим. В последние годы существования СССР среди большинства населяющих его народов происходит активизация национального самосознания. (Это общеизвестный факт, его подтверждают и данное и другие исследования ВЦИОМ.) Но эта активизация совершается посредством переноса на уровень национального общества тех форм, которые характеризовали бывший союз как наднациональное государство.

Вышедшие из союза страны восприняли эту единую систему установок, более зависящую от социально-политического строя и господствовавших властных отношений (единых во всем СССР), чем от культурного наследия, религии, языка, среды обитания в каждой из них. Эта структура сложилась довольно давно и, видимо, не скоро исчезнет. Во всяком случае она практически не изменилась за последние два года.

Ныне основными для массового сознания становятся заботы о поддержании своей национальной идентичности и воспроизводстве своего существования в первую очередь как этносов, имеющих форму государственно-политических национальных образований (самостоятельных государств).

Для этого состояния характерно стремление оградить основные воспроизводственные (репродуктивные) институты своего этноса (семья и другие формы первичной солидарности) и его государственно-политической формы (политические организации, партии, власть, в том числе высшая). Отсюда нежелание допускать "чужих" (в частности, евреев) к подобным ключевым "внутренним" институтам.

Забота о благополучии "своего" общества, с другой стороны, включает желание обеспечить его успешное функционирование. Производство, наука, образование, искусство и т. п. выступают в этом случае как средства. Отношение к этим "внешним" институтам и деятелям соответствующих сфер более инструментальное. В этом случае нет боязни утратить идентичность от вмешательства "чужих". Напротив, здесь ценятся носители всех тех качеств, которые могут поддержать или улучшить функционирование этой системы.

Отсюда и толерантность и даже благожелательность в отношении участия евреев в деятельности институтов этого рода. Высокая оценка способностей и талантов евреев (72—82%), их вклада в мировую науку и культуру (40—63%), их одобряемых этических трудовых качеств (трудолюбие, семейные и прочие добродетели) и даже неодобряемых черт (стремление к выгоде) выступает как готовность их использовать для повышения функциональной эффективности. В этом, кстати, залог выявленной исследованиями малой восприимчивости населения большинства республик к декларациям о вине евреев за "трудности, которые переживает сейчас республика" (2—7%) и им подобным, малая поддержка тезисов о том, что "для нашей республики было бы лучше, если бы в ней совсем не было евреев" (5—14%). Признание действия "демократических" норм в данной сфере (соблюдение равноправия в поступлении на работу и учебу) может сочетаться в ответах не только одной группы, но и одного респондента с нежеланием применять подобные же нормы в отношениях, касающихся, как уже говорилось, институтов семьи, власти, государственно-политической сферы.

Отклонения от этой модели возможны в две стороны. Чем менее в массовом сознании ценности личности, гражданских прав и свобод подчинены ценностям национального обособления или самобытности, тем более сходно отношение ко всем институтам общества, тем меньше стремление изолировать некоторые из них от "чужих". Равной ценностью для носителей такой идеологии обладают и наука, и государственное управление, и семья. Одно не является средством для другого, все вместе они суть средства, подчиненные интересам личности (а не нации, этноса).

Такую позицию занимают немногочисленные представители либерально-интеллигентских слоев, ориентированных на западные стан-

дарты демократического общественного устройства и проецирующие на еврейскую проблему этот же подход. В разных республиках распространенность этих взглядов разная, причем степень проявления этих взглядов варьируется в зависимости от фазы развития ценностей гражданского общества и национально-государственных интересов.

Напротив, при сильном доминировании ценностей нации (расы и т. п.) над всеми прочими происходит распространение подобных охранительных установок и на институты функционирования общества. Не только семейные устои и рычаги государственного управления, но и науку и торговлю надо беречь от чужих, замышляющих путем проникновения и заговора подчинить себе наш народ, такова логика в этом случае. В развернутом виде и она характерна для немногочисленной категории респондентов. Представленность таких взглядов в разных республиках обратно пропорциональна первой системе.

В целом, повторим, они образуют неперменные части одного стереотипа, присущего массовому сознанию практически всех бывших советских республик.

И. Е. Сеницына

ШЕКСПИР В ТРОПИЧЕСКОМ ЛЕСУ

Современное общение между народами приводит к стремительному расширению культурных влияний. Мировая цивилизация вбирает в себя национальные культуры; происходит нивелирование стадийальных культур народов и социальных групп. Европейская цивилизация оказывает все большее воздействие на образ жизни народов Африки, и трудно предвидеть пути изменения автохтонных традиций. Вопрос о последствиях взаимодействия разных культур, носителей разных этнических норм и традиций поднимался неоднократно. Одни и те же явления мировой цивилизации по-разному воспринимаются разными народами. В этой связи представляет интерес сообщение англо-американского этнолога Лоры Бьюкенен, которая наблюдала за восприятием трагедии В. Шекспира "Гамлет" в селении народа тив, расположенном в одном из наиболее изолированных и глухих районов лесного, так называемого "среднего пояса" Восточной Нигерии¹.

Л. Бьюкенен и ее муж П. Бьюкенен — этнологи с мировым именем, специалисты по тив, они опубликовали ряд работ о социальной организации, экономике, формах землевладения, религиозных верованиях, правосудии и культуре этого народа². До того, как они приступили к изучению общества тив, о нем существовали считанные работы, прежде всего книга А. Кигхир Га Саи и труды английского этнографа Р. Абрахама³.

Тив насчитывают несколько более 1,2 млн человек. В настоящее время они занимают переложным земледелием по берегам Бенуэ и ее притоков. Но в недалеком прошлом они были лесным охотничьим обществом. Язык тив относится к группе нигер-конго, бенуэ-конголезской подгруппе нигерокордофанской языковой семьи. Народ живет небольшими патрилинейными полигамными семьями в домохозяйствах, расположенных на холмах, хотя сохраняются и матрилинейные семьи. Наиболее распространен билатеральный (двойной) счет родства, что связано с переходом от матрилинейной к патрилинейной организации семьи. Этот процесс наблюдается во многих обществах Африки. Он вызван усилением роли мужчин в хозяйстве, накоплением личной собственности и, кроме того — влиянием соседей. Наряду с родственниками, при расселении семейных сегментов тив в селении могут оказаться и посторонние. Обычно община состоит из 20—140 человек. Чаще всего низовое домохозяйство (тар) насчитывает 7—10 глинобитных, крытых соломой хижин — жилых и гостевую. Вход в них завешивается циновкой — защитой от подступающего леса. В тар живут близкие родственники, поэтому браки внутри него запрещаются. Согласно половозрастному разделению труда, в обязанности мужчин входит расчистка полей от леса и охота. Женщины воспитывают детей и занимаются выращиванием овощей и домашней работой.

Брачный статус пользуется большим уважением. В прошлом у тив наиболее почетной и распространенной была обменная форма брака — до замены ее по приказу колониальных властей в 1927 г. покупным браком с брачными платежами. Моральная обязанность старшего родственника в домохозяйстве — отца или лица, связанного с юношей особенно близкими узами (обычно, того, кто получил брачные платы за его мать), — уплатить выкуп и заключить брак юноши. Использование полученных брачных плат в собственных целях, а не для приобретения жены нуждающемуся родственнику, вызывает осуждение и ожидание возмездия со стороны божеств — свем.

Для каждой жены и ее детей строится хижина. Наемный труд у тив почти не практикуется: в сельскохозяйственной работе помогают друг другу многочисленные родственники. Англо-нигерийский исследователь А. К. Эдвардс сообщает, что он встречал у тив всего одного-двух молодых людей, работавших по найму. Последние объясняли, что у них нет отцов и они не женаты, поэтому и вынуждены зарабатывать деньги⁴.

Любые явления — болезни, несчастья, неурожай, преступления — тив объясняют действием ведовства. Они верят в существование сверхъестественной силы — цав, которой наделены ведуны — мбацав. По представлениям тив лес населен вредоносными духами⁵. Страх перед ними велик, равно как и суеверное почтение к "всезнающим" колдунам.

Функции, связанные с колдовством, в прошлом в больших семьях могли выполнять жены, вступившие в почетный обменный брак. Они занимали привилегированное положение, так как именно их сыновья могли впоследствии стать вождями. После введения новых брачных норм к ритуальному колдовству в пользу родственной группы допускаются и другие жены.

Возникновение слоя лиц, обладающих "легальным" доступом к тайным силам, привело к созданию должности по надзору за цав — ненген цав. Наблюдателем за цав назначается младший брат вождя, управляющего несколькими родственными группами и разными домохозяйствами. Сыновья на эту должность не назначаются: братья от одной матери считаются более близкими родственниками, чем отцы и сыновья. Кроме того, часто сыновья воспитываются не в домохозяйствах отцов, а у других родственников. Тив считают, что таким путем у отцов меньше возможностей их избаловать. А. Эдвардс, который называет ненген цав "мистической интеллигент сервис", справедливо обращает внимание и на быстроту смены поколений: сыновья не успевали при жизни отцов возмужать настолько, чтобы выполнять совместно с ними ответственные общественные функции⁶.

Управление селениями — функция старейшин. Решения принимаются в присутствии всех жителей по нормам обычного права. В сухой сезон старейшины разных поселений собираются и на общем собрании решают крупные дела. Правонарушения, связанные с убийством, нарушением родовых запретов, ведовством и т. п., подлежат разбору суда

старейшин агнатной группы (муут) при участии колдунов, называемых в просторечии тоже "цав".

В колониальное время был издан ордонанс, запретивший колдовство. Колдовство (это понятие включало и ведовство, что для тив — разные вещи) было признано "суеверием" и формально "отменено". Колониальные суды не рассматривали дела, связанные с "суевериями". В результате возросла роль муут — судов вождей, старейшин и мбацав, разбиравших важные дела, в которые, как считают тив, в любом случае замешаны мистические силы.

Жизненный опыт и знания тив, история народа, легенды, обычаи передаются устной традицией — сказителями, профессиональными рассказчиками, старейшинами.

В трехмесячный дождливый сезон, когда разлив Бенуэ превращает селения на холмах в острова, отрезанные от соседей и всего мира, жители домохозяйства собрались в гостевой хижине, и Лоре Бьюкеннен предложили рассказать какую-нибудь историю ее родины. Пришло время для давно подготавливаемого опыта.

— В давние времена, — начала рассказ Бьюкеннен, — трое людей охраняли домохозяйство Великого вождя и вдруг увидели бывшего вождя.

— А почему прежний перестал быть вождем? — спросили тив.

— Он умер, — объяснила этнограф. — И поэтому воины были испуганы, когда увидели его...

— Это невозможно, — сказал один из старейшин. — Это не мог быть покойный вождь. Это было знамение, мертвец, посланный ведунами⁷.

— А один из этих троих, — продолжала Бьюкеннен, — был знающим человеком.

Старейшины переглянулись. У тив "знающий", "ученый" в любом случае означает колдуна.

— Он обратился к покойному вождю: "Скажи, что мы должны сделать, чтобы ты успокоился в могиле?". Но вождь ничего им не ответил и удалился. Знающий человек — его имя Горацио — рассказал о случившемся сыну покойного вождя — Гамлету.

Собравшиеся покачали головами:

— Разве у покойного вождя не осталось живых братьев? Или сын его сам был вождем?

— Нет, — ответила Бьюкеннен. — У него был один брат. И он стал вождем после смерти старшего брата.

Старейшины пошептались: "Колдовские действия рассматриваются только вождями и старейшинами. Хорошего не будет, если делать что-либо за спиной вождя. Ясное дело, этот Горацио вовсе не был знающим человеком".

— У нас в стране сын считается ближайшим родственником мужчины, — объяснила этнограф. — Однако Великим вождем стал младший брат. Кроме того, он женился на вдове брата. Сразу же, через месяц после похорон!

Старейшина просиял:

— Он правильно поступил. В нашей стране, — добавил он, — младший брат также женится на вдове старшего и становится отцом его детей. Отец Гамлета и его дядя были от одной матери?

Не получив ответа, старейшина пояснил, что за такими родовыми обстоятельствами кроются существенные различия...

— Сын, Гамлет, — продолжала Бьюкеннен, — был очень огорчен, что мать слишком скоро вступила в новый брак. По нашим обычаям, вдова не должна выходить замуж два года.

— Два года — слишком долго, — возразила одна из младших жен старейшины. — Кто расчистит поле, если у тебя нет мужа?

— Гамлет был достаточно взрослым, чтобы обрабатывать землю матери самому, — возразила Бьюкеннен. Однако окружающие не были удовлетворены... Один из юношей поинтересовался, кто женился на других женах вождя.

— У него не было других жен.

— Но вождь должен иметь много жен: кто же варит пиво и приготавливает еду для гостей?

— У нас даже у вождей по одной жене. Для работы есть слуги. Им платят денежное жалование.

— Но ведь лучше, — ответили слушатели, — когда у вождя много сыновей и жен, которые помогают ему обрабатывать землю и дают еду людям. Платить жалование — плохо. Вождя любят, когда он много дает и мало требует.

— Покойный вождь появился снова, и Гамлет ночью ожидал его, — продолжала Бьюкеннен. — Когда они остались одни, вождь заговорил.

— Знамение не говорит! — Старейшина был потрясен.

— Покойный отец Гамлета не был знамением. Это был дух.

— Что значит "дух"? Знамение?

— Нет. "Дух" — это то, что существует, ходит после смерти. Люди могут его видеть и слышать, но дотронуться не могут.

Все запротестовали: "Каждый может дотронуться до зомби — мертвеца, взбодренного ведьмой".

— Это не мертвое тело, и его никто не вызывал. Отец Гамлета поднимался из могилы сам.

— Мертвец вставать не может, — запротестовали слушатели.

— "Дух" — это как бы тень мертвого человека...

— У мертвеца нет тени.

— У нас в стране есть, — неудачно возразила Бьюкеннен. Недовольство старейшин возросло. Они вежливо, но неискренне приняли фантазию молодого, невежественного и суеверного человека: "Возможно, в твоей стране и могут ходить мертвецы, не вытасненные из могил ведунами..."

— Покойный отец явился снова. Он открыл Гамлету, что был отравлен братом, который хотел стать вождем. Отец просил отомстить за него. У Гамлета и самого были подозрения, и он не доверял своему дяде.

— Гамлету, — сказал старейшина, — надо было сразу же обратиться к колдуну. Он разобрался бы, что это за мертвец, и установил бы правду, как умер его отец. Если он действительно был отравлен, Гамлету следовало рассказать об этом старейшинам.

Другой старейшина не согласился:

— Поскольку брат отца стал Великим вождем, колдун мог побояться сказать правду. Поэтому друзья отца Гамлета — колдун и старейшина — послали мертвеца к сыну их друга, чтобы он все узнал. Ведь мертвец сказал правду?

— Да, — сказала Бьюкеннен, — вполне возможно, что колдун послал мертвеца. И он сказал правду.

— В домохозяйстве, — продолжала Бьюкеннен, — жил важный советник вождя Полоний. Гамлету нравилась его дочь. Но Полоний запретил ей оставаться наедине с Гамлетом.

— Почему? — спросила жена старейшины.

Старейшина нахмурился из-за глупого вопроса: "Ведь они жили в одном домохозяйстве!"

— Нет, Полоний не был родственником вождя, — поспешила объяснить Бьюкеннен. — Он жил в домохозяйстве просто потому, что помогал вождю.

— Тогда почему Гамлет не мог жениться?

— Гамлет должен был стать Великим вождем и мог жениться только на дочери вождя. Вот Полоний и боялся, что если он сблизится с его дочерью, никто не заплатит за нее выкупа.

— Это, может быть, и верно, — заметил один из старейшин. — Но сын вождя может дать отцу женщины, с которой живет, столько подарков и такое покровительство, что это будет не хуже. Полоний этот, на мой взгляд, большой глупец.

— Полоний отправил своего сына учиться, — продолжала Бьюкеннен. — Но он боялся, что Лаэрт растратит деньги и навлечет на себя неприятности из-за драк. Он тайно послал своего слугу следовать за сыном. А Гамлет однажды встретил дочь Полония. Он вел себя так необычно, что она испугалась. Слова его можно было понять, но не в их прямом значении. Многие решили, что он помешался. И тогда вождь подослал двух сверстников Гамлета выяснить, что тревожит его сердце. Но Гамлет ничего им не сказал. Полоний, однако, настаивал на том, что Гамлет сошел с ума из-за любви к Офелии.

— Может, — перебил голос, — кто-нибудь его заколдовал? Ведь только из-за колдовства лишаются рассудка. Если, конечно, смотреть на вещи так, как тому учат в лесу...

— Товарищи Гамлета привезли замечательных сказителей. И Гамлет предложил им рассказать в домохозяйстве в присутствии вождя историю человека, который отравил брата, чтобы самому жениться на его вдове и стать вождем. Гамлет был уверен, что вождь выдаст себя, и тогда станет ясно, правду ли сказал ему его покойный отец.

Старейшина перебил:

— Как мог отец лгать своему сыну?

— Но ведь Гамлет не был убежден, что с ним говорил действительно его отец. (На языке тив не существует понятия "дьявольское наваждение".)

— Видишь, — сказал старейшина, — значит, и ты имеешь в виду что это было знамение.

— Когда сказитель рассказал перед всем домохозяйством похожую историю, то Великий вождь поднялся от страха: он понял, что Гамлет знает тайну убийства отца. И вождь решил его убить. Он велел матери Гамлета выяснить, что именно знает ее сын. А старейшину Полония послал подслушать их разговор. Гамлет стал упрекать свою мать за ее поступки.

Пораженные слушатели заговорили: "Мужчина не может упрекать свою мать!"...

— А она испугалась и закричала. Тогда Полоний, спрятавшийся за циновкой в ее хижине, зашевелился. С криком "Крыса!" Гамлет выхватил охотничий нож и ударил в занавеску. Он убил Полония.

Старейшины взглянули друг на друга в совершенном недоумении.

— Этот Полоний, действительно, глупец, который уж совсем ничего не соображал! Только ребенок может не знать, что надо кричать: "Это я!"

Тив — прекрасные охотники, они никогда не расстаются с луком, стрелами и ножом. При первом же шорохе они натягивают тетиву и издают предостерегающий возглас. Если немедленно не ответят, стрела спускается. То, что Гамлет, как следовало охотнику, воскликнул: "Крыса!", было понятно.

Л. Бьюкеннен стала объяснять: "Гамлет подозревал, что там вождь, и собирался отомстить за отца".

На этот раз все были глубоко потрясены.

Поднять руку на брата отца! На того, кто стал твоим отцом... Страшное дело! Только действия ведунов могут толкнуть на такое! Довод, что вождь сам убийца, не произвел впечатления. "Нет, — произнес старейшина, обращаясь больше к молодежи. — Если брат убил вашего отца, вы должны обратиться к отцовской возрастной группе. Они могут найти способ... Но никто не может допускать насилия в отношении родственника, старшего по возрасту... Но, — тут у старейшин возникла новая мысль, — если дядя был так злобен, что напустил на Гамлета ведовство, лишившее его рассудка, то это и в самом деле хорошая история. Ведь это несчастье, что безумный Гамлет, потеряв человеческие чувства, готов был убить брата отца".

Пробежал шепот одобрения. "Гамлет" снова стал для слушателей достойной историей.

Бьюкеннен продолжала:

— За убийство Полония Великий вождь выслал Гамлета в сопровождении двух сверстников в далекую страну и в письме приказал убить его. Но Гамлет подменил приказ, и убили его спутников.

Л. Бьюкеннен назвала это нечестным подлогом и наткнулась на укоризненный взгляд слушателя.

— Прибыл Лаэрт, и Великий вождь сообщил ему, что Полония убил Гамлет. Офелия, узнав, что отца убил человек, которого она любит, потеряла рассудок и утопилась в реке. А Лаэрт поклялся отомстить Гамлету и за отца, и за сестру.

— Ты разве забыла, что мы тебе сказали? — спросил старейшина. — Мстить безумному невозможно. Гамлет ведь убил Полония из-за безумия! Что касается девушки, она утонула. Заставить человека утонуть могут только ведьмы. Сама вода никому повредить не может: ее пьют или в ней купаются...

— Если история вам не нравится, я не буду рассказывать...

— Нет, — сказал старейшина. — Ты рассказываешь хорошо, и мы слушаем. Но старейшины твоей страны не рассказали тебе всей правды, что на самом деле означает эта история. Мы верим тебе, когда ты говоришь, что ваши брачные обычаи другие или иная одежда и оружие. Но люди — везде люди; так же как и ведьмы есть везде. А мы, старейшины, знаем, каковы дела ведьм. Мы же сразу сказали тебе, что Великий вождь хотел убить Гамлета. Твои собственные слова подтвердили нашу правоту. Кто из мужчин были родственниками Офелии?

— Только ее отец и брат.

— Их должно быть значительно больше. Это ты тоже спроси у старейшин, когда вернешься в свою страну. Из того, что ты рассказала нам, следует, что после смерти Полония убить Офелию должен был Лаэрт. Хотя я еще не вижу причин, почему он это сделал.

— А что сказал слуга Полония, когда вернулся? — поинтересовался один из слушателей.

— Слушай, — сказал старейшина, — я расскажу тебе, как происходило дело. Полоний предвидел, что его сын попадет в неприятности, и так и случилось. Лаэрту приходилось платить много штрафов за драки и долги из-за азартных игр. Но было только два способа быстро получить богатство. Один — выдать замуж сестру. Но трудно найти человека, который бы женился на девушке, выбранной сыном вождя: если наследник вождя вступит с твоей женой в связь, то только глупец затеет тяжбу с будущим судьей.

Вот Лаэрт и избрал второй путь: он погубил сестру ведовством, утопив ее, чтобы продать тело ведьмам.

Этнограф возразила:

— Ее тело нашли и похоронили. Тело лежало в могиле, и Лаэрт опустился туда, чтобы еще раз взглянуть на сестру, а возвратившийся Гамлет последовал за ним.

— Что я тебе говорил? — Старейшина обратился к другим. — Лаэрт не смог продать тело сестры ведьмам: ему помешал Гамлет. Он был наследником вождя и как будущий вождь не желал, чтобы другой человек стал богатым и могущественным. Лаэрт рассвирепел: вышло, что он напрасно убил сестру. В нашей стране он бы постарался убить за это Гамлета. Так и случилось?

— Ну, более или менее. Когда Великий вождь увидел, что Гамлет остался жив, он велел Лаэрту попытаться убить его. Было устроено

сражение на длинных ножах, и в поединке оба молодых человека получили смертельные раны. Вождь приготовил для Гамлета отравленное питье на случай, если бы он победил. Но его выпила мать Гамлета. Когда Гамлет понял, что мать отравлена, он убил ножом брата отца, Великого вождя.

— Ты видишь, я был прав, — воскликнул старейшина. — Это очень хорошая история, и ты рассказала ее, допустив немного ошибок. Ты ошиблась в конце: яд, который выпила мать Гамлета, очевидно, предназначался для любого, кто победит. Если бы победил Лаэрт, вождь отравил бы его, чтобы никто не узнал о приказе убить Гамлета. Он не хотел жить в страхе и перед Лаэртом, который был так беспощаден, что ведовством погубил единственную сестру.

Ты и впредь рассказывай нам истории своей страны. А мы, старейшины, объясним тебе их подлинное значение. Когда ты вернешься на родину, твои старейшины увидят, что ты не просто прожила в лесных дебрях, но находилась среди тех, кто разбирается в смысле вещей и обладает мудростью.

Перед нами не развлекательный рассказ, как он был представлен Л. Бьюкеннен в популярном издании "Муравей, индейцы и маленькие динозавры". Это полевой материал, хотя "опыт" был поставлен не в чистом виде: реакцию тив этнограф мог предполагать, зная их обычаи.

Фабула "Гамлета" передавалась на языке тив в знакомых им понятиях, но не адекватных английским елизаветинской эпохи и современному прочтению пьесы. Тем не менее приведенная этнографическая зарисовка позволяет живо представить жизнь, обычаи и верования этнической группы, о которой мало известно.

Что вызвало наибольшее непонимание слушателей, показалось неестественным, противоречащим нормам морали?

Прежде всего понятия "бывший" вождь, "дух"; порядок перехода власти (наследование); покушение младшего члена семьи на жизнь старшего, на вождя; иная структура семьи и ее состав, система хозяйственных и родственных связей; европейское понятие инцеста, отличающееся от брачных запретов тив; представления о "незаконной", "предосудительной" связи; заболевания вне действия колдовства; наемный труд.

Конфликт трагедии затронул разные сферы жизни и деятельности: религиозные верования, социальную структуру, организацию власти и семьи, нормы права. Он выявил типы обществ. Произошло непредвиденное переосмысление пьесы.

В то же время многое в фабуле трагедии Шекспира показалось общине понятным, вызвало одобрение. Например, действие "тайных" сил, наследование власти братом, женитьба младшего брата на вдове старшего, высокий статус власти, мотивация ряда поступков героев и логическая последовательность их действий, слежение Полония за Ла-

эртом — отрицательным персонажем, по понятиям тив, приготовление Клавдием яда для избавления от претендента на власть и т. д.

Попробуем разобраться в некоторых разночтениях.

Появление отца Гамлета в пьесе понималось двояко: как явление неупокоенного духа покойного короля и, — согласно протестантским взглядам — как дьявольское наваждение. Сам же образованный Гамлет, воспитанный на идеях Возрождения, опасается, что "это плод" его "больной души".

В религиозных представлениях тив не существует понятия "дух", "душа". Но с их точки зрения, явление бывшего короля все же объяснимо. Тив считают, что сверхъестественной силой — цав — наделены ведуны-мбацав. Старейшины-мбацав внушают ужас. Тив верят, что мбацав привыкли к вкусу человеческого мяса и используют свою способность убивать для людоедства. Они думают, что мбацав способны на любое преступление и жестокость. В первой половине XX в. еще практиковались тайные ритуалы по магической защите общин от ведовства соседей. Их совершали мбацав; во время подобных ночных мистерий в Дагомее, например, регулярно приносились человеческие жертвы. У тив такой постоянной практики не было, хотя эпизодически приносились жертвы божествам. Главное божество тив — Свем. Свем — священный холм на юго-востоке их земли. Согласно легенде, Свем свернулся большой змеей, на которой тив пересекли реку Конго в период этнических войн и миграций из центральных районов Африки в южные. Тив клянутся Свем. Нарушение клятвы Свем, по верованиям тив, влечет сверхъестественную санкцию, возмездие — смерть в течение года, болезни, импотенцию и т. д. Другие божества, акомбо, — священные куски кремня и согнутые полоски железа⁸ — тоже олицетворяют холм Свем и легендарную змею. Священный "Свем Калангбе" стал и символом правосудия. Согласно ритуалу, мбацав избирали человека, которого им полагалось убить действием ведовства. По-видимому, применялись растительные яды⁹. У жертвы наступали признаки паралича центральной нервной системы и клинической смерти. "Умершего" хоронили. После захоронения мбацав должен был вызвать покойного из могилы и вернуть к жизни. Затем зомби (дословно: живой мертвец), которым манипулировал ведун, подводили к святыне акомбо и совершалось жертвоприношение. Тив и рассматривают призрак короля Гамлета как зомби — мертвеца, "взбодренного" ведуном, поскольку им известна подобная практика. Напротив, рассказ о духе, призраке воспринимается ими как грубое суеверие.

В трагедии Шекспира герой потрясен вероломным убийством отца, узурпацией власти Клавдием, кровосмесительным и поспешным браком матери и внешним знаком разрыва с ним любимой женщины. Дядя нарушает порядок наследования трона. Мать способствует тому, что принц лишается престолонаследия; пренебрегая родственной близостью, она делит корону с узурпатором. Потеря Офелии представляется Гамлету самым сильным в ряду предательств.

С точки зрения правовой психологии тив, события в Датском королевстве, напротив, развиваются закономерно: власть после смерти старшего брата наследует младший. Он же выполняет обязательство вступить в левиратный брак с вдовой. Женщина у тив не обладает правом собственности, но, напротив, сама считается достоянием семьи мужа. Отказ от левиратного брака серьезно скомпрометировал бы обе стороны. Для этого необходимы чрезвычайные обстоятельства, иначе возникает предположение, что причина — занятие ведовством. Согласно взглядам тив, в этом случае конфликта из-за наследования власти Клавдием и брака Гертруды возникнуть не может.

Представления о дворянской чести¹⁰ диктуют принцу-студенту долг мщения убийце короля, "идеального человека"¹¹. Гуманистические принципы обязывают к восстановлению нравственности и правопорядка в отечестве, а совесть требует реальных доказательств вины Клавдия.

По нормам тив, сын, младший родич вообще не может вмешиваться в дела старшей возрастной группы. У патрилинейных тив наследниками мужчины становятся его братья по старшинству. Обязательства и долги покойного возлагаются именно на них. Вот почему относящиеся к делам покойного вопросы должны разрешаться следующим по старшинству братом, но не сыном.

В матрилинейных группах тив сын вообще не наследует отцу. Наследник глав семьи — племянник, сын сестры. В таких семьях заключаются уксорилокальные браки, сыновья уходят жить в хозяйство жен и, следовательно, вообще не могут находиться в домохозяйстве своего отца.

Намерение Гамлета убить дядю тив рассматривают не как акт возмездия, направленного на отдельное лицо, но как преступление против рода, грех, святотатство. Действия Гамлета кажутся столь ужасными, что его считают действительно лишившимся рассудка — влиянием ведовства Клавдия. Но тогда над Клавдием нависает тень возмездия божества Свем. С точки зрения тив, событийная последовательность должна быть однозначной: при обнаружении преступления старейшине из рода короля Гамлета следовало обратиться в муут, суд старейшин соответствующей агнатной группы — линиджа. Именно к компетенции этого суда относится разбор потусторонних явлений, дел о вредоносной ворожбе, убийствах, нарушении родовых запретов, т. е. подобных тем, что произошли в роду Гамлетов. Что касается неженатого молодого человека, то он неполноправен и, следовательно, возбуждать иск в муут не может, как не может обращаться в муут мужчина, живущий в домохозяйстве матери, т. е. относящийся к линиджу через женщину ("женщина!"). За него обращаются родственники со стороны матери.

В заседании суда должны участвовать и агнаты — члены возрастных групп убитого Гамлета и Клавдия. Преступление Клавдия против брата сородичи сочли бы антиобщественным, т. е. ведовским. Выступления членов возрастной группы Клавдия в этом случае могли носить форму

вопроса к другим родственникам: "Почему вы допустили, что наш сверстник стал ведуном?"

Отрекшийся от трона или смещенный король для европейских стран — явление допустимое. Для тив лишение должности вождя, родоначальника, "отца" группы невысказано. Случаи смещения вождя с должности происходили при совершении им крупных преступлений. Среди тив случались бунты против вождей, заподозренных в злонамерении цав. Они, как правило, оканчивались их убийством или высылкой. Смещенный не мог оставаться в селении нового вождя. Отсюда вопрос: "Почему перестал быть вождем прежний?"

У тив на должность вождя выдвигаются благодаря стоящим за лицами родственным группам, а они создаются на основе браков. До введения покупного брака колониальным ордонансом 1927 г. существовали разные брачные формы, от которых зависел статус детей¹². Старший сын от почетного обменного брака имел наиболее обширные родственные связи и становился обычно кандидатом на должность вождя. Поэтому, с точки зрения тив, как за королем Гамлетом, так и за принцем Гамлетом должны стоять крупные группы людей, способные защитить их права.

Образ Горацио, студента университета, обладающего книжной культурой, у тив, разумеется, также переосмысливается: "знающий человек" в любом случае может быть только знахарем, колдуном, причастным к магии, или старейшиной-мбацав. О старейшине, который хорошо ведет судебные дела, знает генеалогию, соподчиненность сородичей, обязательства лиц и т. п., говорят, что он "понимает смысл вещей". "Знающий" человек должен действовать согласно установленной практике: обратиться к возрастной группе бывшего вождя, к старейшинам ("они нашли бы способ..."). Действия Горацио в глазах тив выглядят крайним легкомыслием: выбалтывать страшную тайну о ведовских явлениях неженатому бесправному мальчишке! Слушатели приходят к выводу, что "этот Горацио — человек, ничего не смыслящий" (ор у джан ква га).

Брак Клавдия с вдовой убитого брата в елизаветинской Англии кажется кровосмесительным. Для тив же вопрос лишь в том, какой именно брат стал преемником и унаследовал вдову ("отец Гамлета и дядя — от одной матери?"). Вопрос весьма существенный: дети от одной матери (единоутробные) в полигамном браке, как правило, между собой близки. Напротив, братья от разных жен (сродные) рассматриваются как соперники¹³. Бражда между сродными братьями, переходящая в пьесе на отношения Клавдия и его племянника, для тив казалась бы вполне естественной. Поэтому старейшины и указали этнографу на исключительную важность таких родовых обстоятельств.

Свадьба Клавдия и Гертруды празднуется сразу после похорон. Датское (английское) общество нарушение сроков траура по покойному королю шокирует. В феодальной Европе длительный траур (не менее двух лет) способствовал закреплению родовых земель, отцовского наследия за детьми.

В общинах тив хозяйственный цикл работ, связанный с половозрастным разделением труда, не допускает длительность траура: для женского хозяйства необходима помощь мужчины, мужа, выполняющего тяжелые работы; группе левира нужны женские руки. Аргумент Л. Бьюкенен, что сын может работать в хозяйстве матери, неудовлетворителен, ибо мать сама часть хозяйства преемника ее мужа. Сын, достигший брачного возраста, с точки зрения тив, должен жениться и создать самостоятельное хозяйство.

Для европейца эпохи Возрождения и последующих эпох взаимоотношения Гамлет — Гертруда неоднозначны: неверная мать и легкомысленная королева лишь за считанные минуты до смерти увидела пропасть, в которую ввергла столько жертв.

У тив именно личность и статус матери — при билатеральном счете родства — определяют общественные связи и положение человека. Мать, особенно в полигинийных семьях, самый близкий человек, она — защита в детстве, олицетворение родства и семейной помощи. Любые элементы критики матери кажутся тив чем-то диким, своего рода вандализмом, за которое последует свем. Таким образом, за упреками Гертруде они видят не нравственную позицию Гамлета, отвергающего "пустую королеву" (*wretched queen*), но — кощунство или же настоящее безумие.

Вопрос о несостоявшемся браке Гамлета и Офелии у тив вызвал живейшее обсуждение. Брак — следующий по важности акт в жизни после рождения и инициации, начало общественного поприща. Как и большинство народов Африки, тив не признают этнических, кастовых или других препятствий к браку. У них существуют только две оговорки: мужчина, мать которого не принадлежит к народу тив, не может быть избран вождем. Препятствием к браку служит лишь близкое родство, поскольку это означает инцест, грех. Однако близкими считаются иные категории родственников, чем в европейских странах.

Широкая вариация брачных форм — вплоть до признания конкубинатных сожителств — раздвигает рамки отношений между полами. Дети от конкубинатов воспитываются в хозяйстве дедов по матери и становятся там наследниками второй степени. Они, правда, не имеют там права на ингол — сестру для обменного брака, связанного с выдвижением на пост вождя. Европейское же понятие "незаконной связи" для тив чуждо.

Близкой степенью родства объясняют сначала тив невозможность брака между Гамлетом и Офелией, так же, как и пребывание Полония у Клавдия. Выяснив, что Полоний — не родич Гамлета, тив решают, что Полоний "чужак" из сегмента чьей-то разросшейся семьи. Осторожность Полония представляется общине негибкостью, верхом глупости (*ibumegh*), а сам Полоний — дурачком, шутом (*bimenor*).

В трагедии соединяются судьбы наследника трона и знатной придворной дамы. Обаяние и трагизм образа Офелии — не только в глубине и силе ее чувств, но и в способности понять масштаб личности героя: "Язык ученого и взгляд вельможи, героя меч, цвет и надежда царства,

ума и нравов образец...” Офелия умна, и королевство Гамлета ей по плечу.

Брак Гертруды и воцарение Клавдия рушат надежды Офелии на союз с Гамлетом. Простонародный куплет — ее плач: “Впускал к себе он деву в дом, не деву отпускал...” — в устах знатной женщины разъясняет глубину ее отношений с наследником короны. Офелия — жена Гамлета с точки зрения естественного права. И значит от права на престол вместе с ним ее отделяет только церемония христианского венчания. После Клавдиева “государственного переворота” Офелия оказывается перед двойной стеной — семейной и башнями Эльсинора — Тауэра. Борьба на этом пути ведет на дорогу, хорошо известную придворной даме — на эшафот. Под давлением семьи Офелия вынуждена отступить, и Гамлет остается один на один с королевской рагью. Роковое решение — роковое искупление (“Покойной ночи, покойной ночи...”).

Гений Шекспира наделяет судьбу Офелии и Гамлета фатальным единством. Дважды происходит страшная рокировка (как позже в поединке с Лаэртом): Гамлет лишь притворяется безумным, Офелию — безумие постигает. Утверждение Полония, что мозг Гамлета расстроен из-за любви к Офелии, — влияние больной совести самой Офелии, не подозревающей, что и сама она — в кольце интриг. Совесть и отчаяние затягивают Офелию в омут темного сознания, в речной омут. Ее желание Клавдию и Гертруде в гамлетовских выражениях “Благослови Бог вашу трапезу”¹⁴, “Побывай, господи, на вашей трапезе” (god be at your table)¹⁵ — на обеде у червей (!) — следы бунта, замурованного в сердце...

Для тив важен сам факт заключения договора о браке между семьями, перестановка в нем лиц — вопрос второстепенный. Их логика вообще отрицает душевную драму Офелии: ведь Клавдий не может мешать браку племянника, но, напротив, согласно нормам права, обязан сосватать ему жену. И Офелию, несомненно, получит будущий вождь — Гамлет. Потеря рассудка Офелией и смерть ее — немотивированный финал. Тив приспособились к жизни среди речных вод, им непонятно, как человек может утонуть сам. Поэтому возникает вопрос, кто был заинтересован в ее гибели.

После смерти Полония право опеки над сестрой переходит к Лаэрту. Традиция освящает взаимоотношения брата и сестры особой близостью: сестру выдают замуж, а взамен брат женится на сестре шурина. Замужество сестры — основание семьи брата, расширение его родственных связей, повышение престижа и гарантий жизнеспособности родственной группы. О человеке, умершем неженатым, говорят: “Его дух утрачен”, хотя веры в продолжение жизни после смерти, как уже говорилось, у тив не существует. Подозрения падают на опекуна, того, кто в ответе за Офелию, — Лаэрта. Лаэрт — фигура сомнительная: отец без оснований не станет следить за сыном. Он побывал в чужих краях, значит, набрался плохого. Лаэрт нуждается в деньгах, соперничает с Гамлетом... Антиобщественной фигурой, злым гением становится не

Клавдий, а Лаэрт: тив приходят к выводу, что из-за денег и ради власти Лаэрт продал Офелию ведунам. Но в этом случае Лаэрт — сам ведун, цав: на подобное преступление могут толкнуть лишь чудовищное честолюбие и алчность — свойства нечеловеческие.

В трагедии вопросы жизни и смерти рассматриваются в связи с конкретными общественными отношениями. Власть "на местах" именем родового права уже ушла в прошлое, стала анахронизмом. Шекспир показывает историческое время, когда единственным источником власти стал король. И в это же время рождаются гуманистические идеи о личности — "центре Вселенной". Но тив — живут по нормам родового права. Оно связывает индивидуальность, но одновременно служит гарантом благополучия всех членов общины. Конечно, Л. Бьюкеннен, рассказывая фабулу, избирала фрагмент за фрагментом, на которых делалось ударение. Исследовательница уже бывала в стране тив в полевых экспедициях, она, естественно, предполагала особенности восприятия ими ряда ситуаций.

В разное время разными народами "Гамлет" переосмысливался неоднократно. Современный читатель вряд ли может согласиться в трактовке героев с Гёте и всем XIX веком. Устаревают и взгляды А. Аникста, еще тридцать лет назад казавшиеся новаторскими. После выдающихся прочтений пьесы режиссерами А. Тарковским и Ю. Любимовым, литературоведами Л. Пинским, Е. Книпович, М. и Д. Урновыми трактовка трагедии даже таким известным мастером, как Питер Брук, кажется отставшей от самого Шекспира¹⁶. Конфликт Гамлета с современной ему моралью, с властью и государством понимается нами сегодня шире, чем священный долг мести за отца или противостояние с Гертрудой, желающей жить для себя и сейчас (в трактовке "Комеди Франсез")¹⁷.

Вполне понятно и переосмысление пьесы общиной тропического леса. Старейшина тив говорит: "Люди — везде люди". "Люди по своей природе не меняются", — приходит к выводу и исследователь шекспировского времени М. А. Барг¹⁸. Исходя из местных традиций и условий жизни тив фактически создали новое повествование, в нем появились новые герои и антигерои, их отношения изменили сюжет. Подобным образом "Макбет" получил переосмысление в Школе искусства представлений в Легоне (Гана) в 1978 г.¹⁹ Новое сказание обнаруживает мир личных чувств и предпочтений, картину сложного взаимодействия социальных и интимных мотивов, несвободы со свободой. Но сама пьеса у тив и воспроизводилась не как художественное произведение, обладающее особыми законами воздействия на зрителей. Она утратила свое социально-философское и гуманистическое содержание, и изложенная фабула приблизилась скорее к летописи Саксона Грамматика.

Тем не менее "опыт" Л. Бьюкеннен в стране тив действительно интересен: он дает живое представление о реакции людей с иной культурой на предлагаемый известный сюжет. В то же время замысел обратился против позиции исследовательницы, создавшей для англоязычной публики юмористический рассказ о "бедных дикарях", не со-

знающих своего невежества. Что касается тив, то они, общаясь с энографом, проявили такт, уважение к чужаку и гостеприимство.

Последствия конкретного восприятия средой или использования в дальнейшем привнесенной в Африку логики пока трудно предвидеть. Интерпретация "Гамлета" общиной тив — еще один пример того, как явления европейской культуры получают в других зонах мира непредсказуемую трансформацию. Здесь вопрос не в том, "правильно" или "неправильно" реагировали тив на содержание рассказанной драмы. Это не снижение уровня европейской мысли или морали, но собственное прочтение пьесы, которое вряд ли могли представить себе шекспироведы. В других этнических группах Африки интерпретация могла быть иной, в зависимости от конкретного исторического опыта и культуры²⁰.

Л. Бьюкеннен невольно подняла серьезную международно-правовую проблему, которая, безусловно, существует: о конфликте цивилизаций и необходимости бережного отношения к культурам малых этнических групп, о том, что вооруженность ученого специальными знаниями должна использоваться лишь в интересах объекта изучения.

Восприятие в Африке произведений культуры других континентов — особая тема. С ней связана проблема разработки методов приобщения отсталых народов к достоянию мировой цивилизации, в частности, отбора произведений искусства для демонстрации у народов континента²¹, и, с другой стороны, адаптации народов, не знакомых с традициями Африки, к пониманию африканской культуры.

¹ *Bohannan L. Shakespeare in the bush: ant, indians and little dinosaurs.* N. Y., 1975.

² *Bohannan L., Bohannan P. The Tiv of Central Nigeria: ethnographical survey of Africa.* Pt 8., Western Africa. L., 1953; *Bohannan P., Justice and judgement among the Tiv, L., 1957; Bohannan L. Political aspects of Tiv social organization// Tribes without rulers.* L., 1958.

³ *Akiga's story. The Tiv tribe as seen by one of it's members.* Oxford, 1939; *Abraham R. S. The Tiv people.* L., 1940.

⁴ *Edwards A.C. On the non-existence of an ancestor cult among the Tiv// Anthropos.* 1984, N 79. P. 84.

⁵ О существах, которыми населили тропический лес лесные народы, незабываемое впечатление оставляют коллекции музея Пибоди в Гарварде (Массачусетс, США) и, прежде всего, коллекция Георга Харли, собиравшего ее в Либерии в течение 22 лет (1926 — 1948). Сверхъестественные обитатели леса — devils, как называл их Г. В. Харли, духи, демоны — как говорим мы, оставая за кадром много других, известных их создателям значений, караулят человека на каждом шагу. В коллекции продолжает свою жизнь дух, останавливающий войну (глаза почти срослись в один глаз и над ними, на лбу — нечто, похожее на очки, на вторые, невидимые глаза... см.: (Peabody Museum of archaeology and ethnology. Cambridge (Mass.) G. W. Harley collection, Liberia, 50/44, 32/49, For ge, ganta). А вот дух войны, требующий жертвоприношений: маска с узкими щелями глаз, большим прямым носом и бородой, напоминает лицо европейца. Во время военных танцев демон сидел и в них не участвовал. Говорил: "Убейте мне этого раба". Можно было забить корову или утку: они считались безгласными. "Так же и враги должны быть безгласны" (Ibid. 37—77. Cat. N50/3033; orig. N258, French West Africa, 122D, Kohor — Kpele). Пляшущая и смеющаяся ведьма; демон, пугающий невест; дух молнии с веселыми круглыми глазами; демон неправедных судей; дух, разрешающий тяжбы; дух, примиряющий спорящих и изобличающий воров; дух, карающий нарушителей супружества... Устрашающий "фегин": "кто взглянет на меня — умрет"; здесь же — сосуд для хранения человеческой крови. Может быть, крови зомби? И, наконец, демон, который мстит людям,

если умирает резчик масок. Подробнее см.: *Parsons L. Masterpieces of black african art. An exhibition. Peabody Museum of archaeology and ethnology. Cambridge (Mass.), 1969.*

- ⁶ *Edwards A. C. Op. cit. P. 83.*
- ⁷ В тексте дается термин *open* (лат.) — знамение.
- ⁸ *Anyebe A. P. Customary law: the war without arms. Enugu, 1985. P. 36—37.* Ранние сведения о религиозных верованиях в Западной Африке приводятся в работе: *Бросс Ш. О фетишизме. М., 1973.* См. также: *Козлов С. Я. Тайные ритуальные общества в Западной Африке// Религии мира. 1983. М., 1983; Шаревская Б. И. Старые и новые религии Африки. М., 1964; Оля Б. Боги Тропической Африки. М., 1976.*
- ⁹ Впоследствии в результате работорговли подобные ритуальные убийства (зомбификация) были завезены на острова Карибского бассейна. Для введения человека в состояние клинической смерти на Гаити, например, используется яд рыбы-пузан, действие которого в 500 раз сильнее цианистого калия. После захоронения жертву могут выкопать и вернуть к жизни, но для общества зомби навсегда остается мертвецом. Подобные же яды применяются у народа сан (бушменов). Они приготавливаются из черных личинок насекомых величиной, примерно, с сантиметр, и растираются со смолой акации и другими ингридиентами. При отравлении ими жертва теряет способность чувствовать боль и спешет.
- ¹⁰ См.: *Урнов М. В., Урнов Д. М. Шекспир, его герой, его время. М., 1969; Левин Ю. Д. Шекспир и русская литература XIX века. Л., 1988.*
- ¹¹ *Козинцев Г. Критико-публицистические выступления: заметки об искусстве и людях искусства// Собр. соч. Л., 1983. Т. 2.*
- ¹² См.: *Akiga. Op. cit.*
- ¹³ См.: *Ольдерогге Д. А. Брат — сын матери (псевдоматриархат)// Африканский этнографический сборник. Л., 1975. Т.10.*
- ¹⁴ *Шекспир В. Гамлет// Собр. соч. М., 1960. Т. 6. С. 113.*
- ¹⁵ *Shakespeare W. Hamlet: The complete works. L. e. a., 1959. V. 4. P. 43—45.*
- ¹⁶ *Брук П. "Гамлет": Гамлет принц датский... М., 1956.*
- ¹⁷ *Клипович Е. Шекспир Александра Блока// Вопросы литературы. 1985. № 12. С. 159.* Гив чужда и тема "рокового страдания" героя (патос), отмечаемая рядом авторов у Софокла (см., например: *Поддемская Н. Комментарий// Софокл. Трагедии. М., 1979*) и в преобразенной форме прослеживаемая в трагедиях Шекспира.
- ¹⁸ *Барз М. А. Шекспир и история. М., 1976. С. 97.*
- ¹⁹ *The Legon observer. 1978. Vol. 10. N1. P. 19.*
- ²⁰ О переосмыслении литературных произведений при переводах на языки Африки см. *Взаимодействие африканских литератур и литератур мира. М., 1975; Щеглов Ю. К. Современная литература на языках Тропической Африки. М., 1976.*
- ²¹ См. в этой связи: *Туманов Б. Не поучать в незнании// Огонек. 1988. № 24. С. 12—14.*

А. Б. Ковельман

РОЖДЕНИЕ ТОЛПЫ: ОТ ВЕТХОГО К НОВОМУ ЗАВЕТУ

Библия дает историку уникальный шанс присутствия при переменах. Ее относительная слитность и непрерывность, перетекание из эпохи в эпоху, из языка в язык позволяет обнаружить трудноуловимую грань между небытием и бытием феномена, между разными стадиями бытия.

Рождение "охлоса" из "демоса", толпы из народа — материя, обсуждавшаяся Аристотелем и Полибием, но крайне слабо заметная в греческой историографии. Когда афиняне перестали быть демосом и превратились в охлос? Да и имел ли место этот факт? Полибий, как известно, понимал под охлосом испорченный, эгоистический демос, не желающий считаться с интересами всех граждан (как тиран — эгоистический вариант царя).

В дальнейшем европейская традиция сделала толпу ипостасью массы, а массу ипостасью черни. Пока существует "община" (Gemeinschaft), жив и народ, над которым возвышается аристократия. Когда же торжествует "общество" (Gesellschaft), народ превращается в массу, а аристократия сходит со сцены. Цивилизация сменяет культуру. С теми или иными вариациями данная теория восходит от немецких романтиков и Дж. Ст. Милля к Шпенглеру, Леонтьеву, Ортеге-и-Гассету и т. д.

К. Ясперс следующим образом формулирует различие между народом и массой: "Народ структурирован, осознает себя в своих жизненных устоях, в своем мышлении и традициях. Народ — это нечто субстанциональное и качественное, в его сообществе есть некая атмосфера, человек из народа обладает личными чертами характера также благодаря силе народа, которая служит ему основой. Масса, напротив, не структурирована, не обладает самосознанием, однородна и количественна, она лишена каких-либо отличительных свойств, традиций, почвы — она пуста. Масса является объектом пропаганды и внушения, живет на самом низком уровне сознания"¹.

Перед нами, в сущности, очередной парадокс "исторического и логического". Термины "охлос" и "демос" очень рано приобрели философско-социологическое звучание, обросли мощными нравственными ассоциациями. В таком виде они претендуют на существование в сфере

истории: в такую-то эпоху — демос, в такую-то — охлос (например, в XVIII в. — демос, в XX в. — охлос).

Но есть и собственно историко-лингвистическое содержание слова "охлос". В какой-то момент оно начало обозначать именно "толпу". Было ли это рождением толпы как таковой, или только приисканием ей нового имени? Что понималось под толпой в тот момент, когда она была осознана, когда, следовательно, потребовалось ее как-то особо определить?

От историографии не укрылся тот факт, что слово "охлос" очень часто встречается в синоптических евангелиях и всегда в положительном смысле². Речь шла обычно либо о социальных пристрастиях Иисуса (к низам общества), либо о законах жанра (ученики как аудитория противостоят толпе: одно достается ученикам, другое — толпе). Достаточно очевидно, что толпа в Новом Завете прежде всего аудитория. Она подлежит пропаганде, иначе говоря — проповеди. Но проповедь — существеннейшая часть и Ветхого Завета.

Проповедники блестяще представлены от Моисея до поздних пророков. Можно говорить о проповеднических основах иудаизма, в отличие от культуры древних египтян и вавилонян. Поучение египетского писца адресовано писцу же, писец не стремится привести свой народ на новую землю под новым небом. Попытка Эхнатона изменить народную веру не имела успеха. Понадобилось сочетание искушенного в египетской мудрости Моисея с народом, слабо структурированным и не имевшим корней, не с народом даже, а со сбродом пастухов, внезапно принужденных делать кирпичи для постройки крепостей, чтобы проповедь обратилась ко многим и захватила многих.

Но и при этом мы не находим в Ветхом Завете массы. Моисей обращается к "общине", "обществу" (*êdâh*). "И подняло все общество вопль и плакал народ во (всю) ту ночь" (Числа, 14, 1). "И возроптало все общество сынов Израилевых на Моисея и Аарона в пустыне" (Исход, 16, 2). "И сказал Моисей Аарону: скажи всему обществу сынов Израилевых..." (Исход, 16, 9). Это общество — весь Израиль, все участники исхода, в крайнем случае старейшины. Аудитория Моисея и Аарона — рождающийся народ во всей его совокупности.

Аудитория великих пророков совсем иная. Они обращаются уже к конкретным группам людей или даже к одному человеку (царю). Но этих людей они не видят или почти не видят. Через них пророки кричат в уши всего народа Израильского. Иеремия отправляется "в дом царя Иудейского" и говорит там: "Выслушай слово Господне, царь Иудейский, сидящий на престоле Давидовом, ты, и слуги твои, и народ твой, входящий сими воротами (Иер. 22, 1–2). Он и "на дворе дома Господня" адресуется "ко всем городам Иудеи", и слушают его "священники, пророки и весь народ (Иер. 26, 2–7). Иезекииль в земле Халдейской на реке Ховаре сидит в своем доме перед "несколькими человеками из старейшин Израилевых", но речь его — ко всему "дому Израилеву", "сынам народа" (Иез. 8, 1; 14, 1–2, 4–6; 20, 1; 33, 2). Ключевое слово для аудитории пророка — "весь народ" (*kôl haam*).

Необязательно это народ Израильский *in toto*, тут имеются в виду просто "все" собравшиеся на храмовой горе. Но в любом случае это именно "народ". Он всегда "весь". Каждая часть его равна целому, представляет целое. "Тогда схватили его священники и пророки и весь народ" (Иер. 26, 8).

"Весь народ" пророков — это та же "община" Моисея, только перешедшая из действительности в абстракцию. Он уже не собран перед Скинией, а живет со своим деревням и городам. Пророк не видит его, не сталкивается с ним. И все же именно эта общность является по-прежнему адресатом проповеди, стоит перед мысленным взором проповедника, оживает и обрастает мясом. Совсем иную аудиторию встретим мы в Евангелиях.

Прежде всего, евангельская аудитория названа иначе, не "народ", а "толпа" (*ὄχλος*). Русское (синодальное) издание Библии резко искажает картину, переводя *ὄχλος* как народ. В Септуагинте, греческом переводе Ветхого Завета, народ, предстоящий пророкам, назван обычно *λαός*. Так в Александрии (где жили переводчики) именовали простых людей, египтян в отличии от эллинов), народ как социальную общность. В латинском переводе (Вульгата) толпа Иисуса — *turba*, народ пророков — *populus*. Но, может быть, от Септуагинты к Евангелиям изменились языковые вкусы? Может быть, *ὄχλος* значил в I в. н. э. то же, что *λαός* в III в. до н. э.? Вглядимся в текст Евангелия от Матфея.

"И следовало за Ним множество народа из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима и Иудеи и из-за Иордана" (Матф. 4, 25); "увидев Народ, Он взшел на гору; и когда сел, приступили к Нему ученики Его" (Матф. 5, 1) — это перед Нагорной проповедью. "Когда же сошел Он с горы, за ним последовало и множество народа" (Матф. 8, 1); "увидев же Иисус вокруг Себя множество народа, велел отплыть на другую сторону" (Матф. 8, 18); "видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря" (Матф. 9, 36); "и последовало за Ним множество народа, и Он исцелил их всех" (Матф. 12, 15); "и собралось к Нему множество народа и весь народ стоял на берегу" (Матф. 13, 2); "тогда Иисус, отпустив народ, вошел в дом" (Матф. 13, 36); "...отпусти народ, чтобы они пошли в селения и купили себе пищи" (Матф. 14, 15).

Синодальный перевод дает здесь *ὄχλος* как "народ". Но это именно толпа, толпы. Не "весь народ от мала до велика" отпустил Иисус, войдя в дом. Не "священники, пророки и весь народ" следуют за ним после Нагорной проповеди. Не "дом Израилев" садится перед ним на траву. И пищу себе в окрестных селениях будет покупать не весь народ Израильский. Иногда даже слово *λαός* (народ) евангелист употребляет в значении "толпа", "толпы" (Лука, 1, 10; 3, 18, 21 etc).

Если народ "весь" (подчеркивается его тотальность, всеобщность), то толпы именно "многие" (*ὄχλοι πολλοί*). Евангелист поражен "множеству" слушавших и уверовавших. Каждый раз он аккуратно отмечает их возрастание (после чудес: Иоанн, 6, 2; 10, 41; 11, 45 pass.) или

убывание (после резких слов, сказанных Иисусом: Иоанн. 6, 66). Яспер верно заметил: народ — нечто субстанциальное и качественное (качественное), толпа же — квантитативна (количественная). "Множество" людей в толпе можно исчислить. Есть даже стандартная цифра: 4—5 тыс. человек без детей и женщин (Матф. 14, 21; 15, 38; Марк. 6, 44; 8, 8; Деян. 4, 4); столько накормил Иисус пятью хлебами и двумя рыбами. Контраст между числом хлебов и числом людей увеличивает эффект "множественности". Пророк Елисей некогда накормил около 100 сынов пророческих 20 ячменными хлебами (IV Цар. 4, 42—44), но сходство сюжетов лишь подчеркивает разницу. Одно дело — корпорация ("сыны пророческие"), другое — собравшаяся, сбжавшаяся толпа.

Толпа сходится, собирается, причем совершенно добровольно. Это не народное собрание, организуемое властями. Пророк (Иеремия) также мог собрать, созвать аудиторию для себя в долине сыновей Енномовых, но он собирал "старейшин из народа" и "страйшин священнических" (Иер. 19, 1—3), что-то вроде ареопага, совета старейшин. На Иисуса же люди (самые разные люди) приходят, побуждаемые лишь слухами и энтузиастами. Любой может явиться: "Жители того места, узнавши Его, послали во всю окрестность ту и принесли к Нему всех больных" (Матф. 14, 35); "а народ, услышав о том, пошел за Ним из городов пешком" (Матф. 14, 13). На Нагорную проповедь собираются "из всей Иудеи и Иерусалима, и приморских мест Тирских и Сидонских" (Лука, 6, 17). Иисусу приходится буквально спастись на другой берег Тивериадского озера от натиска толп, стремящихся послушать его и исцелиться (Матф. 8, 18).

Раз собравшись, толпа не распадается, но "следует" за Иисусом. Она принадлежит ему. Именно им и его проповедью она структурирована. В остальном же это типичный "сброд" — люди, пришедшие "из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима, и Иудеи и из-за Иордана" (Матф. 4, 25). "Многие толпы" следуют за ним из Иерихона (Матф. 20, 29). Толпа — это многие. Она подчеркнута не элитарна, противопоставляется интеллектуальной и властной элите. "Уверовал ли в Него кто из начальников, или из фарисеев? Но этот народ (в подлиннике: "толпа" — *ὄχλος*. — А. К.) невежда в законе, проклят он" (Иоанн. 7, 48—49).

Драма Иисуса разворачивается в непрерывном взаимодействии с толпой. Иисус постоянно "жалеет" толпу (Матф. 9, 36; 15, 32 сл.). "Многочисленная толпа" стелит свои одежды при въезде Иисуса в Иерусалим (Матф. 21, 8). Враги Иисуса боятся толпы и потому долгое время не трогают его (Матф. 21, 26, 46; 26, 5). А затем "многочисленная толпа" с мечами и кольями приходит от первосвященников и старейшин народных схватить Иисуса (Матф. 26, 47). И он говорит "толпам": "Каждый день с вами сидел Я, уча в храме, и вы не брали Меня" (Матф. 26, 55). "Перед толпой" (*ἀλέξαντι τὸν ὄχλον*) умыл руки Пилат, "видя, что ничего не помогает, но смятение увеличивается" (Матф. 27, 24). Перед нами типичное состояние толпы (смятение) и типичное обращение с толпой (манипулирование ею). Манипулируют первосвященники и старейшины, которые "возбудили народ (дословно: "толпу"

— ὄχλος — А. К.) просить Варраву, а Иисуса погубить” (Матф. 27, 20). Все это старо как мир. По крайней мере старо как толпа.

У Иисуса никогда нет полного единства с толпой, слитности с нею. Толпа вовсе не настолько пуста, чтобы он мог заполнить всю ее своим учением. У толпы — свои ожидания, свои представления о помазаннике, грядущем царе иудейском. Недаром Иисус, “узнав, что хотят придти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один” (Иоанн, 6, 15). Вообще, если по Матфею отношения Иисуса с толпой портятся только в самом конце (да и то по наущению Каиафы), то по Иоанну конфликт изначален.

Но чем бы ни грозила толпа Иисусу, вне толпы его просто нет. Иисус пришел к толпе, и до ее рождения ему нечего было бы делать в Палестине. Вся проповедь его адресована публике особого рода: людям, способным сбегаться на проповедь, следовать за проповедником, отделять себя от всего прочего дома Израилева, менять быт и мысли. Уже отмечался индивидуальный характер проповеди Иоанна Крестителя и Иисуса³. Действительно, Иисус старается спасти не столько народ в целом, сколько отдельных людей. Его интересует поведение Марфы, Марии, юноши, спросившего о путях к спасению, и т. п. (то, что не интересовало пророков). Но чаще всего он разговаривает все же не с отдельным человеком, а с толпой. Переход к отдельным людям от “всего народа” оказался возможен только через аудиторию — через толпу, через синагогу и церковь.

“На путь к язычникам не ходите... а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева”, — говорит Иисус апостолам (Матф. 10, 5—6). Здесь еще есть “дом Израилев”, абстрактное “мирское общество”. Но оно предстает в виде отдельных “погибших овец”, собирающихся в стада-толпы, а не в виде некоего монолита. “Видя толпы народа, он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря” (Матф. 9, 36).

Образ израильтян, рассеянных по горам, как овцы, не имеющие пастыря, традиционен для Библии. Народ может лишиться военного руководства в случае поражения (III Цар. 22, 14), оказаться без правителя во всех делах (Числа, 27, 16—14), наконец, правитель может пренебречь своими обязанностями (Иез. 34, 5). Во всех случаях овцы рассеиваются по горам и достаются волкам на съедение. Волки — иноплеменники, алчные соплеменники и т. п.

В устах Иисуса этот образ лишается своего материального смысла. Израильтяне изнурены и рассеяны не потому, что правитель или военный вождь утерян, а по причине своего духовного смятения, отсутствия духовного пастыря. И следует молить “Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву свою”, следует просить о добром пастыре. При множестве законоучителей и проповедников люди чувствуют себя одинокими, “изнуренными”, сбиваются в толпы-стада. Слитность людей в толпе — иллюзия. Именно в толпе люди “изнурены и рассеяны”, каждый сам по себе. Не может быть ничего наивнее, чем старый романтический миф о массе, черни, поглощающей индивида. На самом

деле, индивид родился именно в массе, толпе. Массовизация означает индивидуализацию.

Здесь необходимо отметить, что толпа — лишь одно из проявлений массы, особого состояния общества, в котором люди атомизированы, не связаны намертво со своей общиной, деревней, цехом, профессией. Толпа как бы вырывает человека из его социального гнезда, из нормальной более или менее престижной позиции. Здесь люди заброшены, рассеяны, а потому — изнурены. Толпа, не состоящая из индивидов, — это не толпа собственно, клановая сходка. Индивид рождается вместе с толпой.

Следы этого двойного рождения рассеяны по талмудической литературе первых веков нашей эры. В Тосефте к трактату Берахот есть такие слова: «При виде толпы произносят: "Благословен Знающий сокровенное, ибо как лица, так и мысли у людей различны"» (7, 2). Какой контраст с социологией XX в., утверждающей, что все лица и мысли в толпе одинаковы! Здесь разные точки отсчета. Интеллектуал-социолог сравнивает толпу с международным научным конгрессом, с кругом своих коллег. Если же сравнивать толпу с традиционным обществом, с народом, смиренно сидящим по деревням, то именно пестрота лиц и мыслей бросается в глаза. Где же ее увидеть? Конечно, на Храмовой горе в Иерусалиме, куда паломники съезжаются со всех сторон, люди разного звания и положения соседствуют друг с другом.

Слова о толпе восходят к Бен Зоме, законоучителю, жившему в I—II вв., увлекавшемуся мистикой и умершему в помрачении рассудка. «Бен Зом, увидев толпу на Храмовой горе, воскликнул: "Благословен Знающий сокровенное и Благословен Создавший весь этот народ на служение мне. Сколько трудов стоило Адаму Первому, пока он мог съесть кусок хлеба: пахал, сеял, жал, вязал снопы, веял, просеивал, молот, опять просеивал, месил, пек и затем только ел; я же, вставши утром, нахожу свой хлеб готовым. Сколько трудов стоило Адаму, пока он мог надеть рубаху: стриг шерсть, белил, выбивал, красил, пряд, ткал, шил и затем только мог надевать, я же встаю утром и надеваю готовую рубаху. Сколько людей потрудились для того, чтобы я, вставши с постели, нашел все в готовом виде».

Во дворе храма проповедовал и Иеремия (Иер. 19, 14; 26, 2; 36, 6), когда здесь собирались не только иерусалимляне, но и паломники из других городов (Иер. 36, 6), но сама толпа на Храмовой горе, а тем паче пестрота ее, отдельные лица и мысли в ней не привлекали пророка. Да и не было у пророка таких слов для толпы и лиц. Толпа названа в Тосефте *'ūkhkōsīn* от греческого *ὄχλος*. Лицо же *parsūph* — от латинского *persona* или от греческого *πρόσωπον* — маска, физиономия, личина, личность. Последнее значение, конечно, условно, поскольку понятие личности только зарождалось. И момент рождения тоже можно заметить.

В 70 г. при взятии Иерусалима, «когда схватили рабби Симона, сына Гамалиила, и рабби Измаила на казнь, рабби Симон сидел смущенный духом и говорил: "Увы, нам! Мы идем на казнь точно осквернители

суббот, идолослужители, развратники и убийцы». Ему сказал рабби Измаил, сын Елисея: "Позволь тебе сказать одно слово". Он ответил: "Говори". Тот сказал: "Может быть, когда ты возлежал за трапезой, приходили бедные и стояли у дверей твоих, а ты их не впускал, чтобы они ели?" Тот ответил: "Клянусь небом, я так не поступал: у меня у дверей сидели привратники и, когда бедные приходили, их вводили ко мне, и те ели, пили и благословляли имя Божие". Тот сказал: "Может быть, когда ты сидел и читал проповедь на Храмовой горе, и вся масса (толпа, *ūkhłōsē*) евреев сидела перед тобой, ты возгордился в это время?" Тот ответил: "Брат мой, Измаил, человек должен быть готов принять смерть, не доискиваясь причины" (*Avot de-R. Nathan, Version I, XXXVIII, 7*). Не тот ли грех имел в виду Иисус, говоря о книжниках и фарисеях: «Также любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах, и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди называли их "учитель, учитель"» (Матф. 23, 6–7)?

Когда появилась толпа, стало возможно положение "вне толпы". Положение "вне народа" невысказано, разве что — "над народом" — для царей и вельмож, но и они — часть народа в широком смысле, часть "дома Израилева". Зато вне толпы вполне мог стоять римский интеллектуал Плиний Младший, которого черня на трибунах цирка наполняла гордым сознанием своей особости, удовольствием от того, что он неспособен разделить ее удовольствия (*Phil. Jun., Epist. IX, 6*). Вне толпы стоит и проповедник, не бегущий от нее (как бежал Плиний, который, впрочем, также не чуждался популярности, будучи модным адвокатом), но покоряющий ее, чтобы возвыситься над ней. Положение "вне массы", "вне толпы" рождает личность. Личность (как и индивид) есть прямой результат омасовления общества.

В последних книгах Ветхого Завета уже начинается смертельный диалог личности с толпой. Книги эти принадлежат не скромным писцам и не пророкам, устам Бога, но мудрецам (*hākhāmīm*), щеголявшим своей мудростью. От этих мудрецов пошло многочисленное племя законоучителей (рабби), любивших предвозлежания на пиршествах, председания в синагогах и приветствия в народных собраниях. "Через нее я буду иметь славу в толпах (*ἐν ὄχλοις*) и честь перед старейшими, будучи юношею", — говорит о мудрости автор Книги Премудрости Соломоновой (Прем. 8, 10). Слова, невысказанные у пророка! Но обратная сторона искательства славы — страх перед толпой. Иисус, сын Сирахов, восклицает: «Трех страшится сердце мое, а при четвертом я молось: городского злословия, возмущения черни (дословно: "собрания толпы" — *ἐκκλήσιον ὄχλον* — А. К.) и оболгания насмерть» (Сир. 26. 5–6). Где почести и слава, там смятение и буйство.

Не следует понимать дело так, что в Ветхом Завете совсем нет толпы, а в Новом — совсем нет народа. Слово *'ukhlōsīn* (толпа) в Танахе действительно отсутствовало. Слово *hamōn*, означающее в современном иврите толпу и массу, в Библии значит "полчище", "группа врагов"

* Танах — еврейское название Ветхого Завета.

(I Цар. 14, 16; Дан. 11, 13), "празднующий сонм" (Пс. XL II, 5—XLI). Иногда в значении "толпа" употреблялись слова *'edah* и *kahal*, основной смысл которых все же иной. В Ветхом Завете отсутствует не вообще толпа, а толпа-аудитория, толпа как нечто регулярное и осознанное, столь же осознанное, как народ. Отсюда и необходимость заимствования греческого слова, возникающая тогда, когда возникло само понятие.

С другой стороны, и в Новом Завете народ, конечно, есть. В "Деяниях апостолов" Петр говорит: "Да будет известно всем вам и всему народу Израильскому, что именем Иисуса Христа Назорея, которого вы распяли..." (Деян. 4, 10). Подобно пророкам, Петр обращается не к толпе, окружающей его, а ко всему народу, который весь виновен и мистическим образом совпадает со слушающими Петра конкретными людьми. Да и сам Матфей, чаще других говоривший о толпе, влагает именно в уста "всего народа" роковую фразу: "Кровь Его на нас и на детях наших" (Матф. 27, 25). "Весь народ" (*pas d'laods*) явно пришел сюда из пророческих обличений, возлагающих вину именно на народ израильский, на евреев как нацию, изменившую Яхве, своему благодетелю.

Некоторый пролог к столкновению Иисуса с толпой можно усмотреть в книге Иеремии. На Храмовом дворе пророка хватают "священники, и пророки, и весь народ" и "собрался весь народ против Иеремии в Доме Господнем" (Иер. 26, 8—9). Более точный перевод дает Венское (еврейское) издание Танаха: "И столпился (*iqâhêl*) весь народ около Иеремии".

И все же Новый Завет — царство толпы, Ветхий Завет — царство народа. Между книгой Иисуса, сына Сирахова, и Евангелием от Матфея произошла революция — появление толпы, массы, индивидуума, личности. Где же причина переворота? Как бы мы не издевались сейчас над экономическим детерминизмом, от роли экономики не уйти. С каждым столетием истории евреев после возвращения из вавилонского плена их общество делалось все более богатым и пестрым. Рушились "дома отцов" (*bâtê 'ävôth*) и прочие пережитки рода. Росли города и множились ремесла. Недаром зрелище толпы наводит Бен Зому на мысль о разделении труда.

Жалобы на тесноту и давку — общее место в источниках эпохи. Среди десяти чудес, совершавшихся в Храме, были и такие: "Стояли в тесноте, а для поклона было достаточно места...", люди никогда не говорили друг другу: тесно здесь, негде ночевать в Иерусалиме (*Avot*, 5, 5), т. е. нет места в гостиницах. Напротив, евангелист Лука замечает: "И родила Сына... и положила его в ясли, потому что не было им места в гостинице" (Лука, 2, 7). Иосиф Флавий изображает переполненный по праздникам Иерусалим (*Jos. Bell.* I, 253; II, 43, 73, 224) и жуткую давку со смертельными последствиями при малейшем волнении массы (*Ibid.* II, 225 и др.).

"Бесчисленная масса" и "бесчисленный народ" (*Ibid.* II, 43, 10) наполняют не только Иерусалим, но и узкие улицы Рима (*Ibid.* II, 105). Прибытие Веспасиана впервые создало в Риме ощущение малолюдства,

ибо жители толпами хлынули за город встречать нового правителя (Ibid. II, 69).

Наконец в I в. до н. э. Палестина влилась в огромный пестрый римский мир, где толпы кишели на рынках и стадионах, в театрах и народных собраниях. Да и в городах Ханаана появились театры и цирки. Перед массой осуществлялись государственные акты (а не просто церемонии на древневосточный манер). В присутствии массы примиряются Гиркан и Аристокбул (*Jos. Bell. I, 122; Ant. XIV, 7*). Перед массой регулярно выступают Ирод Великий и прочие князья-ироудиане, собирая настоящие народные собрания. Для этих целей предназначался амфитеатр в Иерохоне (Ibid. I, 466; 654; 660 pass.). Еврейское общество приближается к греческому и римскому, приобретает демократические формы (чему вовсе не мешает тирания Ирода).

Платон считал, что при демократии (каковая есть царство толпы) люди очень различны (*Plato. Politic. 557 c*). Это вполне соответствует наблюдению Бен Зомы о разнообразии лиц в толпе. Свобода (по Платону) создает разнообразие нравов, возможность делать и говорить, что хочешь. Именно активность толпы и индивида в толпе делают их заметными и значительными для проповедника. Пока "сонм" выступает объектом праздничных раздач (II Цар. 6, 19), он как бы "закрыт", является вещью в себе. Пророк не видит его, даже обращаясь к нему. Иное дело — римская эпоха. Толпа на Храмовой горе — хронический очаг беспорядков, она легко возбудима. Иосиф говорит о "многообразии способов", какими ведет себя толпа евреев (ποικίλως) (*Jos. Bell. I, 347*).

Сенека в 7-м письме к Луциллию формулирует правила поведения личности перед толпой: не быть смятым массой, не поддаваться ее влиянию (особенно на трибунах цирка, где толпа особенно неистова и кровожадна) и одновременно не презирать массу, не ненавидеть ее. А для этого надо обратиться к немногим друзьям и к самому себе (рецепт, подхваченный Марком Аврелием). Нелюбовь философа к массе восходит в философской традиции еще к Гераклиту, но там это сугубо классовое, партийное чувство, свойственное эпохам борьбы аристократии с чернью. Сенека и Плиний не борются с чернью, не заняты политической борьбой. Конфликт переносится в морально-психологическую сферу, где один противостоит многим.

В I—II вв. проблематика одного и многих пронизывает еврейское общество. В трактатах Мишны всплывает практически незнакомый предыдущей эпохе "каждый человек" (*kōl 'ādām*). В Пиркей Авот уже знакомый нам Бен Зома говорит: "Кто мудр?" Тот, кто умеет учиться у каждого человека..." (*Avot, 4, 1*). Сверстник Бен Зомы, так же как и он не получивший титул "рабби" Бен Аззаи учит: "Не презирай никого" (дословно — "каждого человека") (Ibid. 4, 3). Рабби Меир советовал быть скромным "с каждым человеком" (Ibid. 4, 10), а рабби Матия бен Хараш — первым приветствовать "каждого человека" (Ibid. 4, 15). По словам Рабби Ишмаэля, "каждого человека" следует приветствовать с радостью (Ibid. 3, 12), а по мнению Шаммаи — еще и с выражением приветливости на лице (Ibid. 1, 15).

Но все эти советы уважать "каждого человека" исходят как раз от тех, кто не считал себя "каждым". Серия мишн из трактата Брахот выражает идею такого отличия. Рабан Гамлиэль "мылся в первую ночь после смерти своей жены. Сказали ему ученики его: не ты ли учил нас, наставник наш, что в трауре запрещено мыться? Ответил им: я не как каждый человек, я истенис (т. е. "чувствительный" — слово греческого происхождения (Brachot, 2, 6)). Если аристократическая чувствительность освобождает Гамлиэля от обязанностей "каждого человека", то религиозное рвение вынуждает его брать на себя больше "каждого человека", например читать "Шма" в первую брачную ночь (Ibid. 2, 5). Также и Шимон бен Гамлиэль, разрешающий читать "Шма" в первую брачную ночь (хотя это и необязательно), замечает: "не всякому, желающему прославиться, это дано" (Ibid. 2, 8).

Даже для раба может быть сделано исключение, если он "не как все рабы". Рабан Гамлиэль, когда умер его раб Тави, принял соболезнования. "Сказали ему ученики его: не ты ли учил нас, наставник наш, что не принимают соболезнования по рабу? Ответил им: раб мой Тави, не как все рабы — праведным был" (Ibid. 2, 7).

И здесь, как и у Сенеки, отличие личности от "многих" носит интеллектуальный и моральный характер.

Если бы только экономика и распад родовых отношений вкупе с демократическими формами вызывали к жизни толпу, то в истории не было бы ничего, кроме толпы. Ибо все эти процессы идут постоянно, а толпа существует дискретно. И зачастую в развитой, богатой стране мы видим народ, а в бедной — кишащую массу, толпу. Чтобы возникла толпа, нужно еще кое-что, самая малость. Некий вирус должен разложить народ, превратить его в массу индивидуумов. Речь идет о пропаганде, агитации, воспитании — как бы это ни называть.

К рождеству Христову этот вирус всюду действовал в Палестине и в еврейских общинах диаспоры. Обучение и воспитание достигли невиданных масштабов. Вся жизнь еврея — от начальной школы при синагоге до еженедельного (а иногда до трех дней в неделю) посещения проповеди в синагоге, от домашней молитвы до паломничества к Храму — стала постижением Закона (Торы). Возникло "ориентированное на обучение общество"⁴. Бесчисленное число законоучителей (рабби) выступало с проповедями на площадях городов, в синагогах. Рабби переходили из города в город со своими учениками, останавливались в домах почтенных людей, иногда совершали чудеса, свидетельствующие об их учености и близости к Богу. Но в отличие от пророков, авторитет которых зиждился на откровении, рабби опираются на знание Закона, на ученую традицию, и поддержку школы. Подобно русской интеллигенции, они видели свою задачу в "спасении" народа, представляли собой коллективного мессию⁵.

Распадение народа на "учителей" (проповедников) и аудиторию ощущается уже в книге Даниила: "И разумные из народа вразумят многих" (Дан. 11, 33); "пострадают некоторые из разумных для испытания их" (Дан. 11, 35); "и разумные будут сиять как светила на

тверди, и обратившие многих к правде — как звезды” (Дан. 12, 3); ”и не уразумеет сего никто из нечестивых, а мудрые уразумеют” (Дан. 12, 10). По наиболее широко распространенному толкованию, здесь имеются в виду хасидеи эпохи преследований при Антиохе IV Эпифане. Для нас здесь важно само восприятие ”разумных” как учителей и спасителей всего народа и одновременно как особый субъект истории. Пророки в целом никогда такого ”мессианского сословия” не составляли.

По мнению В. Егера, христианские миссионеры шли по стопам греческих философов, которые также убеждали и обращали. Греческий идеал воспитания (*παιδεία*) был воплощен христианской церковью⁶. Так ли это? Греция никогда не знала воспитания народа в таких масштабах, как Палестина. Сама установка философов классической эпохи была иной. Их идеал (*калокагатия*) требовал элитарного воплощения, что прекрасно сознавали внимательные наблюдатели. Иосиф Флавий решительно заявлял: ”Греческие мудрецы, философствуя для немногих, не осмеливались принести истину массам (...) Сам Платон считал, что правду о Боге небезопасно преподнести невежеству толпы” (*Jos. Contra App.*, II, 169, 224). Моисею же удалось ”привлечь к себе всю массу” (*Ibid.*, II, 158). И действительно, Сократ обращался к массе лишь раз в жизни (защищаясь в Афинском суде), а Платон собирался создать идеальное государство, убедив и воспитав сиракузских тиранов (Дионисия Старшего и Дионисия Младшего).

К. Биккерман доказывает, что греческая идея воспитания к концу III в. до н. э. овладела евреями, но учиться и воспитываться должны были массы, а не только интеллигенция (как у греков)⁷. Как же тогда быть с проповедью Ездры у Водяных ворот, которая состоялась примерно за 100 лет до походов Александра Македонского и соответствующего распространения греческих идей? В момент этой проповеди впервые со времен Моисея происходит совпадение абстрактной общности (”весь народ” — *kōl haam*) с конкретной, реальной аудиторией. Сыны Израилевы живут ”по городам своим”, но к Водяным воротам собирается ”весь народ как один человек” (Неем. 8, 1). Это еще не толпа (ибо собрание носит формальный и ”всенародный” характер), но и не случайная аудитория пророков, ибо люди приходят специально послушать проповедь. И обращена проповедь именно к ним, а не к кому-то за сценой. И слушают здесь не боговдохновенного пророка, а книжника Ездру, читающего по писанному и присоединяющего толкование. Даже кафедра проповедника — деревянный помост — фигурирует в этом эпизоде (Там же. 8, 2, 4).

На рубеже христианской эры человечество приближалось к странному рубежу — к рождению массы, к распадению целых народов на проповедников и аудиторию. Важную роль играли контакты (так, индийские гимнософисты повлияли на греческих философов), но совершалось что-то и само по себе. Проповеднический импульс как бы вырывался, доходил до мыслимого предела. И если у евреев импульс этот исходил от Моисея через пророков, то греки шли к новой культуре от

философов, политических ораторов, старших софистов. У греков (с их демократией) раньше чем у евреев толпа вышла на сцену, но это была "политическая" толпа. Демосфен не воспитывал афинян, не обучал их. Старшие софисты (V в. до н. э.) поражали своим красноречием, судебным, политическим, парадным. Философы же не выходили к народу.

Только во II в. н. э. положение изменилось. Началась "вторая софистика". Философы бросились проповедовать. Софисты, превратив философию в набор риторических штампов, разнесли ее по всем амфитеатрам. И далее эти штампы растеклись по сознанию жителей городов, проникли в частные письма, в клеветы и прошения, в эдикты и указы⁸. Возник и класс, напоминающий еврейских рабби, — софисты, философы, поэты даже врачи и архитекторы, которые также не чурались публичных лекций. Все эти "образованные люди" (как они себя называли) видели в себе благодетелей человечества, просветителей толпы.

"Не легко выдерживать неистовство толпы", — вещал в Александрийском амфитеатре Дион, прозванный Златоустом. "Я слышал, Гомер и другие поэты постоянно называли толпу склонной к насилию. И вы, вероятно, можете раздавить меня своим смятением и неистовством" (*Dio Chrys. Orat.*, XXXII, 20, 22). Но философ не должен бежать от толпы в страхе и ужасе. "Не всякую толпу культурному человеку следует избегать" (*Ibid.*, XXXII, 24). В дикости толпы виноваты и те культурные люди, которые игнорируют ее. "Ибо некоторые из них совсем не общаются к массам и не рискуют делать это, наверное потому, что не верят в свою способность исправить их" (*Ibid.*, XXXII, 8). "Такие философы, — говорит Дион, — осудят меня и назовут охотником за популярностью и сумасшедшим за мою попытку отдать себя толпе и ее неистовству" (*Ibid.* XXXII, 24). Риторы "не слуги вождельней толпы", — говорил Элий Аристид (*Ael. Arist. Contra Plat.*, 188). "Думаю, они отдают себе отчет в том, что не прислуживают удовольствиям, но утишают страсти. Не они смотрят на массу, но масса смотрит на них. Не ими руководят частные лица, но они руководят частными лицами" (*Ibid.* 189). Риторы — учителя и одновременно руководители (*Ibid.* 190, 193). Потому они и получают те самые почтенные места (*Ibid.* 380), за пристрастие к которым Иисус высмеивал фарисейских рабби.

Просвещать или не просвещать массу — этот вопрос волновал не только греческих раторов и философов, но и еврейских учителей. В частности, здесь было одно из виднейших разногласий между школами Хиллеля и Шаммаи. В трактате Авот де рабби Натан (II, 9) читаем: "Дом Шаммаи говорит: пусть не будет обучаем никто, но только мудрый и скромный и знатного происхождения, и богатый, а дом Хиллеля говорит: следует обучать каждого человека (*kōl 'adam*), ибо много грешников в Израиле и они приблизятся к изучению Торы, и выйдут из них праведники, благочестивцы и честные люди". Обратим внимание на "каждого человека" — термин, уже отмеченный нами в Мишне.

Данная фраза Авот де рабби Натан — сравнительно позднего источника — является комментарием к мишне 1, 1 Пиркей Авот — "вос-

питывайте побольше учеников". В Пиркей Авот также читаем: "Просвещающий многих не впадает в грех, тому же, кто многих вводит грех, не дают возможности раскаяться. Моисей удостоился просветить многих — заслуги многих принадлежат ему... (Avot, 5, 18). Вспомним теорию Иосифа Флавия: греческие мудрецы философствовали для немногих, "не осмеливались принести истину массам". Моисею же удалось "привлечь к себе всю массу".

Что же содеяла масса, толпа, просвещенная доброхотами? В Палестине она совершила самоубийство — серию безнадежных антиримских восстаний. Конечно, большинство рабби проповедовали мир. Но их усилиями сложилась аудитория, готовая к проповеди и пропаганде. Их усилиями возникла "пустота". И нашлись лжепророки, готовые заполнить пустоту. Само понятие лжепророка от Ветхого Завета к Новому резко изменилось. В Ветхом Завете лжепророк предсказывает светлое будущее за глоток вина, успокаивает народ, вместо того чтобы призывать его к покаянию. В Новом Завете, у Иосифа Флавия, это демагог, заманивающий толпу в ловушку.

"Шарлатаны и обманщики убеждали толпу (τὸν ὄχλον) следовать за ними в пустыню, обещая показать явные чудеса и знамения, согласующиеся с промыслом Божиим" (Jos. Ant. XX, 167). "Сельская местность наполнилась разбойниками и шарлатанами, которые обманывали толпу" (τὸν ὄχλον) (Ibid. XX, 160). "В это время в Иерусалим из Египта пришел человек, объявивший себя пророком и советовавший массам народа (τὸ δημῶτικὸ πλῆθος) выйти с ним к горе, называемой Масличной" (Ibid. XX, 169). "Когда Фад был прокуратором Иудеи, некий шарлатан по имени Февда убедил многие толпы, взяв имущество, следовать за ним к Иордану" (Ibid. XX, 97). "Уроженец Иерусалима, известный своим тщанием в Законе, Симон по имени, созвав народную массу (πλῆθος) в собрание... имел наглость объявить царя нечистым" (Ibid. XIX, 332).

Греческому πλῆθος (масса) или πολλοί (многие) в еврейских источниках I—II вв. соответствует еврейское rabbim — многие, множество, масса. В приведенной выше мишне из Пиркей Авот (5, 18) о "просвещающем многих", "вводящим многих в грех" и о Моисее, который просветил "многих" и заслуги "многих" принадлежат ему, о Иеровааме, который вводил в грех "многих" и ответствен за грехи "многих" — употребляется именно это слово. При этом трактат ссылается на Библию (Втор. 33, 21; III Цар. 15, 30), где слово rabbim отсутствует, а на его месте — слово "Израиль". Именно как rabbim — "многие" обозначались полноправные члены Кумранской общины¹⁰. Введя в свой язык "толпу" и "массу" вместо "народа" и Израиля, Иосиф откликается на реалии и настроение эпохи.

В сочинениях Иосифа столкнулась древняя традиция, где толпа в принципе отсутствовала, с современной ему реальностью, где от толпы трудно было укрыться. Это столкновение особенно хорошо видно при сравнении Древностей Иудейских с Септуагинтой. Типичные для Септуагинты слова ("народ" — λαός или "все иудеи" — πᾶς Ἰουδα) Иосиф

заменяет словом $\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ (множество, масса)⁹ или $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$ (народ — гражданский коллектив)^{10а}. В отличие от библейского "народа" "масса" Иосифа — реально собравшиеся и действующие люди, которых очень много, реальное множество, а не абстрактное национальное единство.

Можно объяснить это влиянием Фукидида, которому Иосиф вообще подражает. Типичное для Фукидида выражение "как любит поступать толпа"¹¹ характерно и для Иосифа¹². Но такое влияние вполне органично. Не выезжая из Иерусалима, Иосиф оказался в Афинах. Его мир — мир гражданской войны, мир крайне активной (иногда до сумасшествия) массы. "Как бы мы ни определяли силы, находящиеся у власти в Иерусалиме, они безусловно не смогли бы сделать ничего без поддержки массы, которая могла восприниматься (особенно римлянами) как толпа", — пишет Дерет¹³. По мнению Дерета, евреи не смогли усвоить греческую практику настолько, чтобы установить конституционную герусию (совет старейшин). Юридическая система также была произвольной (огромную роль играла кровная месть). Короче говоря, в Палестине I в. н. э. царила настоящая охлократия¹⁴.

Но перед тем как совершила самоубийство еврейская толпа, перед тем как римляне начали жечь и продавать в рабство еврейских рабби, в таинственном диалоге Иисуса и "многих толп" родилось христианство. И Иисуса современники называли не только "царем Иудейским", но и "рабби", учителем. А спустя век греческий софист Лукиан (родом из Сирии) назвал Иисуса "распятым софистом" (*Luc. De mort. Per.*, 13). В Ликаонии толпы называли апостола Павла Гермесом за его красноречие ("Потому что он началствовал в слове" — Деян. 14, 11—12). Иосиф сообщает о красноречии и влиянии на массы Иоанна Крестителя (*Jos. Ant. XVIII*, 118) и фарисеев (*Ibid.* 15).

И в словоблудии второй софистики совершилось еще одно чудо. Часть аудитории перешла к христианским проповедникам, а часть философов и риториков стали апологетами христианства. Без второй софистики христианство не смогло бы завоевать империю.

Будучи порождением интеллигенции и толпы, христианство положило предел им обоим. Толпа стала паствой, проповедники — клиром. Проповедь переместилась под своды церкви. Да и в иудаизме глава Синаедриона, рабби Иуда Князь, запретил изучение Торы за пределами школьных стен, на открытых площадках¹⁵. Масса вновь стала народом (христианским народом). Но те парадигмы, которые были заложены в первые века христианской эры, не исчезли. Их актуализация составляет значительную часть содержания последующей истории.

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. / Пер. М. И. Левиной. М., 1978. Вып. 1. С. 192—193; см. также: *Canetti E. Masse und Macht. Hamburg, 1960.*

Я намеренно не углубляюсь в терминологический и содержательный анализ понятий "толпа", "масса", "народ" в греческой и римской традиции, а также в новой и новейшей философской и социологической литературе. Это тема отдельного и достаточно обширного исследования. Здесь же возможно лишь кратко охарактеризовать генеральную линию, идущую от Полибия к Ясперсу и Канетти (противопоставление толпы народу).

В качестве довольно типичного образца терминологических штудий можно предло-

- жить работу Б. Моуховой (*Mouchová B.* Die Ausdrücke *populus*, *plebs* und *vulgus* bei Suetonius // *Acta universitatis Carolinae. Philologica. 2. Graecolatina Pragensia XIII. Praha, 1991*), содержащую к тому же ссылки на предшествующую литературу.
- ² *Derrett J. D. M.* Law and Society in Jesus's World // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. T 2. Principat, Bd. 25, Hbid. 1. B.; N. Y., 1982. S. 503.* См. библиографию там же.
- ³ *Kaufmann Y.* Christianity and Judaism: Two covenants. Jerusalem, 1988. P. 82—83.
- ⁴ *The Jewish People in the First Century: Hist. Geography, Political History and Religious Life and Institutions.* Assen; Amsterdam, 1976. Vol. 2. P. 946. Характерно, что индивидуализация происходила по мере внедрения обучения и религии в домашний быт (частные молитвы, застольные благословения, родительские наставления детям и т. п.) См.: *Moor G. F.* Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The age of the Tannaim. Cambridge, 1927. Vol. 1. P. 114.
- ⁵ Об интеллигенции см. подробнее мое выступление на круглом столе "Интеллигенция древняя и новая" (Народы Азии и Африки. 1990. № 2. С. 42—45).
- ⁶ *Jaeger W.* Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge (Mass.), 1965.
- ⁷ *Bickerman E. J.* Studies in Jewish and Christian History. Leiden, 1976. Vol. 1. P. 171.
- ⁸ См.: *Ковельман А. Б.* Риторика в тени пирамид: Массовое сознание римского Египта. М., 1988.
- ⁹ *Jos. Ant.* IX, 9, 11, 156, 169; X, 43; XIII, 21, 205, 214. Ср.: 2 Chron. XX, 15, 18; XXIII, 16, 20; 1 Macc. XIII, 7—8, 17, 42.
- ¹⁰ *Амусим И. Д.* Кумранская община. М., 1983. С. 117.
- ^{10a} *Jos. Ant.* IX, 8; XIII, 197. Ср.: 2 Chron. XX, 13; Jer. XXXVI, 9; 1 Macc. XIII. 1—3.
- ¹¹ *Thuc.* II, 65, 2; IV, 28, 3; V, 63, 2.
- ¹² *Jos. Ant.* XVII, 156, 204, 216; XIX, 130.
- ¹³ *Derrett J. D. M.* Op. cit. P. 503.
- ¹⁴ *Ibid.* P. 521.
- ¹⁵ *The Jewish People...* vol. 2. P. 965.

А. А. Игнатенко

ОБМАН В КОНТЕКСТЕ АРАБО-ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (по материалам "княжьих зеркал")

Никколо Макьявелли приписывается (насколько справедливо — другой вопрос) сомнительная честь родоначальника политического и житейского прагматизма в духе принципа "цель оправдывает средства". Но с его "Государем" вполне могут конкурировать достаточно многочисленными и значительно более ранние произведения, об одном из аспектов которых и пойдет речь в этой статье. Сначала — несколько отрывков, которые сразу введут нас в атмосферу этих недостаточно изученных, но достойных большего внимания медиевистов литературных памятников. "Обман" я пока рассматриваю не как технический термин, а "по С. Н. Ожегову" — как лексему обыденного употребления. "Обмануть" значит "вести в заблуждение", "поступить недобросовестно по отношению к кому-то", "нарушить обещание".

В "Жемчужине на пути, или Политике владык" абдельвадидский султан Абу-Хамму Муса II (1359 — 1389) поучал своего сына, что нужно делать для разобщения противников, для внесения раздора во вражеский стан. "Хитри по-разному, обманывай по-всякому, — обращается он к читателю в трактате, написанном саджем, ритмизованной и рифмованной прозой. — Хорошая уловка стоит целого войска. Есть такая: письма поддельвай, ответы на них придумывай, их красотою украшай, в выдумках не уставай. Будто письма те — от врага твоего придворных. Читай их своим приближенным, показывай, что тебя возлюбили придворные вражеские и тебе написали, в чем тебе — великая радость. Разойдется та весть среди твоих приближенных, и дальше — по граду. В том чудесная хитрость и великая мудрость. Коль услышит приятель ту новость, понесет ее дальше, а в душе его радость. Ну, а недруг твой среди приближенных озлится и от злости потеряет сознание, а потом врагу твоему он направит послание, сообщит ему о предательстве близких и их намерениях низких. И порча постигнет их связи, и раздор воцарится между ними сразу. Впрочем, может недруга страх объять, и не осмелится он то послание написать. И это — еще не беда. Ты и на этот недуг лекарство найдешь без труда. Приближенным своим те поддельные письма вели прочитать и сразу же ответ вели написать: мол, что просят придворные, врага твоего предающие, будет дадено им от твоих щедрот. И пусть твой писец поставит печать, чтобы каждый в те письма поверил, когда их будет читать. К врага придворным пусть те письма идут, но дорогой такой, что не к ним, а ко врагу самому попадут"¹.

О вероломстве в реальной политике рассказывает анонимный автор трактата "Изысканные одеяния, или Утонченные хитрости" (конец XIII в.)

Абу-Джаафар аль-Мансур, второй халиф (754–775) из династии Аббасидов захотел принудить Алида (шиита) Али Ибн-Мусу к отказу от права на престолонаследие. (Алиды поддерживали Аббасидов при условии участия в отправлении власти после победы над Омейядами, которая и произошла в 750 г.) Аль-Мансур же захотел сделать наследником престола своего сына аль-Махди. Но Али Ибн-Муса не согласился на уговоры и не отказывался от оговоренного ранее престолонаследия. Халифу вызвался помочь один из членов семейства Бармакидов — Халид Ибн-Бармак. Он взял с собой 30 человек, шиитов, утверждает история, но и их уговоры не помогли. Тогда Халид сказал им: "Мы сообщим повелителю правоверных (аль-Мансуру. — А. И.), что Ибн-Муса согласился [отказаться от прав на престол]. Если он станет это отрицать, мы поклянемся, что говорим правду и испросим у Бога прощения за свою ложь". "Так они и поступили", — констатирует источник². Лжесвидетельство тридцати одного человека стало одной из причин отстранения Алидов от власти, затяжного шиитско-суннитского конфликта и... подъема Бармакидов, из которых долгое время назначались везири аббасидских халифов.

Один из "праведных халифов", Осман Ибн-Аффан, по сообщению историка аль-Мадаини (752–830 или 840), руководил осадой крепости под названием Тамисса. В переговорах о сдаче крепости было совместно принято условие, гласящее, что "и одного человека мусульмане не убьют, когда войдут в крепость". После капитуляции крепости Осман велел убить всех находившихся там, оставив в живых только одного³.

Наиздательное чтиво средневекового человека содержало и массу историй, в которых к разного рода обманам прибегал Бог и его ангелы. В "Пятикнижии" смерти Авраама посвящена всего одна фраза (Быт. 25, 8). Ислам, как известно, находился под исключительно большим влиянием иудаизма и христианства, причем иудео-христианское наследие специфически трансформировалось, о чем свидетельствует, в частности, и приводимый ниже отрывок из одного из тафсиров — толкований Корана. Ас-Саалиби в трактате "Раскрытие и разъяснение, или Толкование Корана" (Аль-Кашф ва-ль-байан фи тафсир аль-Кур'ан) рассказывает о том, что Бог (словом "Аллах" арабы обозначали божество трех религий — иудаизма, христианства и ислама) пообещал Аврааму (Ибрахиму в арабском звучании), что тот умрет только тогда, когда сам пожелает себе смерти. Но подошел намеченный Богом срок умирать, а у Авраама такого намерения не обнаруживалось. Впрочем, согласно арабо-исламской традиции, такого желания не возникло ни у Моисея, ни у Аарона, и Богу приходилось изымать у них душу хитростью. Тогда Бог подослал к Аврааму ангела в виде дряхлого, немощного старика. Старик остановился у двери Авраама и попросил поесть. Праведник дал ему хлеба, размоченного в мясном бульоне. Но старик был так слаб, что не мог поднести руку ко рту. А когда Авраам стал его кормить сам, старец не мог ничего проглотить: все стекало по бороде и одежде. "Сколько же тебе лет?" — спросил Авраам. Недужный старик назвал возраст, чуть больший, чем возраст самого Авраама. "Господи, — воскликнул тогда

праведник, — прибережи меня к себе прежде, чем я достиг этого возраста и впал в подобное состояние!” Только он произнес эти слова, как Бог завладел его душой⁴.

Нелишне будет сразу подчеркнуть, что приведенные истории приводятся в источниках без осуждения, а скорее как поощряющие, рекомендуемые, разрешающие, научающие читателя в отношении обмана. Существовали специальные учебники соответствующего содержания, например, цитируемый мной выше трактат “Изысканные одеяния, или Утонченные хитрости”. Инструктировали своего читателя в отношении обмана и достаточно распространенные трактаты — “князьки зеркала”.

КНИГИ ДЛЯ ОДНОГО ЧИТАТЕЛЯ, СТАВШИЕ БЕСТСЕЛЛЕРАМИ АРАБО-ИСЛАМСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Исследователь, обращающийся к политической культуре какой-либо этно-религиозной общности в определенную эпоху, оказывается перед рядом достаточно сложных вопросов: подбор источников, полнота, достоверность и репрезентативность материала, выбор методики, верифицируемость выводов и оценок и т. п. Например, иракский исследователь Хади аль-Аяви, стремясь охарактеризовать некоторые составляющие политической культуры арабо-исламского средневековья, предпринял фронтальный анализ большого массива источников, в результате чего написал две приобретшие скандальную известность книги — “Из истории пыток в исламе” и “Политическое убийство в исламе”⁵. Споры вокруг этих публикаций продолжатся до сих пор и концентрируются в основном вокруг того, насколько характерны для арабо-исламской политической культуры в прошлом указанные моменты (жестокость и убийство из политических соображений); ведь возможен и иной подбор фактов из буквально бесконечного и неохватного исторического материала.

Мне также представляются не вполне мотивированными те скачки, которые совершают некоторые исследователи в фактологическом обосновании своих общетеоретических выкладок. Так, М. Элиаде на одной странице может с легкостью перейти от ведийской Индии к иудеям, а от них к скандинавским колонистам Исландии и, не останавливаясь на этом, двинуться дальше. Мир настолько разнообразен и пластичен, что из него можно надергать факты, подтверждающие едва ли не любую теорию, — было бы стремление. Значительно более продуктивным и, скажем так, репрезентативным, представляется иной подход, демонстрируемый, в частности, Л. М. Баткиным. “Все более кажется мне предпочтительным, — пишет он, — проверять всякую историко-культурную идею на сравнительно небольшом исследовательском пятячке, неспешным прочтением достаточно показательного текста, а не эффективной панорамой разрозненных и беглых примеров”⁶. Еще более надежную опору для заключений и обобщений исследователь приобре-

тает при рассмотрении текстов однотипных, "серийных", по выражению А. Я. Гуревича⁷.

Итак – показательность (репрезентативность) и однотипность (серийность). Именно этим требованиям при анализе политической культуры вообще и избранной мною ныне темы отвечают средневековые арабо-исламские "княжьи зеркала", или "поучения владыкам", цитатами из которых я предварил данное сообщение.

"Княжьи зеркала" представляют собой памятники средневековой словесности, первоначально обращавшиеся к правителям и трактовавшие условия, правила, цели такого управления государственными делами, которое принесло бы благо как самому правителю, так и всей общине мусульман⁸. "Зеркала" являлись одним из ответвлений крайне распространенной в эпоху средневековья жизненаучительной литературы, так называемого адаба (адаб – правила). Адабные произведения были учебниками социальной адаптации индивида и создавались в доступной среднеобразованному (по средневековым критериям) читателю форме. Занимательность – неперменная черта подавляющего количества этих трактатов. Примером здесь может послужить широко известная книга "Калила и Димна". Впрочем, были адабные сочинения, напоминающие сухой сборник жестких инструкций. "Зеркала" широко черпали из общего адабного фонда, вносили в него что-то свое, достаточно специфическое.

Трудно переоценить значимость произведений этого жанра для понимания средневековой арабо-исламской культуры. Такие имена авторов "зерцал", как Ибн-аль-Мукаффа, Джахиз, аль-Газали, аль-Маварди, Ибн-аль-Хатиб, Ибн-Арабшах – цвет литературы, поэзии, философии, права, истории. О том месте, которое отводилось некоторым произведениям этого жанра в воспитании высшего сословия, свидетельствует факт, приведенный средневековым автором аль-Мубаррадом в его "Книге Добродетельного". Знаменитый аббасидский халиф аль-Мамун (813–833) приказал воспитателю своего сына Васика, чтобы тот учил будущего наследника престола трем книгам – Корану, "Завету Ардашира", "Калиле и Димне"⁹, подняв тем самым два "зеркала" до уровня Священного писания мусульман.

"Книга политики" Псевдо-Аристотеля при том, что аутентичная "Политика" Стагирита осталась средневековым арабам неизвестна, была едва ли не самой популярной книгой всего арабо-исламского средневековья и оставалась таковой и в Европе (в переводах с арабского) вплоть до конца XIV в. Кстати сказать, влияние этой книги (другое ее название – "Тайна тайн") легко прослеживается в отдельных местах "Государя" Макьявелли.

"Княжьи зеркала" исключительно репрезентативны для понимания тогдашней культуры. Они энциклопедичны: в них читатель найдет изложение самых разных представлений эпохи – от гигиенических правил до устройства мироздания. Они, если можно так выразиться, модельны для реконструкции ментальности эпохи: не подлежит сомнению их популярность в разных общественных слоях (речь идет,

естественно, о людях образованных); здесь сказывались и актуальность содержания, и привлекательность формы. Первоначально практически каждое произведение было адресовано конкретному правителю. Но ценнейшее для средневекового человека содержание соответствующих трактатов заставляло смельчаков преодолевать все преграды и завладевать этими книгами. Историю "Калилы и Димны" — своего рода детективный роман — читатель может найти в средневековом предисловии к этому всемирному бестселлеру. Переписчики размножали эти книги, и они становились достоянием всех грамотных людей. О распространенности "зерцал" современные исследователи судят, обнаруживая в библиотеках мира большое количество списков, а также находя реминисценции этих трактатов в многочисленных произведениях эпохи.

Такая тема, как хитрости, уловки, стратагемы, козни, коварство, обман, исключительно широко представлены в "зерцалах". И задача их исследования — не надуманная, искусственно привнесенная в изучение жанра, а, если можно так выразиться, навязываемая исследователю, — такая, мимо которой просто невозможно пройти. Именно поэтому, наверное, один из немногочисленных серьезных арабских ученых, обращающихся к жанру "княжьих зерцал", предлагает использовать не это, заимствованное и недостаточно удачное наименование жанра ("зерцала"), а именно — арабское слово "даха'ийат", субстантивированное прилагательное от слова "даха'" ("хитрость, хитроумие, сметливость"), что означало бы "книги хитростей и уловок"¹⁰. Что касается самого даха', или хитроумия, о достоверности или порицаемости которого шли споры на протяжении всего средневековья, то оно определялось следующим образом. "Даха', — пишет автор XI в., которого дословно повторяет другой — в XV в., — это имя, которым обозначают [способность] находить каждой вещи ее место, удерживаться от того, что бесполезно в ожидании того, что приносит пользу. Это наименование приложимо и к тому, чьи уловки (хияль; ед. ч. — хия) многочисленны, пронизательность сильна, а достижение им целей происходит наитончайшим образом; ты находишь его глупым и наивным, а он уже разобрался в тонкостях дела и строит изощренные хитрости (хияль); он слова не скажет, пока не найдет острый ответ и не сложит яркую речь; он не станет действовать, пока не увидит, что случай благоприятен, а вреда никакого; враг его ослеплен враждебностью, считает его, заблуждаясь, неразумным и глупым, а он же подобен огню, что скрылся под пеплом, острым мечам, что в ножнах таятся"¹¹.

Еще одним свидетельством популярности темы, которую мы здесь называем "разрешенным обманом", не только в "зерцалах", но и в более широком круге литературных памятников арабо-исламского средневековья, может быть беглый обзор крайне многочисленных источников (несколько сот), на которые опирался анонимный автор конца XIII—начала XIV в., поместивший избранные (отборные!) хитрости, стратагемы и уловки в своей, уже цитированной на этих страницах книге "Изысканные одеяния, или Утонченные хитрости". И без того

достаточно обширный текст (около 400 стр. французского перевода дошедшей до нас половины книги) мог бы быть значительно больше: составитель специально оговаривается, что он "ограничивался тем, чтобы приводить одну хитрость из многих подобных"¹².

РАЗРЕШЕНО ИЛИ ЗАПРЕЩЕНО

(языковые приемы и рациональные доводы)

Ложь, обман представляли собой порицаемое всеми моралистами действие, и авторы "зеркал" не были здесь исключением. Но обман был каждодневной реальностью жизни, особенно — в политике; более того, прибегнув к обману, можно было достичь успеха в начинаниях и даже осуществить какую-то достохвальную, — в том же, моральном, отношении, — цель. Самым острым образом вставал вопрос об обоснованиях допустимости обмана или его запретности. Обоснование допустимости, разрешенности (как, впрочем, в немалой степени и запретности) обмана осуществлялось по трем взаимосвязанным и дополняющим одна другую линиям: использование лексических богатств арабского языка с целью вербальной переквалификации обмана; введение ситуационных послаблений в отношении излишне ригористического морального принципа, исключаящего обман; обращение к авторитету, вернее, авторитетам.

Итак, во-первых, наблюдалась явная тенденция уничтожить границу между обманом и не-обманом через использование разных языковых средств. "Речь настолько широка, что не дает уличить во лжи", — сказал известный знаток Корана, Сунны и тафсиров Ибн-Сирин (ум. в 742 г.)¹³. Для обозначения "лжи", "обмана" употреблялось слово "кизб", определявшееся как "сообщение о чем-то как то, как оно не есть". Ложь-кизб "переворачивает вещи, превращает их в противоположные, заменяет правду чем-то иным, ставит на место истины заблуждение"¹⁴. Лжи-кизб противопоставлялось "правдоговориение" (сидк), определявшееся как "сообщение о чем-то, как оно есть"¹⁵.

Плутует, замышляет и осуществляет плутовство, обман (хади'а) тот, кто "выказывает не то, что замышляет"¹⁶. Лицемерие (мунафака) — действия или поведение того человека, который "таит что-то, не выказывая это"¹⁷. Макр, тоже род обмана — это "когда говорят [о себе] то, чего не делают"¹⁸. В другой формулировке это — "замысливание зла в отношении другого человека, использование предательского убийства и обмана (хади'а)"¹⁹. Были в ходу еще и ложное обещание (хульф), и нарушение обещания, или вероломство (гадр), — "отход от того, что человек сам обещал, и чему должен быть верен"²⁰. К форме обмана можно было бы отнести и злоупотребление доверием (хийяна), "т. е. присвоение того, что было доверено человеку [на хранение], отказ его возратить"²¹. Часто употреблялось слово кайд (или макйяда) — "кознь, обман".

Особая роль отводилась амфиболии (та'рид, ма'арид, таврия), или

"говорение обиняками", под которым подразумевались умышленная двусмысленность, использование недомолвок, неоднозначных выражений, подмена прямого значения слова переносным и наоборот, эвфемизмы, интонирование в устной речи. (Пример амфиболии приведен выше — исполнение обещания халифом Османом.)

Несмотря на процитированные попытки дефинировать разные понятия, находящиеся в семантическом поле "обмана", особой четкости здесь не наблюдалось. (Пожалуй, в качестве технических терминов этики и канонического права употреблялись только "обман" — кизб и "амфиболия" — та'рид, ма'арид, таврия). Нередко они употреблялись как взаимозаменяемые, и это можно, наверное, объяснить региональной вариантностью арабского языка, временной изменчивостью значения лексем, в конце концов индивидуальными вкусами.

Наконец громадная роль в легитимизации обмана принадлежала и довольно нейтральному, аксиологически неотягощенному и многозначному слову "хиля" ("уловка, хитрость, стратагема, обман" и т. п.). Понятие это интересно тем, что служило для обозначения всех тех вариантов обмана, которые упоминались выше, как и любых других. Хиля — это и лжесвидетельство 30 шиитов под руководством Бармакида, и обманное письмо Абу-Хамму Мусы II, и своеобразное соблюдение условия сдачи крепости "праведным халифом", и даже история обмана Авраама Аллахом²².

Лексическое многообразие как бы смазывало различие между допустимым и недопустимым с точки зрения обязывавших канонов. Забегая вперед, скажу, что Коран и Сунна запрещали ложь-кизб, но прямо не запрещали обман-хади'а. Ни в Коране, ни в Сунне нет запрета использовать обман-хиля. Тем самым открывались возможности применения обмана без нарушения моральных и юридических запретов. Важно отметить присущий сознанию средневекового мусульманина момент — то исключительное значение, которое придавалось вербальной квалификации действия или поступка. Вероломство (или любой другой вариант обмана), названное уловкой (хиля), переставало быть морально порицаемым и юридически запретным.

Второе из трех взаимосвязанных направлений в обосновании допустимости обмана заключалось в ситуационных послаблениях в отношении обязательных норм морали и права. Война была особым обстоятельством, влиявшим в сторону послабления на целый ряд моральных императивов. Скажем, Ибн-Аб-р-Раби, относя жестокость (касава) к порокам, замечает, однако, что она "допустима в войнах"²³. Что же касается непосредственно обмана, то авторы "зерцал" вслед за законоведами разрешали его в войне, если он приносил пользу, благо (маслаха)²⁴. Абд-ар-Рахман аль-Джавбари в "Сорванных покровках" (XIII в.) объясняет это исключение из моральных правил теми опасностями, которым подвергается само существование человека, а также жизненно необходимой потребностью одержать победу. "Знай, о читатель, — пишет он, — что война предполагает постоянное использование всех методов из области притворства, обмана и хитрости. ... Действительно,

когда я противостояю тому, кто хочет лишить меня жизни, хорошо все те средства, которые позволяют мне не только сохранить существование, но и одержать победу"²⁵. Авторитетный суннитский законовед и автор нескольких "зерцал" Абу-ль-Хасан аль-Маварди, подобно всем авторам подобных произведений, допускает ложь и обман во время военных действий, так как в войну "дозволено прибегать к низкому слову, как делают в ней низкие дела"²⁶. Правда, он считал, что и в этом случае должна употребляться не чистая ложь, а обиняки, намеки (та'рид, таврия), слова и выражения, могущие быть истолкованными по-разному (та'виль) в отличие от тех, которые имеют только прямой смысл (тасрих).

Это ситуационное послабление (война, снимающая запрет лгать) оказывалось широкими воротами, через которые обман, как вполне разрешенный, вторгался практически во все жизненные ситуации. Так происходило, во-первых, потому, что наблюдалась совершенно четкая тенденция подводить под понятие войны любые конфликтные ситуации, как это делает, например, Абу-Хамму в "Жемчужине на пути"²⁷, Псевдо-аль-Маварди в "Поучении владыкам", рассматривая "десять правил борьбы и вражды"²⁸, и др. Естественно, не могли сюда не попасть переговоры правителя с восставшими — случай, специально оговариваемый в "зерцалах"²⁹. Во-вторых, властелин постоянно обретался и действовал в среде, в которой граница между другом и врагом и соответственно между миром и враждебностью была исключительно подвижна. Например, Ибн-аль-Мукаффа предупреждал властелина против поспешности в отборе из ближайшего окружения людей на должности, требующие особого доверия, так как среди них много его, властелина, врагов. "Поспешив, можешь сделать своим доверенным друга своих противников либо врага своих друзей"³⁰. Исключительно популярна в "зерцалах" восходящая к псевдо-аристотелевской "Тайне тайн" характеристика армии (наемной) как "врагов, коими врагов посрамляешь"³¹. Да и постоянно меняющиеся обстоятельства приводили к тому, что вчерашние враги становились друзьями и наоборот³². Тут уж не покажется странным высказывание Ибн-аль-Азрака в его "Чудесах на пути, или Природе владычества": "Мир — род войны"³³. Ну, а если так, то обман становится допустимым практически во всех обстоятельствах...

Властелин оказывается в обстановке перманентных военных действий. Немудрено, что он освобождается от обязанности быть честным. Абу-Хамму в своем "зерцале" "Жемчужина на пути" с редкой откровенностью призывает своего сына нарушать данное слово, не исполнять, если это выгодно, принятые на себя обязательства. Такого рода поведение ("политика", говорит он) осуждается людьми, расценивается как вероломство, но у владык оно почитается достойным и не только допустимым, но и необходимым³⁴.

Правда, не все авторы "зерцал" были так откровенны. Были те, кто призывал правителей к неукоснительной честности и абсолютной верности слову³⁵. При этом авторы таких "зерцал", крайне немногочисленных, в которых обман безусловно порицался, не отказывались от изло-

жения разных приемов введения в заблуждение. Но в этом случае менялся ракурс освещения темы. "Зеркала" предупреждали, остерегали читателя от обмана со стороны других. Суть такого подхода хорошо выражена в известных словах халифа Омара: "Я сам не обманщик. Но и обмануть себя никому не позволю".

Еще одно широкое ситуационное послабление в отношении лжи — возможность извлечения пользы или отвращения вреда в случае обмана. "Общее благо" оказывается условием, допускающим обман в "Льве и Шакале"³⁶. С приетом повторяет Ибн-аль-Азрак спустя три века после смерти Абу-Хамида аль-Газали мнение последнего, согласно которому лгать разрешается тогда, когда цель, достигаемая ложью (кизб), праведна³⁷. Эту точку зрения оформил шафиитский законовед-факих Абу-Закария Яхйя Ибн-Шараф ан-Навави (ум. в 1278 г.). Речь, рассуждал он, есть средство достижения целей. Если достохвальную цель можно достичь как правдой (сидк), так и ложью (кизб), то в этом случае ложь запретна, ибо есть возможность пойти по пути правды. Если же подобную цель можно достичь только ложью, то на эту ложь распространяется суждение о достохвальной цели, и ложь становится допустимой (джаваз) и даже обязательной³⁸.

Отсюда оставался всего один шаг до того, чтобы чисто прагматическими соображениями — успехом, например, — оправдать использование лжи едва ли не во всех случаях. В "Поучении владыкам" Псевдо-аль-Маварди приводится афоризм некоего "древнего царя". "Единоборство мягкостью — коварством и хитростью более успешно, чем единоборство резкостью — настойчивостью и упрямством (мукабара). Это — как с водой, которая со своей мягкостью и прохладой проникает [повсюду] (т. е. достигает любой цели. — А. И.), по всем капиллярам, даже не поколебав при этом сам корень дерева"³⁹.

Авторами "зеркал" предпринимались усилия по, если можно так выразиться, мировоззренческому обоснованию подобной позиции. Например, анонимный автор "Льва и Шакала" находит его в переплетении противоположностей, присущем бытию. "В мире нет добра без зла и нет блага без вреда, — заявляет он в контексте рассуждений об обмане. — Если же в благое есть вред, меньший самого блага, то он (вред. — А. И.) таковым не является"⁴⁰. Разъясняющий пример — кровопускание, осуществляемое ради оздоровления всего тела.

Однако довод в пользу обмана "от пользы" имел в поучениях и собственного антипода — довод против обмана "от вреда". Еще в "Тайне тайн" Псевдо-Аристотеля говорилось: "О Александр! Не вероломствуй! Вероломство присуще нравам неразумных детей. Последствия его опасны. С ним обретаешь малое, теряешь большое. Остерегайся нарушать слово и не исполнять уговор"⁴¹.

Достаточно подробно проблемы лжи — правды в категориях пользы — вреда рассматривает Абу-ль-Хасан аль-Маварди, непримиримый в защите правды даже с практической точки зрения, не говоря о канонической, о чем ниже. "Несовместимыми", "противоположными одна другой" (танафур) называет аль-Маварди правду (сидк) и ложь (кизб).

Если правда, т. е. говорение правды обязательно с точки зрения разума и представляет собой "основу религии, фундамент истины", то ложь есть одна из прирожденных свойств невежества; она именуется у автора "Законов везирской власти" "фальшью самообольщения"⁴². Начало лжи скрыто, т. е. ее можно сокрыть поперву, но конец ее — обязательное разоблачение. И если вначале ложь и может принести пользу, то в конце она обязательно приносит вред⁴³.

Мало того, что обманщик должен постоянно помнить о том, что именно он говорил по разным поводам. Ему еще приписывается всякая ложь, источник которой неизвестен. Тем самым вред от обмана оказывается двойной — тот, который несет с собой сама ложь обманщика, и тот, в результате которого чужой обман падает на лжеца⁴⁴. (Правда, аль-Маварди расшатывает свои построения с другой стороны — ограничивая императив говорения правды неприемлемостью и запретностью ее в трех, как минимум, случаях, — хула, сплетня, донос, когда "правда оказывается такой же мерзостной и позорящей, как и ложь"⁴⁵).

В произведении "Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа" аль-Маварди приводит некоторые моменты, которых нет в написанном позже произведении "Адаб дольней жизни и религии". Обращаясь к владыке, он разъясняет практическую вредность лжи и соответственно пользу правды. Если все будут знать, что владыка всегда говорит правду, то ему легче будет управлять людьми, "ему не надо будет много уговаривать и угрожать"⁴⁶. Владыка должен крайне остерегаться любого расхождения с правдой даже в форме тавриа (обиняков), пусть лучше за него это делает кто-то другой, к кому и станут люди относить соответствующие оценки. А люди таковы, что, если в чем-то уличат, то трудно будет изменить их мнение о себе, даже изменившись самому⁴⁷. Впрочем, и тут ригорист аль-Маварди не удержался от того, чтобы не допустить нарушения специфического обещания — угрозы (ва'ид), обращенной к приближенному или другому подданому⁴⁸. Обман, отвергавшийся рационалистическими соображениями, выбрасывался в двери, но тут же возвращался через окно с новыми, тоже рационалистическими ("от пользы") доводами своей дозволенности...

И здесь-то, конечно, средневековый мусульманин мог обратиться к последней инстанции (для многих она была первой и единственной) — авторитету. Это и есть третья линия в обосновании допустимости обмана.

РАЗРЕШЕНО ИЛИ ЗАПРЕЩЕНО (продолжение: доводы "от авторитета")

Самым простым способом, вполне в духе времени и в соответствии с бытовавшими приемами доказательства от традиции (наклян), можно было бы обосновать допустимость обмана, обратившись к Священному писанию — Корану. Книга дает для этого богатейший материал. Так, есть целая серия аятов (коранических стихов), в которых Аллах совершает макр (коварство, хитрость, обман, козни): "И хитрили они, и

хитрил Аллах, а Аллах — лучший из хитрецов” (3:47). ”Разве ж они в безопасности от хитрости Аллаха? В безопасности от хитрости Аллаха — только люди, потерпевшие убыток!” (7:97). ”Вот ухищряются против тебя те, которые не веруют, чтобы задержать тебя или умертвить, или изгнать. Они ухищряются, и ухищряется Аллах. А ведь Аллах — лучший из ухищряющихся!” (8:30). ”Ухитрились те, которые были до них, но у Аллаха — вся хитрость” (13:42). ”Они замыслили хитрость, и Мы замыслили хитрость, а они и не знали” (27:51). Аллах прибегает и к кайд (обман, хитрость, козни, коварство): ”...Ведь Моя хитрость прочна” (7:182); ”... ведь кознь Моя крепка” (68:45). ”Они ведь замыслиют хитрость. И Я замыслию хитрость” (86:15—16). Аллах, по Корану, не отказывается от обмана (хади‘а, худ‘а): ”Поистине, лицемеры пытаются обмануть Аллаха, тогда как Он обманывает их” (4:141). Аллах в Коране также ”сучит, вьет” дело (абрама амран): ”Не устроили ли они дело? Мы тоже устраиваем” (43:79). В отдельных случаях, например, в последней цитате русский перевод мог бы быть резче, чтобы соответствовать арабскому тексту. Но и так аяты достаточно репрезентативны и вполне однозначны.

Повторяю, эти места из Корана вполне могли стать основанием для разрешения или даже рекомендации обмана, как это было в других случаях, когда верующий призывался, скажем, к милосердию или справедливости на том основании, что эти черты присущи Творцу. Могли, но не стали: ни в одном ”зерцале”, даже в тех, где обман не то что допускается, а прямо рекомендуется (например, у цитировавшегося Абу-Хамму), указанные аяты не приводятся, хотя это было бы решающим доводом в любом споре (а споры были). Что же о Коране, то в качестве доказательства допустимости хитрости использовались не вполне понятное место из Книги, где приводились слова Аллаха, обращенные к Иову (Аййубу): ”И возьми рукой своей пучок, и ударь им, и не греш!” (38:43)⁴⁹.

И здесь мы вторгаемся в очень сложную и достаточно деликатную сферу средневековой арабо-исламской ментальности. Если взять весь жанр ”зерцал” в целом, то иерархизированный перечень основных исламских авторитетных источников, к которым обращались авторы ”зерцал” для обоснования собственных рекомендаций властям преобладающим, выглядит следующим образом: Коран (как считалось, зафиксированное Божье слово), Сунна (корпус высказываний пророка Мухаммада и преданий о его действиях и поступках), высказывания и деяния сподвижников Пророка, среди которых особенно выделялись так называемые ”праведные халифы”, при которых, как считает большинство мусульман, мусульманская традиция, исполнялись заветы ”истинного ислама”, и еще так называемые ”толкования” Корана (ед. ч. — ”тафсир”).

Но этим список авторитетов, к которым обращались авторы ”зерцал”, никоим образом не исчерпывается. Они обращались к персидскому наследию, и если ”Завет Ардашира” трудно признать целиком аутентичным произведением сасанидского царя Ардашира I

(227–241), то показательны исключительная популярность этого произведения на протяжении всего средневековья, тот пиетет, с которым авторы "зерцал" относились к этому "неверному", наконец обилие на верняка апокрифических высказываний, ему приписывавшихся. В несколько меньшей степени это относится ко всем Сасанидам — при том, что с Ардаширом I как авторитетом конкурировал в "зерцалах" Хосров I Ануширван (531–579), бывший в произведениях жанра воплощением справедливости.

По степени авторитетности в произведениях жанра с предыдущими двумя группами соперничали корифеи древнегреческого и эллинистического наследия. Гомер и Платон, Сократ и Аристотель, Солон и Фемистий — эти и многие, многие другие подобные имена присутствуют в качестве непререкаемых авторитетов в произведениях жанра "зерцал".

Существование на одной странице цитаты из Корана, исторического или (значительно чаще) псевдо-исторического предания о каком-нибудь персидском царе, например, Сасаниде Шапуре II, афоризма, приписываемого, скажем, Платону, — особая примета "зерцал", отличающая их, пожалуй, от любого другого жанра средневековой словесности (например, теологических или законоведческих сочинений). Но это — о жанре в целом. Существовали же произведения, которые вполне обходились без авторитета Корана и Сунны. Это, например, "Тайна тайн" Псевдо-Аристотеля, "Греческие заветы" Ибн-ад-Дая, подавляющее большинство произведений Ибн-аль-Мукаффы, тяготеющего к персидскому наследию. Как были и такие, в которых к греческому или эллинистическому наследию авторы совершенно не обращались (например, "Сокровище владык" Ибн-аль-Джавзи).

В таких внутренних условиях жанра, определявшимися более широким культурным контекстом эпохи, выбор авторитета не был заранее задан жестко и однозначно. Любая идея могла обосновываться любым авторитетом: здесь играли свою роль предпочтения авторов, общая культурная ситуация и... что-то еще, для меня пока неуловимое. Приведу два примера. Так, аль-Маварди авторитетом Пророка, приписав его Мухаммаду, подкрепил афоризм "Создал Бог сей мир для меча и пера. И возвысил перо над мечом"⁵⁰. Не менее влиятельный законовед аль-Газали автором афоризма, обосновывающего главенство в социуме науки и ученых, указал... Александра Македонского⁵¹. Еще более показателен "разброс" авторитетов, которыми обосновывается истинность другого афоризма (цитирую по аль-Маварди): "Следите за делами подданных, удовлетворяйте нужды свободных, оберегайтесь от недовольства злых. Ведь благородный восстает, когда голоден, а подлый — когда сыт". Среди авторов этого завета фигурируют Платон⁵², Ардашир I⁵³, Ануширван⁵⁴, "праведный халиф" Али Ибн-Аби-Талиб⁵⁵, Ибн-аль-Мукаффа⁵⁶.

Эти, вовсе не единичные, но одни из наиболее репрезентативных примеров выводят нас с несколько иной стороны на тему данного сообщения — обман в контексте рассматриваемой культуры. Речь идет об

апокрифичности достаточно больших пластов арабо-исламской словесности, куда попадает значительная часть персидского наследия, античного и собственно исламского (например, немалая часть Сунны)⁵⁷. Целиком апокрифичны приписываемые разнокультурным и разнорегиональным авторитетам такие "зеркала", как псевдо-платоновские "Греческие заветы", псевдо-аристотелевская "Тайна тайн", "Книга короны" Псевдо-Джахиза, "Поучение владыкам" Псевдо-аль-Маварди. Частично апокрифичны практически все "зеркала", обращавшиеся к цитированию "авторитетов".

Трудно сказать, когда авторы "зерцал" прибегали к апокрифическим авторитетам сознательно, когда — по неведению. Но уже современники видели здесь проблему. Джахиз (ум. в 868 г.), которому, кстати сказать, приписали "зерцало" "Книга короны", предупреждал: "Мы не можем знать о тех трактатах, что на руках у людей, действительно ли они принадлежат персидским [сочинителям] или подделаны, древние они или новые". Называя переводчиков и писателей VIII—IX вв., среди которых есть и авторы "зерцал" (Ибн-аль-Мукаффа, Сахль Ибн-Харун), он констатировал, что "такие люди могут сами заново написать (т. е. фальсифицировать. — А. И.) подобные трактаты"⁵⁸.

Подозрение в неаутентичности лежит, правда, в разной степени и разном объеме — это особый разговор — на всех перечисленных источниках, кроме Корана. К этому добавляется внутренняя противоречивость всех авторитетов, включая и Коран, наличие в них взаимоисключающих положений. Тем самым проблема авторитета утрачивает свое значение для нас, исследующих "зеркала" — так же, как она, возможно, не имела его для самих авторов "зерцал". Иными словами, возможность обосновать всякое положение (не забудем, что мы ведем речь о разрешенности обмана) обращением к любому авторитету выводит проблему авторитета за круг реальных, сущностных обоснований истинности, правильности, обязательности той или иной идеи авторов "зерцал". И тут-то мы видим, что флер авторитетов, наброшенный на эти идеи, скрывает все те же рационалистические обоснования, которые рассматривались выше (от пользы), корпоративные симпатии (в случае с "пером", орудием интеллигентов), некие ментальные первоосновы (как в случае с бинарными противоположениями: благородный — подлый, голодный — сытый в еще одном, явно апокрифическом афоризме). Во всем этом — бездна материала для вдумчивого исследователя. Но вернемся к авторитетам, обращая внимание теперь, после предыдущих оговорок, не только на то, какой авторитет используется, но и, — быть может, в первую очередь, — не то, что обосновывается.

Авторы "зерцал", обращаясь к рассматриваемой нами проблематике и обосновывая запретность обмана, ссылались на отдельные коранические аяты, в которых упоминалась ложь (кизб). "А потом воззовем и направим проклятие Аллаха на лжецов" (3:61). "Ведь только ложь измышляют те, которые не веруют в знамения Аллаха, и они-то — лжецы" (16:105)⁵⁹. Что касается второго по значимости религиозного авторитета мусульман — Сунны, то она давала достаточно обильный

материал для того, чтобы заставить призадуматься того, кто намеревался совершить обман. Пророку приписываются следующие слова: "Величайший грех — лживый язык"⁶⁰. Когда у Пророка спросили, может ли верующий быть трусом, он дал положительный ответ. "Да", — ответил он и о совместимости веры и жадности. "Нет! — был его ответ на вопрос о том, допустимо ли для верующего быть лжецом"⁶¹. Запрещал Пророк обман (ложь) и тогда, когда расчеты показывали, что тот может принести какую-то пользу: "Держитесь правды, даже если считаете, что в ней погибель; ведь в ней спасение. Остерегайтесь лжи, даже если считаете, что в ней спасение; ведь в ней погибель"⁶². Аль-Маварди в "Правилах дольной жизни и религии" приводит и хадис, который, насколько я могу судить, отсутствует во всех остальных "зеркала". "И коварство (макр), и обман (хади'и), и те, которые к ним прибегают, — всем им гореть в адском огне"⁶³. Такая непопулярность этого хадиса, даже если предположить, что он считался средневековыми знатоками аутентичным, вполне может объясняться использованием в нем тех слов (макр, хади'а), которые отнесены в Коране к некоторым действиям Аллаха. (Вспомним: "... Но у Аллаха вся хитрость (макр)").

В качестве доказательства приводились и афоризмы других, предшествовавших Мухаммаду пророков единобожия (например, царя Соломона: "Лгун призывает бурю на свою голову"), и "праведных халифов" (например, Умара Ибн-аль-Хаттаба: "Пусть правда унижит меня, хоть так бывает редко, она милее мне, чем ложь, пусть даже она меня возысит, хоть так тоже бывает редко")⁶⁴.

Но все это обилие запретов перекрывалось одним высказыванием Пророка: "Война — обман" (Аль-харб худ'а). Все "зеркала", кроме, естественно, ухидивших истоками в персидское или греко-эллинистическое наследие, приводили его, обращаясь к теме обмана и его дозволенности⁶⁵. И если воспользоваться популярным в "зеркала" сравнением с шахматами, то этот хадис, разрешающий обман, вполне допустимо рассматривать как ферзя относительно пешек — традиционалистских доводов против обмана, которые приведены выше: он каноничен (признан всеми шестью авторами сборников хадисов аутентичным, т. е. принадлежащим, в отличие от многих других, именно Пророку); он подтверждает рационалистически обосновываемую необходимость ситуационного изъятия из обязательной моральной нормы с одновременным расширительным толкованием этой ситуации (вспомним: "Мир — род войны"); он наконец, но не в последнюю очередь, позволяет распространить слово худ'а (обман) на любые другие варианты или оттенки этого специфического действия, что и осуществляют авторы "зеркал" (от осторожного отождествления худ'а с амфиболией — та'рид у аль-Маварди, до уравнивания худ'а со всеохватным понятием хияля, которое в качестве родового имени обнимает все возможные варианты обмана — у Псевдо-аль-Маварди и др.).

Остановиться на таких — естественно, с формальной точки зрения неоспоримых — авторитетах, как Коран и признаваемая истинной Сунна, было бы недостаточно. Был еще один авторитет, который и

авторитетом-то являлся потому, что светил заемным у Корана светом. Это — тафсиры, буквально "разъяснения", "толкования" Корана.

Именно тафсиры давали обильный материал для тех, кто хотел бы обосновать допустимость обмана, хитрости, уловок, стратагем и т. п. Вот несколько историй. Пророк единобожия Шуайб (7:89 — 90; 11:97; 29:36) обратился к Богу с просьбой покарать своих единоплеменников, которые отвергали его учение. Аллах приступил к этому следующим образом. Прежде всего он остановил ветер и убрал всякую тень в местности, где жил народ Шуайба. Так продолжалось семь дней. Установилась страшная жара, от которой негде было укрыться. На восьмой день Бог поместил в небе облако, в тень от которого и бросились все люди. Когда же все соплеменники божьего посланника, виной которых было неприятие проповеди единобожия, собрались под облаком, из него на них обрушился огненный ливень, в котором все и сгорели⁶⁶.

Одна фраза из Корана (3:45), в которой упоминался Иисус (Иса у мусульман, у которых он почитается одним из пророков единобожия, Ясу'аль-Масих у арабов-христиан), вдохновила толкователей на историю о божественной хитрости, которая заключалась в следующем. Один из апостолов (он не называется по имени) предал Иисуса за обещанные ему тридцать сребренников. Он повел стражу к дому, в котором находился божий посланник (мы пребываем в категориальной системе ислама, а не христианства, Иисус здесь — один из предшественников Мухаммада). Стражники велели пойти апостолу-предателю в дом и вывести к ним Иисуса. Когда же тот вошел в дом, Бог вознес Иисуса на небеса, а предателю придал внешность божьего посланника, т. е. Иисуса. Когда апостол вышел из дома, стражники набросились на него, и их не убедили его уверения, что он не тот, за кого они его принимают. После этого апостола-предателя в образе Иисуса распяли на кресте, чем он и был наказан за свое предательство. "Так Аллах перехитрил их", — этими словами заключается история⁶⁷.

История о переходе через море израильтян, убежавших от фараонова войска (ср.: Исход. 14, 1—31), обросла живописными деталями, среди которых привлекают внимание две. Во-первых, хитрость, которая была использована Богом для того, чтобы увлечь египтян в море. Для этого он послал впереди фараонов войска Архангела Гавриила на кобыле. А поскольку в кавалерии египтян были только кони, то они, почуяв кобылий запах, устремились за ней и потом погибли вместе со своими седоками в сомкнувшихся над ними водах. Во-вторых, утопление египтян оживилось одним эпизодом, имеющим прямое отношение к хитрости. Еще до описываемых событий архангел Гавриил в человеческом облике посетил фараона и спросил его, что бы он сделал с восставшим рабом. Фараон сказал, что казнил бы того через утопление. Гавриил попросил написать это на бумаге и засвидетельствовать этот приговор подписью, что фараон и исполнил. И в смертный миг, когда фараон захлебывался в поглощавшей его морской воде, архангел Гавриил показал ему его собственное заключение о том, что надлежит сделать с рабом (читай "фараоном"), восставшим против своего госпо-

дина (читай: "Господа")⁶⁸. Приведенная в начале данного сообщения история со смертью Авраама тоже почерпнута из тафсира.

Не может не броситься в глаза некоторая наивность этих историй, хотя культуролога это не отталкивает, а скорее может привлечь. Дело еще и в том, что истории эти неканоничны, или, в мусульманских терминах, цепочка трансляторов этих рассказов восходит к самому их автору, а не к какому-то из ближайших сподвижников Пророка, или, что было бы идеальным, к самому Пророку. В дополнение к этому, данные повествования индивидуальны, т. е. являются плодом "разъяснительной" деятельности отдельных толкователей в отношении Священного писания (Корана). Констатацию неканоничности с налетом легко заметной неловкости от наивной фантастичности отдельных тафсиров мы можем обнаружить у крупнейшего знатока всего комплекса исламских религиозных дисциплин и ученого-рационалиста Ибн-Хальдуна (1332—1406). В "Пролегоменах" к своей "Большой истории" он связывал возникновение такого, я бы сказал "романтического", направления в толковании Корана с тем, что арабы, люди простые и неграмотные, стремясь понять те предметы, которые интересуют всех (тайны бытия, причины происходящего, возникновение мира и т. п.) обращались к "Людям Писания" (Ахль аль-Китаб), т. е. к тем иудеям ("людям Торы", как называет их Ибн-Хальдун) и христианам ("назаретянам"), которые были в их окружении. Но беда-то заключалась в том, что действительно существовавшие в первоначальный период ислама на Аравийском полуострове иудеи и христиане из арабов "знали обо всем этом только то, что известно простонародью из Людей Писания", или, еще более резко, "без всякой проверки передавали свои рассказы". Однако, сокрушается Ибн-Хальдун, такие люди, принявшие ислам, как Ка'б аль-Ахбар, Вахб Ибн-Мунаббих, Абдаллах Ибн-Салим стали знаменитыми, и всеми принималось то, что они передавали⁶⁹.

Нам не пристало вмешиваться в споры о канонической истинности того или иного фрагмента религиозного мирозерцания средневековых арабов. Однако вполне допустимо высказать соображение о, так сказать, культурологической истинности приведенных и им подобных фрагментов. Их считали аутентичными на протяжении всего средневековья очень многие ученые, не говоря уже о простонародье. В "зерцалах" (особенно в "Изысканных одеяниях, или Утонченных хитростях", "Светильнике владык" ат-Тартуши, эпизодически во многих других произведениях жанра) эти истории легитимизировали своим религиозным (хотя и не вполне каноническим) авторитетом применение хитростей и уловок. Последние становились в интерпретации "толкователей" типа Ка'ба или Ибн-аль-Мунаббиха чуть ли не пружинами любого более или менее важного события в истории⁷⁰.

Несколько слов об авторитетах неисламских. Возьму только два показательных примера. В "Тайне тайн" Псевдо-Аристотеля ложь (кизб) квалифицируется как "корень всех порицаемых (правов и действий)"⁷¹. Но в трактате встречается и высказывание, которое вполне может быть перифразой цитировавшегося хадиса Пророка ("Война — хитрость"):

"Войны — посредством хитростей" (Аль-хуруб би-ль-мака'ид)⁷². Более того, в разделе о войнах присутствует афоризм: "Если удастся, чтобы все твои дела были обманами ("хада'и" — мн. ч. от "хади'а"), то так и поступай!"⁷³. В приписанном Аристотелю трактате "Об обязанностях военачальника" (неопубликован, Ватиканская апостолическая библиотека) на одной странице предписывается честность (сидк аль-лисан), буквально на следующей — "прежде всякой войны и во всяком бою предпочитай обман (ихтияль) и тайное убийство (игтияль); в них поддержка тебе и твоим богатырям; они предпочтительнее для осуществления твоих устремлений"⁷⁴. Легендарный Ардашир (или Псевдо-Ардашир в данном случае) сказал: "Зло творится [теми, у кого] мало хитрости (хилия)"⁷⁵. Иными словами, истинно добрый — это тот, кто не идет напролом, кто не ставит истину ("Что есть истина?") превыше всего. Все, что говорилось об авторитетах исламских, приложимо *mutatis mutandis* и к неисламским, тем более, что во многих случаях мы имеем дело с апокрифами, т. е. с продуктами той же самой ментальности, но в иной "упаковке".

В заключение хочется отметить наличие неназывавшегося в "зерцалах" авторитета, коим является традиция — исконность, извечность, всеобщность и распространённость обмана — синхронически и диахронически, во всех группах и разрядах живых существ, обладающих разумом, да и не только их, практически во всех жизненных ситуациях. Автор "Изысканных одеяний" отдельные главы своей книги посвятил "мудрости Аллаха, его благосклонности и совершенству, с которыми он устраивает дела во благо Своих рабов", хитростям ангелов и джиннов, пророков, халифов, царей, султанов, везирей, заместителей и других чиновников, кадиев (шариатских судей) и свидетелей, законовевов, благочестивцев и аскетов, эмиров, военных командиров и начальников городской стражи, лекарей, поэтов, купцов и торговцев, бродячих "Сынов Сасана" — жуликов и мошенников, воров и проходимцев, женщин и юношей, животных, тех, которые задумали хитрость, и сами стали ее жертвой. Обман вездесущ и как таковой может рассматриваться едва ли не на уровне нормы обычного права (урф).

Анализ "княжских зеркал" показывает, что виды или формы обмана, применявшиеся как в политике, так и в обыденной жизни, достаточно типичны для любой человеческой общности, в них нет ничего специфически арабо-исламского. Это собственно обман, или дезинформация; амфиболия в разных формах, или подмена понятий; подмена предметов в различных вариантах (включая отравленное питье или пищу); подставное лицо; лжесвидетельство; нарушение клятвы или обязательства; поддельное письмо; подмёт, или подмётное письмо; оговор, или навет; предсказание *post factum*; притворство, провокация; создание ложных обстоятельств, т. е. конструирование таких участков действительности, которые приводят к ложному представлению о действительности в целом. Если первый прием — собственно обман представляет собой искажённую информацию, то последний — своего рода овеществленная ложь ("рай", в который попадали одурманенные наркотиками боевики исмаилитов перед совершением террористических акций, и т. п.).

ОБМАН – ОБМЕН

Есть еще несколько моментов, которые позволяют острее, четче поставить некоторые культурологические проблемы, связанные с освещением заявленной темы.

Политика есть *человеческая* деятельность в том смысле, что политическое действие осуществляется людьми, и они же являются объектом этого действия. Этот трюизм — ступенька, необходимая для того, чтобы преодолеть замкнутость темы и выйти на новые культурологические горизонты. Иными словами, до сих пор мы рассматривали по преимуществу разрешенный обман в политике, объектом которого "по определению" могли быть именно и исключительно люди. "Кого же можно еще обманывать?" — может воскликнуть читатель.

Ответ на этот вопрос, не такой уж и странный в отношении носителей средневекового арабо-исламского менталитета, я предварю историями, которые содержатся многократно уже цитировавшейся книге "Изысканные одеяния, или Утонченные хитрости". "Праведный халиф" Али Ибн-Аби-Талиб придумал однажды ловкий способ взвесить слона. Прежде для этого были использованы все средства, но без результата. Тогда об этом сообщили Али. Он сказал: "Поместите слона в большую лодку. Отметьте на ней с двух сторон уровень, до которого подыметесь вода. Потом выведите слона и на его место положите в лодку количество камней, достаточное для того, чтобы лодка опустилась до отмеченного уровня. Вес камней и будет весом слона"⁷⁶. Аналогичная взвешиванию слона операция описывается как в "Изысканных одеяниях", так и в других источниках, например, в более ранних "Занимательных историях" Абу-Али ат-Танухи. Когда не могли сосчитать из-за их обилия мелкие позолоченные "горошины" на ткани (по условию, за каждую из них торговцу была обещана овца), заморский царь предложил все горошины по одной прикрыть камешками, а потом собрать камешки и пересчитать. Именно так задача была благополучно решена. Царь скромно прокомментировал собственную изобретательность: "Управление государством изощряет ум и развивает способность находить выходы из положений там, где другие ничего придумать не могут"⁷⁷. В "Изысканных одеяниях" вместо камешков употребили сухие горошинки нута⁷⁸.

Для сравнения — совершенно совпадающая по структуре история, рассказанная о халифе аль-Мансуре (754 – 775), который захотел узнать точное количество жителей Куфы для определения суммарного размера подушной подати с города. Сначала он велел раздать каждому жителю города по пять серебряных монет. Никто не уклонился от этого дара, а переписи до этого жители избегали. Понятно, что число жителей, каждый из которых поспешил получить эти деньги, оказалось равным сумме выданных монет, поделенной на пять. После этого он обложил каждого жителя податью в размере 40 монет с каждого, зная совершенно достоверно размеры той суммы, которую город должен был выплатить⁷⁹.

Во всех этих историях применяется принцип, посредством которого можно выразить любую форму обмана — "одно вместо другого". Но если в истории с халифом аль-Мансуром объектом обмана являются жители Куфы — наивные и жадные люди, то кто же является им в первых двух случаях? Мне могут возразить: бессмысленно говорить в этих случаях об обмане. И я мог бы согласиться, если бы не один важный нюанс: все истории приведены в сборнике *хитростей*, т. е. они воспринимались составителем как таковые, и, что очень важно, они обозначаются одним, уже известным нам словом хилиа — "уловка, хитрость, стратагема, обман".

Достаточно нейтральное и широкое понятие хилиа употреблялось не только для обозначения хитростей, о которых до сих пор шла речь, но и для наименования приемов, посредством которых решались задачи, которые в настоящее время мы бы отнесли к разряду прикладной математики и механики (взвешивание слона, исчисление "горошин"). Ильм аль-хияль — "наука (или знание) искусных приемов" обнаруживается в классификациях наук⁸⁰, в специально посвященных ей трактатах⁸¹.

Обмануть природу — так вполне допустимо при определенном умонастроении сформулировать задачу того, кто хочет при помощи ворота и блоков поднять неподъемную для человека тяжесть, взвесить слона, исчислять время, разбив какой-то протекающий во времени (параллельный ему, подменяющий его) процесс на части, и т. п. И окажется, что объектом обмана может быть не только человек.

Обмануть Бога — так формулируется еще одна задача, которую сознательно ставили перед собой носители рассматриваемого менталитета. Речь здесь идет о распространенных в средневековой практике мусульман уловках, хитростях (тоже хилиа!), применявшихся для того, чтобы обойти явные и однозначные запреты Божественного Законоустановления (Аш-Шари'а). Речь идет в первую очередь о запрещении лихвы (ссудный процент, риба). Этот запрет, четко и однозначно выраженный в Коране, обходился при помощи уловок, которым посвящались даже специальные трактаты⁸².

Вот пример ссуды под процент, которая оформляется (пред ликом вездесущего и всеведущего Бога!) как акт купли-продажи (имеет специальное название бай'атан фи бай'а — "две продажи в одной", или "двойная продажа"). Предположим, ростовщик "продает" человеку, желающему взять у него деньги взаймы, своего раба за 1200 динаров (цена может не иметь никакого отношения к стоимости "товара") при условии, что этот человек выплатит указанные деньги через год. Этот акт совершается в присутствии свидетеля или "покупатель", у которого, естественно, денег нет, дает соответствующую расписку. Сразу после этого ростовщик "покупает" у этого человека упомянутого раба за 1000 динаров наличными, вручая их "продавцу". Таким образом, ростовщик ссужает этому человеку 1000 динаров, которые он вернет с лихвой (1000 плюс 200 динаров) по прошествии года в обмен на расписку, выданную ростовщику при "покупке" у него раба. Кстати сказать, раб может при

этом не присутствовать и вообще не существовать. Цель одна — обойти запрет на ссудный процент, что и достигается при помощи как этой хитрости (хила), так и других⁸³.

Оказывается, что обман — один из важных аспектов не только политической культуры, но и культуры как таковой в эпоху арабо-исламского средневековья. Если бы мне были по душе хлесткие формулировки, я назвал бы ее "культурой обмана", — подобно тому, как М. Фуко рискнул назвать всю западную цивилизацию "инквизиторской", экстраполировав на нее как на некое целое когнитивную матрицу "опрос-дознание".

Мне думается — и здесь мы вступаем в область гипотез, — что речь должна идти о другом — более глубинных основаниях рассматриваемых явлений, о неких первоосновах менталитета, о том, что А. Я. Гуревич называет "неявными моделями сознания и поведения"⁸⁴. Такой моделью, приложимой к рассматриваемому материалу может быть *обмен*. Это предположение напрашивается само собой уже хотя бы потому, что торговля была одним из китов арабо-исламской цивилизации, и принцип обмана — "одно вместо другого" — есть и принцип обмена в его самых разных формах и модификациях, т. е. той же торговли. Однако есть еще более глубокое основание "культуры обмена" — метафоричность всего строя мышления средневековых арабо-мусульман. Окультуренный мир предстает перед ними как своего рода хоровод образов, уподоблений, в котором одни определяются через другие, одни *заменяют* другие. При этом определяемое становится определяющим, скажем, микрокосм (человек) постигается через макрокосм (собственно космос) и наоборот. Из соединения уподоблений, чаще всего вещественных, телесных, осязаемых, возникает мир понятий, включая самые абстрактные, подобно тому, как из двух оконченных предметов — зеркал, отражающих одно в другом, возникает бесконечность, вернее, две бесконечности.

И развитая торговля, и всеобъемлющая метафоричность — приметы не только арабо-исламской культуры средневековья. И для того, чтобы адекватно понять эту культуру в ее конкретике, специфичности и движении, необходимо выделить ее основные компоненты ("категории", по А. Я. Гуревичу), их иерархизированность, способы их сочетания, происходящие во всей системе изменения. Осуществлению этой многотрудной цели и призвано помочь данное сообщение.

¹ *Абу-Хамму Муса*. Васита ас-сулюк фи сийяса аль-мулюк (Жемчужина на пути, или Политика владык) // Абд-аль-Хамид Хаджийят. Абу-Хамму аз-Зайяни. Хайятуху ва асаруху (Абу-Хамму аз-Зайяни. Его жизнь и произведения). Алжир, Б. г. С. 248—249.

² *Аноним*. Рака'ик аль-хилаль фи дака'ик аль-хияль (Изысканные одеяния, или Утонченные хитрости). Цитируется здесь и далее по переводу на французский язык, осуществленному Рене Хавамом по неопубликованным арабским рукописям: *Le Livre des Ruses / Trad. intégrale sur les manuscrits originaux par R. Khawam. P., 1976. P. 313—314.*

³ *Ibid.* P. 180.

⁴ *Ibid.* P. 47—48.

⁵ *Хади аль-Аляви*. Мин тарих ат-та'зиб фи-ль-ислам (Из истории пыток в исламе).

- Никосия, Б. г.; *Он же*. Аль-итгияль ас-сийяси фи-ль-ислям (Политическое убийство в исламе). Никосия; Бейрут, 1987.
- ⁶ Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 60.
- ⁷ Гуревич А. Я. К читателю // *Одиссей: Человек в истории: Исследования по социальной истории и истории культуры*, 1989. М., 1989. С. 6.
- ⁸ Подробная характеристика "княжких зеркал" ("поучений владыкам") с перечислением основных произведений жанра приведена в статье: *Изнатенко А. А. Средневековые "поучения владыкам" и проблематика власти // Социально-политические представления в исламе: История и современность*. М., 1987. О различных аспектах жанра см.: *Он же*. Проблемы развития арабо-исламской общественно-политической мысли Средневековья (методологический аспект) // *Методологические проблемы изучения философии зарубежного Востока*. М., 1987; *Он же*. Общественно политические воззрения Абу-ль-Хасана аль-Маварди (новые направления исследования) // *Народы Азии и Африки*. 1989. № 4; *Он же*. Деятельный человек versus: Божественное всемогущество (квинетизм и активизм в средневековых арабо-исламских "княжких зеркалах") // *Этическая мысль*-91. М., 1992.
- Существует ряд текстов, опубликованных на русском языке. См.: *Шмидт А. Э. Идеал мусульманского правителя-наместника IX века (III века хиджры): послание Тахира ибн ал-Хусейна к сыну своему Абдаллах Ибн-Тахиру* // *Бюл. Среднеазиат. ун-та*. Ташкент. 1925, № 8; *Ахмад ибн Мухаммад Ибн Арабишах*. Приятный плод для халифов и развлечение для остроумцев: Отырвак // *Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток*. М., 1990; *Светильник благонравия, или Как обрести похвальные нравы и избавиться от порицаемых: Практические советы, почерпнутые в средневековых арабо-исламских "княжких зеркалах"* // *Этическая мысль*-91. И конечно же, см.: *Ибн-аль-Мукаффа*. Калила и Димна. М., 1986.
- ⁹ См.: *Аль-Мубаррад Абу-ль-Аббас*. Книга аль-Фадиль (Книга Добродетельного) / Публ. Абд-аль-Азиза аль-Маймани. Каир, 1956. С. 4.
- ¹⁰ См.: *Хадй аль-Аляви*. Фи-с-сийяса аль-ислямийя: Аль-фикр ва-ль-мумараса (Об исламской политике: Идея и практика). Бейрут, 1974. С. 155.
- ¹¹ *Абу-Бакр аль-Муради*. Китаб аль-ишара иля адаб аль-имара (Книга указания, или Правила эмирской власти) / Публ. Ридвана ас-Сайида. Бейрут, 1981. С. 233; *Ибн-аль-Азрак аль-Гарнати*. Бадаи ас-сульк фи табай аль-мульк (Чудеса на пути, или Природа владычества) / Публ. Мухаммада Ибн-абд-аль-Карима. Тунис, 1977. С. 505–506. В 2 ч. (с ед. pag.).
- ¹² *Изысканные одеяния, или Утонченные хитрости*. С. 23.
- ¹³ *Абу-ль-Хасан аль-Маварди*. Адаб ад-дунйя ва-д-дин (Правила дольней жизни и религии) / Публ. Мухаммада Саббахы. Бейрут, 1987. С. 266.
- ¹⁴ *Аль-Маварди*. Правила дольней жизни и религии. С. 262; *Он же*. Тасхиль ан-назар ва та'аджалъ аз-зафар (Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа) / Публ. Ридвана ас-Сайида. Бейрут, 1987. С. 148.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Аль-Маварди*. Правила дольней жизни и религии. С. 77.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. С. 262.
- ¹⁹ *Ибн-Аби-р-Раби*. Сулук аль-малик фи табдир аль-мамалик (Путь владыки в устроении владений) / Публ. Наджи ат-Гикрити. Бейрут, Париж, 1978. С. 77.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Там же. С. 83.
- ²² Правда, в последнем случае составитель книги, посвященной именно хитростям (хияль), деликатно говорит о мудрости (хикма) Аллаха. О взаимоотношениях верховного божества ислама и обмана мы поговорим далее.
- ²³ *Ибн-Аби-р-Раби*. Путь владыки в устроении владений. С. 79.
- ²⁴ *Ибн-аль-Азрак*. Чудеса на пути, или Природа владычества. С. 464.
- ²⁵ *Абд-ар-Рахман аль-Джавбари*. Китаб аль-мухтар фи кашф аль-асрар ва хатк аль-астар (Книга избранных раскрытых тайн, или Сорванные покровы). Цит. по: *Abd-al-Rahmane al-Djawbari. Le Voile attaché / Trad. intégrale sur les manuscrits originaux par R. Khawam*. P., 1979. P. 175.
- ²⁶ *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа. С. 148.

- 27 *Абу-Хамму. Жемчужина на пути. С. 246–270.*
- 28 *Псевдо-аль-Маварди. Насиха аль-мулюк (Поучение владыкам) // Париж нац. б-ка. Араб. фонд. Ед. хр. 2.447. С. 140а–149б.*
- 29 *Ибн-аль-Азрак. Чудеса на пути, или Природа владычества. С. 464.*
- 30 *Ибн-аль-Мукаффа. Калила и Димна / Пер. с араб. В. Я Шидфар. М., 1986. С. 91.*
- 31 *См.: Аль-Маварди. Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа. С. 217.*
- 32 *Хилал ас-Сабхи. Русум дар аль-хияфа. Цит. по: Халал ас-Сабхи. Установления и обычаи двора халифов / Пер. с араб., предисл. и примеч. И. Б. Михайловой. М., 1983. С. 37.*
- 33 *Ибн-аль-Азрак. Чудеса на пути, или Природа владычества. С. 174.*
- 34 *Абу-Хамму. Жемчужина на пути. С. 265.*
- 35 *Ибн-аль-Мукаффа. Китаб аль-адаб аль-кабир (Большая книга жизненных правил) // Асар Ибн-аль-Мукаффа (Сочинения Ибн-аль-Мукаффы). Бейрут, В. г. С. 286.*
- 36 *Аль-Асад ва-ль-Гаввас (Лев и Шакал) / Публ. Ридвана ас-Сайида. Бейрут, 1978. С. 87.*
- 37 *Ибн-аль-Азрак. Чудеса на пути, или Природа владычества. С. 464.*
- 38 *См.: Там же.*
- 39 *Псевдо-аль-Маварди. Поучение владыкам. С. 145а.*
- 40 *Лев и шакал. С. 91.*
- 41 *Псевдо-Аристотель. Сирр аль-асрар (Тайна тайн), или Китаб ас-сийяса фи табдир ар-рийаса (Книга политики, или Устройство предводительства) // Аль-Усуль аль-йонаннийя ли-н-назирийят ас-сийсийя фи-ль-ислам (Греческие истоки политических теорий в исламе) / Публ. Абд-ар-Рахмана Бадави. Каир, 1954. Ч. 1. С. 83.*
- 42 *См.: Аль-Маварди. Каванин аль-визара ва сийяса аль-мульк (Законы везирской власти и политика владычества) / Публ. Ридвана ас-Сайида. Бейрут., 1979. С. 135–136.*
- 43 *См.: Там же. С. 136.*
- 44 *См.: Аль-Маварди. Правила дольней жизни и религии. С. 264–265.*
- 45 *Там же. С. 266.*
- 46 *Аль-Маварди. Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа. С. 150.*
- 47 *См.: Там же. С. 149.*
- 48 *См.: Аль-Маварди. Законы везирской власти и политика владычества. С. 128.*
- 49 *Изысканные одеяния. С. 42.*
- 50 *Аль-Маварди. Законы везирской власти и политика владычества. С. 138.*
- 51 *См.: Абу-Хамид аль-Газали. Ат-Тибр аль-масбук фи насиха аль-мулюк (Чистого золота поучение владыкам) // На полях книги: Ат-Тартуши. Сирадж аль-мулюк (Светильник владык). Каир, 1319 г. хиджры. С. 106.*
- 52 *Ибн-аль-Азрак. Чудеса на пути, или Природа владычества. С. 560.*
- 53 *Аль-Маварди. Законы везирской власти и политика владычества. С. 154.*
- 54 *Аль-Маварди. Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа. С. 285. Обращаю внимание читателя на то, что аль-Маварди приписывает афоризм и Ардаширу I, и Ануширвану.*
- 55 *Али Ибн-Аби Талиб. Нахдж аль-балига (Путь красноречия) / Комментар. Мухаммада Абдо. В 4 ч. Бейрут, 1971. Ч. 4. С. 575.*
- 56 *Ибн-аль-Мукаффа. Большая книга жизненных правил. С. 268.*
- 57 *Подробнее см.: Игнатиенко А. А. Проблемы развития арабо-мусульманской общественно-политической мысли средневековья (методологический аспект) // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987. С. 162–164.*
- 58 *Джахииз. Аль-Байян ва-т-табийн (Ясность и разъяснение): В 4 ч. Каир, 1948–1950. Ч. 3. С. 29.*
- 59 *См.: Аль-Маварди. Правила дольней жизни и религии. С. 261.*
- 60 *Аль-Маварди. Законы везирской власти и политика владычества. С. 136.*
- 61 *Аль-Маварди. Правила дольней жизни и религии. С. 261.*
- 62 *Там же. С. 263.*
- 63 *Там же. С. 77.*
- 64 *Аль-Маварди. Законы везирской власти и политика владычества. С. 136.*
- 65 *См., например: Изысканные одеяния... С. 42; Лев и Шакал. С. 92; Аль-Маварди. Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа. С. 148; Псевдо-аль-Маварди. Поучение владыкам. С. 145а.*
- 66 *См.: Изысканные одеяния... С. 67–68.*
- 67 *Там же. С. 78–79. Отмечу острую антихристианскую направленность этой истории.*

- Оказывается, что христиане поклоняются распятому Иуде (это ведь о нем идет речь) вместо того, чтобы, подобно мусульманам, считать Иисуса человеком, одним из пророков истинного единобожия наравне, например, с Моисеем и Мухаммадом.
- ⁶⁸ Изысканные одеяния... С. 62—63.
- ⁶⁹ *Ибн-Хальдун*. Аль-Мукаддима (Пролегомены). Бейрут, 1979. С. 785—787.
- ⁷⁰ "Изысканные одеяния..." дают богатейший материал в части таких событий, как проникновение Дьявола в рай, а потом в ковчег Ноя, убийство Каином Авеля, смерть Авраама, Моисея и Аарона, возникновение христианства, распятие Иисуса и т. д. и т. п. Подобных историй так много, что возникает вопрос о более широком рассмотрении обмана, но об этом ниже.
- ⁷¹ *Псевдо-Аристотель*. Тайна тайн. С. 75.
- ⁷² Там же. С. 150.
- ⁷³ Там же. С. 151.
- ⁷⁴ *Псевдо-Аристотель*. Фи ваджибат аль-амир (Об обязанностях военачальника) // Ватиканская апостол. б-ка. Вост. фонд. Ед. хр. 523. С. 66, 76.
- ⁷⁵ Ахд Ардашир (Завет Ардашира) / Публ. Ихсана Аббаса. Бейрут, 1967. С. 106.
- ⁷⁶ Изысканные одеяния... С. 189.
- ⁷⁷ *Ат-Танухи*. Занимательные истории и примечательные события из рассказов собеседников. С. 277—278.
- ⁷⁸ См.: Изысканные одеяния...
- ⁷⁹ См.: Там же. С. 200—201. История явно апокрифична (с мусульман подушная подать не взималась), но очень показательна.
- ⁸⁰ Например, у аль-Фараби она попала в раздел математических наук — наряду с арифметикой, геометрией, оптикой, наукой о звездах, музыкой и наукой о тяжестих (см.: *Аль-Фараби*. Слово о классификации наук // Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 176). У средневековых арабо-исламских энциклопедистов — Чистых Братьев — "знание искусных приемов" попало в разряд "наук, требующих упражнения", или "практических" наряду с чтением и письмом, языковедением и грамматикой, счетом, поэтикой, магией и алхимией. См. подробнее: *Игнатенко А. А.* В поисках счастья: Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М., 1989. С. 132—134.
- ⁸¹ Здесь можно указать книгу аль-Джазари (XIII в.) "О знании инженерных хитростей" (Фи ма'арифа аль-хияль аль-хандасийя).
- ⁸² Сочинение Абу-Бахра Ахмада аль-Хассафа (ум. в 874 г.) "Книга хитростей и [выход из] затруднений" (Аль-хияль ва-ль-махаридж), Мухаммада Ибн-аль-Хасана аш-Шайбани (ум. в 804) "Книга затруднений в [применении] хитростей" (Китаб аль-махаридж фи-ль-хияль), Абу-Хатима Махмуда аль-Казвини (ум. ок. 1050 г.) "Книга законоведческих хитростей" (Китаб аль-хияль фи-ль-фикх).
- ⁸³ Подробно см.: *Rodinson M.* Islam et capitalisme. P., 1966. P. 52—54; *Schacht J.* Introduction au droit musulman. P., 1983. P. 70—74.
- ⁸⁴ *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 12.

Пол Хайэмс

СТРАННЫЙ СЛУЧАЙ С ТОМАСОМ ИЗ ЭЛДЕРСФИЛДА

Пол Хайэмс — английский историк, профессор Оксфордского университета, ныне профессор университета в Итаке (США). Специалист по истории обычного права в средневековой Англии, автор книги "Король, лорды и крестьяне в средневековой Англии. Обычное правило вилланов в XII и XIII вв." Предлагаемая вниманию читателей статья опубликована в "History Today" (1986. Vol. 36).

В средние века, в мире культа соревнующихся между собой святых, каждое место захоронения их останков стремилось превзойти своих соперников в деле привлечения паломников и пожертвователей. Одним из надежных способов достижения превосходства было широкое распространение свидетельств о свершенных святым чудесах. Чем необычнее чудо, тем больший вес оно имело в глазах людей. Обычных исцелений было по тринадцать на дюжину, но воссоединение отдельных частей тела или отрастание их вновь представлялось чем-то исключительным. Вустерский монах в 30-х годах XIII в. весьма похвалялся тем, что, помимо героя его повествования, местного святого Вульфстана, только св. Фома Бекет был способен совершить такой подвиг.

Человеком, на долю которого выпало получить чудесный дар от Вульфстана, был Томас из Элдерсфилда. Он вырос близ Тьюксбери, в Глостершире, у границы с Вустерширом, в самом конце XII в. Его отец Эстмер, фригольдер, не имел средств, чтобы помочь сыну начать жизнь в достатке, и потому довольно рано отослал его из дома, дабы юный Томас смог отыскать собственную дорогу в широком мире. Настоятельная потребность в покровительстве сильных мира сего привела Томаса в дом Джеффри Фиц Питера, великого юстициария, а значит, второго человека в королевстве. Это был удачный выбор. Значительные размеры хозяйства Джеффри давали исключительную возможность преуспеть. Томас трудился столь усердно, что в течение нескольких лет скопил достаточно денег, чтобы приобрести землю на правах фригольда и поселиться в Тирли, недалеко от дома, где он провел свое детство.

Вскоре Томас попался на глаза жене Роберта, хозяина Нортюзя — земли, на которой располагалось владение отца Томаса. Она стала занимать небольшие суммы денег у Томаса — подходящий способ для замужней женщины завязать отношения с молодым мужчиной. Их связь, скорее любовная, нежели деловая, длилась более двух лет, пока священник, которому Томас исповедался, не потребовал разорвать ее и наложил на него епитимью.

Монах Вустерского кафедрального приората включил рассказ о последующих событиях в повествование о чудесах небесного покровителя его общины, давно скончавшегося св. Вульфстана. По мнению агиог-

рафа, правда была на стороне Томаса, поскольку он прервал любовную связь: это доказали Бог и св. Вульфстан, сотворив чудо.

Хотя предубеждения вустерского монаха и его монашеская неприязнь к социально активным женщинам должным образом окрасили повествование, многое из фабулы рассказа и его контекста может быть подтверждено сведениями из других источников. Суть юридического казуса — центрального эпизода в повествовании — описана, например, в двух официальных прошениях на имя короля. Ясно, что монах не мог выдумать всю историю целиком, но все же насколько можем мы ему верить? Есть ли какой-нибудь способ оценить истинность повествования монаха?

Возможно, женщина и в самом деле была инициатором случившегося. Ее настойчивые усилия возобновить любовную связь только побуждали Томаса просить об епитимье еще и других священников. После смерти мужа она предложила Томасу вступить с ней в брак, что было совершенно возмутительно, ибо каноническое право особо запрещало браки между парами, находившимися ранее в прелюбодейной связи. Томас отверг ее притязания, хотя брак мог дать ему богатство и положение в обществе.

Хозяйка Нортуэя вскоре воспылила смертельной ненавистью к человеку, которого некогда столь страстно желала. Она лелеяла эту ненависть, пока не настал удобный момент для мщения. К тому времени, устав от вдовства, она вторично вышла замуж. Наш монах едва может сдержать отвращение к этой "дщери Евы" (ее имени он не желает даже упоминать) и женским уловкам, благодаря которым она смогла сохранить в тайне свои переживавшиеся чувства.

Теперь уже все в округе знали об их бывшей связи. До Джорджа, нового мужа госпожи, дошли эти сплетни, и он тоже возненавидел Томаса. Однако жизнь продолжалась, им приходилось постоянно встречаться в обществе, внешне сохраняя нормальные отношения.

Джордж и Томас даже отпраздновали вместе Троицу 1217 г. в традиционной английской манере — в пивной. В тот момент, когда эти двое двинулись домой, оба уже были весьма нетрезвы, и Джордж наконец позволил своим долго сдерживаемым чувствам вырваться наружу. Внезапно и безо всякого предупреждения он обрушил тяжелую палку на голову опешившего и незащитного Томаса и угрожал продолжить избиение. Томас попытался образумить противника. Он был готов приписать этот инцидент действию эля, выпитого в слишком большом количестве, но не собиравшись подставлять другую щеку. Единственным ответом Джорджа был еще один удар, на этот раз по левому плечу. Томас снял с другого плеча топор, который случайно был при нем, и сделал вид будто хочет ударить Джорджа. Увы, он подошел ближе, чем намеревался, и попал Джорджу по плечу топором, причем когда он отдергивал топор, лезвие задело руку Джорджа и пролилось немного крови.

Тут Джордж перескочил через ограду и кинулся прочь, крича всем встречным, что Томас ранил его, пролил его невинную кровь "в нару-

шение королевского мира". Монах говорит, что Джордж был в стоворе со своей злобной женой. Возможно, супруги спланировали весь инцидент заранее. Разумеется, Джордж ловко истолковал закон в свою пользу. Он и далее действовал так, чтобы подвести легальную основу под "апелляцию о фелонии" (частный иск) и таким образом поставить Томаса еще в более затруднительное положение. Едва добравшись домой, он тут же затрубил в рог и поднял "улюлюканье и крик" ("hue and cry" — возглас, призывающий к поимке преступника. — *Пер.*). Это значило, во всяком случае в теории, что все жители четырех соседних приходов должны были, под угрозой штрафа, как можно быстрее принять участие в погоне. Но этот обычай устарел уже в XII в. Если он и был когда-то эффективным средством поимки преступников, то мы не можем доказать этого, ибо сохранилось слишком мало документов. Преследователи не всегда горели желанием схватить злоумышленников, которые, весьма вероятно, были вооружены и опасны. О подобных поимках преступников источники сообщают редко.

В те времена реальной общественной функцией "улюлюканья и крика" было исхитриться взять штраф в королевскую казну с лиц, не выполнивших свои обязанности. Джорджу все случившееся давало идеальное средство публично заявить о своих претензиях и убедить каждого в их истинности и справедливости. Он встретил собравшихся к его дому преследователей подновленным изложением событий; сейчас он утверждал, что Томас насильно вломился к нему в дом и покушался на его имущество. Джордж получил "смертельную" рану, пытаясь защитить свое добро, и теперь обвинение становилось особенно тяжким: вместо легкого ранения речь шла о более серьезном преступлении — краже со взломом. Кроме того, это придавало версии Джорджа, о которой тот широко оповестил всех, вид истины, и склонить соседей пойти против слова хозяина Нортгуэя было бы сейчас трудно.

Томас быстро ретировался, как только ясно представил себе, что происходит. Он поспешно пересек реку, направляясь к своему дому в Элдерсфилде, удобно расположенному на границе Глостершира и Вустершира. Ободренная исчезновением опасного преступника, толпа повалила к дому Джорджа, чтобы освободиться от исполнения возложенных на нее обязанностей и послушать новости.

Преувеличив серьезность своих ран и причиненного ущерба, Джордж получил позднее возможность добиваться ареста Томаса уже при иных обстоятельствах. Томас, чтобы не оставаться в тюрьме, вынужден был тратить свои сбережения. Каждый раз, когда его арестовывали, ему, дабы освободиться, приходилось залезать в долги и прибегать к помощи влиятельных людей из окружения великого юстициария, у которого он некогда служил. Между тем его враги выжидали благоприятного случая. Поскольку жалоба была представлена в суд графства, то после предварительного рассмотрения дело было отложено, так как, если следовать заявлению Джорджа, имело место "нарушение королевского мира" (*contra pacem*), какое преступление подлежало рассмотрению королевскими судьями.

Прошло четыре года, совершенно нормальная по тем временам отсрочка судопроизводства, пока очередная группа королевских судей не прибыла в Глостершир, чтобы решить накопившиеся за этот срок дела. Внутренние свитки судебных разбирательств этой выездной сессии (euge — так назывались периодические сессии усиленного королевскими судьями суда графства, от iter, т. е. поездки по судебному округу) могут поведать нам многое о тех формах, в которых проходило судопроизводство. Издавна во время выездных сессий коронеры и 100 местных присяжных должны были составлять списки всех жалоб, по которым не принято решение, и следить за тем, чтобы судьи не оставили без внимания и без полагающегося штрафа в пользу короля ни одного "нарушения мира". Глостерская сессия завершила эту стадию своей деятельности в конце июня 1221 г. Жалоба Джорджа, соответствующим образом зарегистрированная, уже не могла быть оставлена без внимания, и судьи должны были так или иначе решить это дело и подвергнуть виновных наказанию во внесудебном порядке.

Целью Джорджа была не компенсация, а месть. Следовательно, гражданский иск и жалоба о посягательстве на имущество его не интересовали. Надежда на личное участие в казни противника после того, как тот проиграл дело, увеличивала привлекательность мести в рамках закона.

Современные авторы, напротив, подчеркивают стратегию получения максимальной компенсации через внесудебное решение, только узаконенное; можно сказать, через согласие обвиняемого на уплату возмещения по усмотрению обвинителя, дабы избежать судебного преследования в королевском суде. Конечно, понимание того, что, раз иск зарегистрирован, он неминуемо должен рассматриваться в суде, а это может привести сначала к поединку, а затем и к суровым телесным наказаниям, увеличивало давление на тяжущихся и заставляло их стремиться к соглашению. Иск формулировался в самых жестоких выражениях и предполагал максимальное наказание, так что желавшие компенсации могли получить столь же полное удовлетворение, как и те, кто жаждал мести. В реальности одно дополняло другое, и частное обвинение как оно применялось в обычном праве, не так уж далеко отошло от кровавых феодальных междоусобиц прошлого, как можно подумать.

Это заставляет полагать, что преувеличение содеянного для получения преимущества перед законом могло быть широко распространенной юридической уловкой. Пострадавшие могли выбирать различные способы, чтобы сформулировать жалобу. В XIII в. они могли избрать обычное заявление или жалобу о покушении на жизнь и имущество либо сразу в королевский суд, либо — для начала — в суд низшей инстанции вроде суда графства. Искушение приукрасить заявление в суд, чтобы получить "пропуск" в сферу юрисдикции королевского суда, всегда было сильным. Джордж преувеличивал происшедшее с ним именно для того, чтобы создать угрозу применения телесного наказания, как, без сомнения, многие делали и до него.

В суде Джордж ничего не говорил по поводу кражи со взломом и ограничился обвинением в нанесении раны и нарушении королевского мира. Он уже создал в округе соответствующую атмосферу вокруг судебного разбирательства. Не следовало пренебрегать опасностью, что его драматическая история о нарушении неприкосновенности жилища могла быть отвергнута в суде. Возможно, именно это соображение объясняет и другую юридическую уловку Джорджа: требование о признании его искалеченным в результате раны, которую он получил от Томаса четыре года назад, из-за чего и оказался неспособен сражаться на поединке. Несколькими годами ранее Джордж мог бы надеяться, что таким путем принудит Томаса подвергнуться испытанию каленым железом, сам при этом ничем не рискуя. Хотя Латеранский собор в 1215 г. категорически запретил прибегать к ордалиям, неясность касательно проверки истинности показаний в уголовных делах все еще оставалась на этом, первом после решения собора, выездном заседании суда. Но мог ли Джордж действительно ожидать, что его доводы будут приняты? Он не похож на калеку. Шериф и коронер осматривали и измеряли его раны сразу после инцидента, что послужило началом всей истории. Вопрос о нанесенных ему увечьях был официально рассмотрен в суде, но иск отвергнут.

Томас отрицал истинность обвинений "слово за словом" и представил свое дело на суд присяжных из числа соседей. Многие из присяжных были без сомнения знакомы с известными и влиятельными владельцами Нортюза и знали, чего те от них ожидают. Их вердикт был действительно *prima facie* решением в пользу Джорджа. У судей не было иного выбора, кроме как предложить обоим сойтись в поединке поодаль от границ судебного округа.

В назначенный день, 5 августа 1221 г., большая толпа мужчин и женщин устремилась из Вустера на Кингсמיד — дуг, принадлежавший ближайшему кафедральному приорату. Там уже были судьи и два наших глостерширских соседа, оба вооруженные и готовые к сражению. По словам монаха, эта пара являла собой яркий контраст. Джордж, с его атлетическим сложением и боевой ловкостью, излучал уверенность. Томас, напротив, горько плакал, удрученный своими былыми заблуждениями, и торопливо обещал св. Вульфстану, что, если только святой поможет ему сейчас, он будет вести лучшую жизнь в будущем. Он вверил себя Богу и Деве Марии. Возможно, он сознавал, что заранее проиграл спор из-за собственной дурной репутации и влиятельности Джорджа. Как только битва завязалась, удача оказалась не на стороне Томаса. Чем хуже шли его дела, тем жарче он молился св. Вульфстану. Все напрасно. Он был повержен и ему, с вытекшим правым глазом, осталось только признать поражение, "отпраздновать труса", как сказали люди.

По "гнусным правилам поединка" Томас безоговорочно проиграл дело. Его счастливый соперник тотчас же сорвал с него доспехи, ибо трофеи по праву принадлежат победителю, так что Томас покинул поле

* При отсутствии доказательств в пользу противного. (Примеч. пер.).

боя практически обнаженным. Теперь он был оставлен на милость короля, т. е. на усмотрение судей. Наш монах отмечает, что в соответствии с суровыми обычаями они могли приказать немедленно его повесить. Вместо этого они "соединили милосердие со справедливостью" и лишь приговорили его к кастрации и ослеплению.

Это звучит жестоко, да так оно и было. Обычай требовал не просто ослепить осужденного, но физически вырвать ему глаза, и задача эта возлагалась не на беспристрастного служителя закона, а на родню самого Джорджа. Тем не менее судьи считали, что действуют с состраданием, и сторонние наблюдатели согласились бы с этим.

Около 1200 г. судебные решения, подобные тому, которое было вынесено в отношении Томаса, были, вероятно, распространены шире, чем показывают наши документы, и традиционно рационалистические обоснования таких действий появляются до сих пор. В 1203 г. на сессии разъездного суда в Шрусбери, например, присяжные признали некую женщину виновной в укрывательстве убийц. Судьи объявили, что виновная женщина "заслуживает смерти", но *per dispensationem* (во смягчение. — *Пер.*) присудили ее лишь к вырыванию глаз. Сходным образом в 1220 г. наемник, выступавший на стороне конокрада в судебном поединке, был приговорен особым решением королевского совета и, по-видимому, при всеобщем одобрении, к лишению ноги за лжесвидетельство. Суд похвалялся своим милосердием, "ибо он (преступник. — *Пер.*) по праву заслуживал большего наказания", и восхищенный современник назвал это "замечательным приговором".

Современники не обманывались в осознании жестокости членовредительства. Юридический трактат, называемый "Брактон", написанный не позднее чем пять лет спустя после указанного происшествия, гласит, что "всякое телесное наказание, хотя бы и легчайшее, тяжелее, нежели любое денежное взыскание". Увечье, лишь ненамного более предпочтительное, чем смерть, предназначалось именно для того, чтобы вызвать страх. Эта практическая точка зрения, кажется, вполне соответствует той дальней эпохе, когда люди еще наслаждались рассказами о кровавых расправах и ничтоже сумняшеся искали возможности осуществить месть посредством регулируемых законом судебных процессов. В XIII в. месть все еще двигала людьми, подобными Джорджу. Но насколько мы сегодня отличаемся от них? Почему те, кто открыто поддерживает смертную казнь, чувствует отвращение к идее калеченья? Возможно, мы научились столь хорошо контролировать боль, что боимся ее более, чем наши предшественники. Или, может быть, нам гораздо важнее абсолютное уничтожение объектов нашей ненависти?

Детали казни Томаса поистине не для слабонервных. Судьи отбыли, оставив служителей (судебных приставов) наблюдать за последствиями их милосердного решения на глазах у по-прежнему значительной толпы, которая не желала расходиться, не удовлетворив своей страсти к возбуждающему зрелищу. Друзья Джорджа приступили к делу. Первый глаз вышел легко, но они намучились со вторым, который был уже поврежден в поединке. Они должны были заточивать свои инструменты

для ослепления несколько раз, прежде чем справились с этой задачей. Затем они вырвали тестикулы из мошонки и швырнули их кучке похотливых молодых людей, которые забавы ради принялись перекидываться ими на глазах у молодых женщин.

Несчастливая жертва могла только, как положено, обратить мысленный взор к Богу и вознести горячие молитвы св. Вульфстану и Деве Марии. Судебные служители, возможно, поощряли строжайшее исполнение правосудия, дабы защитить себя от любых подозрений в небрежении долгом. Присутствие в толпе многочисленных друзей Джорджа, готовых вмешаться, если им не понравится как осуществляется процедура, убеждало, что никто и пальцем не пошевелит, чтобы умерить жестокость. Участие публики могло быть и совершенно иным. На следующей сессии выездного суда в Суррее в 1225 г. друзья осужденного напали на представителей шерифа во время исполнения приговора. Не существовало правил, ограничивающих допустимую жестокость или устанавливающих, например, кто должен был бы нести ответственность, если бы Томас умер от ран.

"Увеселение" закончилось, толпа оставила полуживого от ран Томаса отчаянно барахтаться в луже собственной крови. Поскольку городские дворянги поглядывали на него как на возможную добычу, какие-то бродяги оттащили его прочь за руки и за ноги. Некая женщина, сжалившись над несчастным, уговорила, чтобы его отнесли в бельевой корзине к госпиталю св. Вульфстана, находившемуся близ городских ворот Сэдбюри Гейт. Но когда настоятель и братья отказались принять Томаса, его оставили лежать у больничной стены. Итак, Томас снова оказался предоставленным самому себе и умер бы, если бы Изабел, добрая самаритянка, опекавшая больничных нищих, не позаботилась бы о нем. Она укрыла его в жалкой конуре у самых дверей, ведущих на улицу. В этом малопригодном месте она как-то ухитрилась заботиться о нем.

Это было тяжелое время для Томаса. На девятый день, в канун Успения (14 августа), звуки посвященной Деве вечерни в кафедральном соборе породили у Томаса первые проблески надежды на выздоровление. Он возобновил свои молитвы о помощи, пока, впад в дремоту, не узрел невероятной яркой свет, озаривший жалкую лачугу. Дева Мария, сопровождаемая Вульфстаном в полном епископском облачении, приблизилась к постели страдальца, благословила его и удалилась. Выведенный против воли из состояния экстаза, Томас принялся было во весь голос рассказывать о небесных посетителях, но прервал свое повествование, когда боль вернулась. Некоторое время он лежал молча, размышляя над своим чудесным видением. Потом его раны начали зудеть столь сильно, что он попросил Изабел омыть его и помочь не опараться. Она заботливо сняла повязки и приготовила немного воды, но Томас не мог ждать. Он отвернулся к стене и поднял веки пальцами. К его крайнему изумлению он обнаружил, что может видеть свет, пробивающийся сквозь дверной проем у его постели. Он подумал, что, должно быть, пришел его последний час. Но когда он отвел глаза от

двери, то смог рассмотреть сначала собственные руки, а потом и более отдаленные предметы. Он закричал, призывая Изабел, и она вместе с другими бывшими поблизости вбежала к нему.

Сначала никто ему не поверил. Но обследование вскоре показало, что он говорил правду. Путем тщательного осмотра было установлено, что в его глазницах появились новые глаза, подобные двум маленьким сливам (*grunulas*), которые постепенно увеличились до нормального размера. И наконец, гениталии также восстановились, и все иные раны, полученные во время поединка, закрылись, "так что — по словам монаха — все дарованное Божией милостью не осталось несовершенным".

Приорату чудо сулило богатство. Монахи, по-видимому, все еще восстанавливавшие собор после ужасного пожара 1202 г., готовы были любым путем добывать необходимые средства. Мало кто понимал это лучше, нежели епископ Сильвестр Ившемский, которого община благоразумно избрала после достаточно веских намеков со стороны короля Иоанна. (Король Иоанн всю жизнь был благорасположен к Вустеру и св. Вульфстану.) Сильвестр, впоследствии один из душеприказчиков короля, заслужил глубокую благодарность капитула за то, что Иоанн на смертном одре поручил свою душу св. Вульфстану. Так случилось, что в тот самый день, когда состоялось повторное освящение собора в 1218 г., мощи св. Вульфстана были помещены в новую драгоценную раку у подножия главного престола. Весь план реконструкции строился вокруг фигуры местного святого, и на распространение его славы не жалели усилий. Во время церемонии перенесения останков епископ Сильвестр собственноручно отламывал куски мощей Вульфстана, дабы одарить ими важных гостей.

Все эти события позволяют понять и почему вустерский монах избрал для повествования историю Томаса, и почему Томас всецело посвятил себя святому. Вульфстан сделал более, нежели просто излечил Томаса; он даровал ему место в жизни. Утвердившись однажды в глазах людей как тот, кому оказана небесная милость путем чудесного исцеления, Томас смог обеспечить вустерской общине совершенно очевидное доказательство могущества святого, а себе стол и кров в госпитале. Но монахам для начала потребовались убедительные доказательства подлинности чуда. Старые знакомые Томаса отметили, например, что его новые глаза были меньше, чем прежние, черные, и выглядели совсем иначе. Они расценили это как доказательство их сверхъестественного происхождения, но это производило меньшее впечатление, чем подтверждение со стороны авторитетного свидетеля, предпочтительно епископа. И именно этого они добились.

"Случилось так, что вскоре после этого события магистр Бенедикт из Сэйнстуна, епископ Рочестерский, прибыл в Вустер паломником, как если бы из дальних пределов земли..." Этот епископ был необычным человеком. Бывший магистр Парижского университета, он долгое время был другом и придворным короля Иоанна. К тому же он был главным судьей юго-восточного округа, суд которого во время выездной сессии разбирал дело Томаса. Он сочетал личное благочестие с характерным

для королевского чиновника стремлением к точности. (Он был первым епископом Рочерстерским, который ставил точные даты на документах своей епархии.) Вустерские монахи решили, что его ниспослал сам Господь Бог, ибо магистр Бенедикт путешествовал исключительно ради того, чтобы обрести "истинного Соломона", т. е. Вульфстана. Святой сам призвал безупречного свидетеля.

После прибытия епископа в город взволнованные хозяева поведали ему о недавнем замечательном происшествии. Он воспринял рассказ довольно прохладно, но тем не менее направился в госпиталь, ибо, подобно Фоме неверующему, хотел все увидеть сам. С излечением слепоты Томаса все было относительно ясно, потому что признаки этого были налицо. Кастрация — другое дело. Тут епископ должен был обстоятельно исследовать все сам, сначала с помощью доверенного лица. Он приказал своему капеллану дотронуться до гениталий Томаса и проверить, действительно ли они восстановились. Робкий монах опустился на колени и боязливо ощупал Томасов орган. Услышав восклицание капеллана, что все в порядке, епископ разразился слезами радости. Он был теперь полон желания прикоснуться к излеченному месту сам, не потому, как он поспешил объяснить, что ему якобы недоставало веры, но только ради того, чтобы лично засвидетельствовать чудо. Он протянул руку, немедленно убедился в совершившемся, воссел на коня и, радостный, продолжил свой путь.

Томас принял постриг и, возможно, прожил остаток своих дней при госпитале, играя роль местной знаменитости, пусть и не очень значительной. То, что эти события, включая поединок и последующее увечье, действительно имели место, доказывается документами, хранящимися в королевском судебном архиве. Два поручителя, которые гарантировали явку участников поединка, упоминаются в другом месте в протоколах Глостерской сессии суда. Местные монастырские хроники свидетельствуют, что история была хорошо известна в округе. Она даже завладела воображением стихотворца: "*Sexu privatus fit vir;/ Videt exoculatus* (лишенный пола стал мужем; / лишенный глаз прозревает)".

Хотя место и время указанного события описаны весьма правдоподобно, мы должны предположить возможность благочестивого обмана. Упоминание в начале повествования о сходном исцелении преступника, некоего Эйлварда из Уэстона, что в Бедфордшире, свершенного между 1170 и 1174 гг. Фомой Бекетом, умершим незадолго до этого мученической смертью, заставляет нас обратиться к житиям Бекета, написанным Уильямом Кентерберийским и Бенедиктом из Питерборо, у одного из которых наш автор явно кое-что позаимствовал. Оба повествования содержат поразительно параллели. Вустерский монах нашел в образце для подражания убедительные подробности и привнес их в свой рассказ, рассудив, какие из характерных черт ему более всего подходят. Например, о новых глазах как Эйлварда, так и Томаса сказано, что они были меньше и иного цвета, чем прежние. В его случае, описанном в житии Бекета, истина также подтверждается тем, что обращенный епископ становится полным энтузиазма свидетелем. Монах,

по-видимому, неверно понял ту часть жития Бекета, которая касается временного промежутка между казнью и исцелением (для Эйлварда девять дней молитв оканчиваются ночным видением святого и обещанием исцеления утром десятого дня, для Томаса на день меньше), Впрочем, возможно, тут монах следовал фактам истории Томаса. Наконец хотя оба обвинителя повинны в том, что их жалобы отягчены добавлением ложных и голословных утверждений, ни один из авторов не считает, что Бог склонен сочувствовать жертвам более всего потому, что с ними несправедливо обошлись.

Этих параллелей достаточно, чтобы усомниться в достоверности повествования в целом. Если монах придумал вышеописанное чудо, все остальные детали тоже должны вызвать сомнения. Агиографы рассматривают фактическую сторону повествования о чудесах, сотворенных святым, как нечто второстепенное. Они часто описывают события так, как они должны были случиться, в ущерб истине, и это вполне могло иметь место и в нашем случае. Однако сходные ситуации предполагают и сходное описание. Или, возможно, образец сам по себе способствовал организации материала.

Скептическое отношение к его повествованию не было бы неожиданным для нашего автора. Современные представления о XIII столетии как эпохе веры — полуправда. Вольнодумцы были не так уж редки. Кроме того, в делах, связанных со святыми мощами, всегда ощущалась необходимость доказать факты деяний местного чудотворца в ущерб соперничающим святым. Даже в то время кое-кто отвергал чудо, происшедшее с Томасом, утверждая, что это псевдоисцеление человека, который никогда в действительности и не был изувечен. Монах признается, что у него и самого были сомнения, пока надежные очевидцы не поклялись ему и не успокоили его на сей счет. Его постоянные заявления, что он ничего не добавил и ничего не изменил, свидетельствуют о скептицизме его современников.

Таковы обычные доводы агиографов. Они оставляют без ответа главный вопрос: что же все-таки случилось на самом деле? Прежде всего весьма соблазнительно предположить: монах рассказывал историю исцеления, но ошибочно расценил как чудесное происшествие то, что на самом деле имеет вполне естественное объяснение. Мог ли человек исцелиться от столь жестокого увечья описанным способом, путем исцеления верой, например? Если ответить коротко, то нет.

Еще раз оставим в стороне кастрацию. Способы проверки возобновления мужских способностей были весьма ненадежными. Не вызывает удивления и то, что никто никогда не говорил, что у Томаса были дети. Вопрос о восстановлении зрения значительно яснее. Медики-специалисты категоричны в том, что поврежденный глазной нерв не восстанавливается. Даже самые незначительные повреждения, в особенности от соприкосновения с медью, могут привести к необратимому процессу ослабления зрения (подчеркнем: с начала нового времени существовали орудия для ослепления с медными наконечниками). Извлечение глаза без повреждения глазного нерва крайне маловероят-

но, а случаи восстановления зрения после подобных операций фактически неизвестны.

Возможные два более или менее разумных объяснения сводятся к тому, что позади глазного яблока располагается тканевый слой, внешне напоминающий куриный жир и выполняющий роль амортизатора при травмах. Эта состоящая из мелких пузырьков — везикул — ткань может вырабатываться и после травмы роговицы и даже распространяться сверх обычного объема, пока не заполнит почти всю глазную впадину. Не очень внимательные наблюдатели на расстоянии могут ошибочно принять эту желтовато-белую массу за белок глаза, хотя она не выполняет абсолютно никаких зрительных функций. Это может объяснить, почему люди воспринимали новые глаза Томаса (и Эйлварда) как странным образом отличающиеся от нормальных. Однако процесс роста везикул продолжается значительно более десяти дней.

Второе объяснение еще менее вероятно. В любые времена существует незначительное число людей, способных "видеть" без помощи глаз. Такие люди обладают ограниченной способностью воспринимать скрытые от глаз предметы и резкие цветовые контрасты. Когда они ощупывают предмет пальцами или держат текст близко к лицу, то это, по видимому, повышает их способность распознавать объекты; эксперты не могут объяснить, как это происходит, но большинство из них считает, что это явление все же так или иначе имеет место. Следует считать с возможностью (пусть и весьма слабой) того, что Томас, а 50 годами ранее Эйлвард были из числа тех немногих избранных, которые обладали этими весьма необычными способностями. И если они были наделены таким даром, то мы вправе предположить, что их благочестивые устремления могли содействовать (если вообще что-либо в мире может содействовать этому) развитию их весьма специфических способностей.

Можно затем представить себе, что Томас сочетал способность к такому ограниченному восприятию с внешностью зрячего. Такое сочетание должно было оказаться достаточным, чтобы заставить замолчать скептиков того времени. Но даже и в этом случае описанный процесс вряд ли мог уложиться в указанные повествователем временные рамки. Здесь, наверное, автор, писавший по крайней мере 10 лет спустя, позволил себе некоторую литературную вольность, вводя более подходящую для его целей хронологию событий. С момента указанного происшествия прошло слишком мало времени, чтобы измыслить все полностью, но все же достаточно, чтобы можно было расставить факты соответствующим образом. Это в свою очередь, позволяет предположить еще одну возможность. Может быть, Томас, выставаемый на показ перед ракой Вульфстана, был не тем действительно изувеченным Томасом, а подменным. Монахи могли поначалу прославлять как чудо частичное и временное восстановление способности к восприятию. Но если Томас вскоре умер или полностью лишился указанных способностей, то у монахов могло возникнуть сильное искушение выставить подложного свидетеля того, что казалось им истинным чудом и зна-

мением, подтверждающим доброе имя их общины. Второй Томас был бы в таком случае, как говорят ученые, "подложной грамотой", подделкой, но подделкой, основанной на действительном материале.

- The Vita Wulfstani of William of Malmesbury / Ed. by R. R. Darlington. L., 1928.
 Pleas of the Crown for the Country of Gloucester... 1221 / Ed. by F. W. Maitland. Gloucester, 1884. N 87.
 Materials for the History of Thomas Becket / Ed. by J. C. Robertson. L., 1875—1876. Vol. 1—2.
 Pollock F., Maitland F. W. History of English Law to the Accession of Edward I. 2 ed. L., 1898.
 Harding A. Social History of English Law L., 1969.
 Hollidister C. W. Royal Acts of Mutilation: The Case Against Henry I // Albion. 1978. Vol. 10. P. 330—340.

Перевод с англ. Д. Э. Харитоновича

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Нет сомнения в том, что статья Пола Хайзмса будет прочитана с интересом, хотя бы ввиду экзотичности материала. Но и не только поэтому. Возможности всякого текста практически безграничны для исследователя. Ознакомившись с повествованием о несчастном Томасе из Эддерсфилда, историк любой специализации найдет что-то для себя. Историк права обнаружит сведения о деятельности выездных сессий судов, о системе санкций за нарушение законов, о праве на поединок. Историк социальных отношений увидит, что в Англии XIII в. социальные перегородки между благородными и рядовыми свободными были не столь уж велики, если они могли сойтись в законном единоростве. Немало любопытного почерпнет историк демографического поведения, семейных отношений, нравов и т. д. и т. п.

Но особо широкое поле деятельности здесь для историка ментальности. Сведения, важные и ценные для историков права, социальных отношений, семьи, могут и должны интерпретироваться и в плане истории ментальности. Так, сочетание принципа компенсации за ущерб и принципа мести в обычном праве свидетельствует о весьма существенных особенностях средневекового правосознания, равно как и, говоря современным языком, "обвинительный уклон", преимущество истца перед ответчиком. Столкновение Томаса и Джорджа не только на лугу Кингсמיד, но и в пивной свидетельствует о том, что между крупным землевладельцем и фригольдером не было пропасти не только в праве, но и в жизни. О том же говорят нам и стремление хозяйки Портуэя выйти замуж за подвластного ей человека, стремление, осуждаемое ввиду их адюльтера, но никак не из-за принадлежности к разным сословиям.

Но все же главное, на чем мы должны сосредоточить здесь свое внимание, то, что особо важно для историка ментальности — чудо, происшедшее с Томасом из Эддерсфилда. П. Хайзмс фиксирует в первую очередь свой взгляд именно на чуде, и главный вопрос для него: а могло ли нечто подобное иметь место в реальности? Предлагаются возможные ответы: 1) нет, это сознательный обман, подмена; 2) нет, это благочестивый литературный вымысел, тем более что подобная же история была описана за полвека до страшного случая, происшедшего с нашим героем; 3) да, что-то все-таки было, глазные впадины Томаса, скорее всего, заполнились желто-белой массой — так можно интерпретировать

показания свидетелей, — а сам он, видимо, обладал кожным зрением, т.е. был — если читатель помнит эту фамилию — Розой Кулеповой XIII в.

Мне представляется, что именно историк ментальности может ответить на поставленный вопрос. Для этого необходимо для начала дать ответы на иные предварительные вопросы. Первый: каков жанр (в широком смысле) исследуемого П. Хайэмсом текста? Ответ: повествование о чуде. Не будем здесь касаться теологических проблем понятия чуда, взглядов на него как на Божье знамение, знак его могущества. В массовом сознании чудо есть некое нарушение правильности течения жизни, совершенное Богом непосредственно или через святого или самим святым (в народной ментальности вряд ли присутствовали представления о том, что чудо творимо лишь Богом, что святой только посредник, и тот или иной святой выступал как вполне самостоятельный чудотворец) в целях воздействия на жизнь людей: награждения праведников, наказания виноватых, помощи несчастным. Томас пострадал безвинно — эту несправедливость следовало устранить. Подобные повествования о чудесах были более чем распространены. Только один пример. Автор написанной как раз в XIII в. "Книги о чудесах" Цезарий Гейстербахский повествует: еретики вырезали католическому священнику язык, а Богородица дала ему новый¹. Чудесами могли считаться и события просто необычные: редкая память, позволявшая помнить всю церковную службу наизусть, умение читать про себя, не шевеля губами, и многое иное. Важно, что речь идет не о чудесах Нового Завета или первых времен христианства, но о событиях вчерашнего и сегодняшнего дня.

И вот здесь встает второй из предварительных вопросов: как доказывалась истинность чудес? Истинность не в смысле богословской проверки, но простое доказательство того, что чудо имело место, доказательство для тех, кто слушал рассказ о чуде. Цезарий Гейстербахский подтверждает истинность сведений о восстановлении языка: он услышал это от человека, который видел новый язык собственными глазами. Подобных аргументов вполне достаточно. Дело в том, что перед нами система сознания, близкая к мифомагической. От мифомагической же картины мира не требуется проверки каждого из ее элементов на соответствие действительности, ей нужна лишь связность и внутренняя целостность. Она не нуждается (как нуждается научная картина мира) в подтверждении каждого явления. Если доказано одно — истинна вся система, включающая явления данного ряда². Так что, коль язык на своем месте — чудо истинно свершилось. Но раз отдельные факты должны подтверждаться, то абсолютно необходимы ссылки на свидетельства.

И еще один принцип доказательства. Как пишет А. Я. Гуревич, "когда мы говорим о действительности какого-то события, то, по-видимому, имеем в виду нечто иное, нежели реальное явление с точки зрения человека раннего средневековья. Ибо для того, чтобы дать оценку своему индивидуальному опыту, практическому или духовному, этому человеку необходимо было соотнести его с традицией, т. е. осознать и пережить собственный опыт в категориях коллективного сознания, овеянных в религиозном или социальном ритуале, в образцах поведения или литературном этикете. Подлинностью случившееся обладало постольку, поскольку могло быть подведено под соответствующую модель, идентифицировано с чем-то выходящим за рамки индивидуального, неповторимого, растворено в типическом. Познание сущности явлений в этой системе сознания, очевидно, состояло прежде всего в узнавании в них определенных архетипов"³. В "Видении Годескалька", повествовании о путешествии на тот свет некоего крестьянина из Голштинии в 1189 г., сказано: "Не нужно сомневаться в правдивости

рассказанного, ибо подобное же, как мы читали, случалось и с другими"⁴. Посему анонимный монах из Вустера никак не списывал, в нашем понимании, подробности истории Эйлварда, чтобы вставить их в историю Томаса; нет, он убежден в истинности происшедшего с Томасом, и если и дополнял одно повествование подробностями из другого — например, ввел изумительную подробность о внешнем виде новых глаз, — то делал это с целью приближения к действительности, к истине.

Наш монах искренне верит в случившееся. А если и не вполне верит? Тоже не беда, ибо рассказ о чуде, по словам английского проповедника XIV в. Джона Бромьярда, "надобен не сам по себе, а ради его значения"⁵, ради наставительного, поучительного смысла. Хотя, скорее всего, наш монах верил, ибо, как ему сказали, сам епископ удостоверялся в чуде — имеется ссылка на авторитет.

После ответов на предварительные вопросы, ответим и на основной, поставленный П. Хайзмсом, вопрос о подлинности исцеления Томаса из Элдерсфилда. Представляется, что нет необходимости прибегать к объяснению случившегося с помощью "феномена Розы Кулешовой". Перед нами обыкновенное чудо XIII столетия.

¹ Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum / Textus recognovit J. Strange. Colonia; Bonnae; Bruxellis, 1851. Vol. 1—2. VI, 22.

² Левин-Стросс К. Колдун и его магия // Природа. 1974. № 7, 8.

³ Туревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 207.

⁴ Godeschalcus, 25, 10 // Godeschalcus und Visio Godeschalci: Mit deutscher Übersetzung / Hrsg. von E. Assman. Neumünster, 1970.

⁵ Цит. по: Owst G. R. Literature and Pulpit in Medieval England: A Neglected Chapter in the History of English Letter and of the English People. 2 ed. N. Y., 1961. P. 155.

Д. Э. Харитонович

П. Ю. Уваров

ПАРИЖ XV ВЕКА: СОБЫТИЯ, ОЦЕНКИ, МНЕНИЯ... ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ?

Общественное мнение — одно из проявлений массового сознания, выражающее отношение людей и различных социальных групп... к общественно значимым событиям и явлениям.

Словарь по этике

/ Под ред. А. А. Гусейнова, И. С. Кона. М., 1989. С. 226.

1

...Далеко не самое первое, но, бесспорно, самое яркое событие, после которого история во Франции ускорила свой бег, произошло в 10 часов вечера 23 ноября 1407 г. на улице Барбет в Париже. Людовик Орлеанский, регент при душевнобольном брате, Карле VI, был убит неизвестными в масках.

На следующий день состоялись похороны. Парижане не любили герцога; как свидетельствует хронист Жан де Монстреле, они «хотя и надели траур, но про себя говорили: "Да будет благословен тот, кто это совершил!"»¹ Секретарь Парижского парламента Николя де Бэ бесстрастно и кратко сообщает в своем "Дневнике" о случившемся, фило-софски добавляя: "Как странно, что тот, кто еще вчера был наделен столь большой властью и почестями, сегодня нашел столь неожиданный и бесславный конец"².

Похоже, что при всей значительности это событие не вызвало бурной реакции в городе. Поговаривали, будто герцог пал жертвой своих любовных похождений. Но парижский прево, энергично взявшийся за расследование, решил проверить версию политического убийства. 25 ноября, после доклада Королевскому совету о ходе расследования, он обратился к принцам с просьбой разрешить допрос их слуг. Герцоги Беррийский и Бурбон сразу же дали согласие, Иоанн Бесстрашный (герцог Бургундский) не ожидал такого поворота дел. В сильном волнении он встал и сказал, что это он, видимо по наущению дьявола, приказал своим людям убить герцога. Все были настолько поражены, что совет сразу же разошелся, но в тот же вечер был собран вновь во дворце герцога Беррийского, куда Иоанна Бесстрашного уже не пустили. Тогда тот спешно покинул Париж в сопровождении лишь шести спутников. Единственно, на что решился совет, это организовать погоню, которая явно не спешила догнать беглеца, и объявить о случившемся по городу ("на папертях церквей и под барабанный бой на перекрестках"). Позже герцог Бургундский будет исключен из Королевского совета.

Достигнув границ своих владений, Иоанн Бесстрашный успокоился. Увидев, что жители городов Пикардии и Фландрии встречают его как героя, он после консультации со своими советниками отклонил предложенную ему версию убийства с целью самообороны и объявил себя спасителем королевства от тирана. Это и было изложено в письмах, разосланных из Гента по городам Фландрии, Бургундии и Франции. При этом герцог через своих людей постоянно осведомлялся о состоянии умов в Париже. Теперь он мог убедиться, что многолетняя политика Бургундского дома принесла свои плоды.

В борьбе за власть и влияние Филипп Смелый, а затем и Иоанн Бесстрашный старались заручиться поддержкой парижан. Они взяли на себя роль поборников реформ, используя постоянное недовольство горожан королевской администрацией, их уверенность в ее продажности и неэффективности³. Большое впечатление произвели отказ Филиппа Смелого от доли, причитавшейся ему от сбора талли, и призыв "не обременять бедный народ поборами". В анонимном "Дневнике парижского буржуа" отмечается, что во время военных столкновений в 1405 г. разъезжающие вокруг Парижа вооруженные бургундцы "ничего не брали, не заплатив". Бургундские герцоги имели влиятельные группы приверженцев в Парламенте, в муниципалитете, в университете, среди галликанистски настроенного духовенства. Однако при жизни Филиппа Смелого парижане предпочитали не вмешиваться в распри герцогов. Иоанн Бесстрашный усилил нажим — в университете все громче зазвучали голоса "молодых докторов" — Жана Пти, Пьера Кошона, Пьера-о-Бефа, получавших жалованье из бургундской казны; чтобы привлечь к себе знатных буржуа, купцов привилегированных корпораций, герцог стал заигрывать с мясниками парижских боен — богатой и влиятельной корпорацией, обделенной, однако, престижем и властью, — им посылались бочки с бургундским вином, такие же знаки внимания оказывались университету и муниципалитету. Париж все определеннее склонялся на сторону герцога. Конечно же, причина успеха крылась не только в ловкости Иоанна Бесстрашного: под властью бургундских герцогов оказались все важнейшие для парижской торговли земли — верховья рек Парижского бассейна, Фландрия, города на Сомме.

На переговорах между Иоанном Бесстрашным и герцогом Беррийским в январе 1408 г. в Амьене герцог Бургундский добился разрешения прибыть в Париж, чтобы оправдаться перед королем. Перед началом переговоров герцог продемонстрировал и свою военную силу, и поддержку горожан — его приветствовали толпы амьенцев. Тогда же к нему прибыла группа университетских магистров, среди которых был нормандский теолог Жан Пти. В Амьене, видимо, и был составлен текст "Оправдания герцога Бургундского" в первой редакции.

28 февраля герцог прибыл в Париж с большой свитой. Ему, мятежнику, осужденному Королевским советом, радостные парижане устроили торжественную встречу (*L'Entrée solennelle*), приветствуя его криками "Нозлы!". Иоанн Бесстрашный стал хозяином положения в сто-

лице. Он тщательно готовится к процедуре оправдания, выбирает место. Он отказывается от Лувра — давно покинутой королевской крепости, от зала Дворца правосудия; герцог не собирается выступать в суде как обвиняемый. Он выбирает новый дворец Сен-Поль, освященный присутствием короля (который, правда, не сможет присутствовать на процедуре по болезни). Кстати, именно здесь в 1405 г. канцлер университета Жан Жерсон произнес свою знаменитую речь "Vivat rex!", где содержался призыв к реформам.

Герцог оставляет в зале открытой лишь одну дверь, куда пускают по приглашениям. Помимо аристократов, высшего духовенства, депутатов от города и университета, многие парижане сумели проникнуть во дворец без приглашения, утверждая, что они — свита герцога или члены депутатий. Сам Иоанн Бесстрашный вошел последним. Все заметили, что под роскошной верхней одеждой у него надеты были латы — он выступал перед Королевским советом не безоружным, следовательно, это не суд. Герцог передал слово Жану Пти, который произнес свою знаменитую пятчасовую речь. Он обосновывал законность убийства тирана, опираясь на примеры из Библии, на авторитет Аристотеля, Августина, Иоанна Солсберийского, Фомы Аквинского. Затем перечислялись злодеяния герцога Орлеанского — от разврата, казнокрадства и провалов внешней политики до стремления извести короля при помощи черной магии, из чего следовало, что убитый — тиран. Из двух посылок делался вывод, что убийство герцога Орлеанского было полностью законно. Новизна речи заключалась не в теории — идеи тираниборства носились в воздухе, тот же Жан Жерсон утверждал нечто подобное, призывая к сопротивлению тирании папы; не новы были и обвинения в адрес убитого — Жан Пти специально подчеркивал, что все его злодеяния широко известны. Новым оказалось столь прямолинейное использование силлогизма в политической борьбе.

Жан Пти уступал в интеллекте, красноречии, авторитете своим старшим коллегам, но он был более предан герцогу, и, что самое главное, он, получив известность своими страстными нападками на авиньонского папу Бенедикта XIII, завоевал в университете большую популярность, стал олицетворением корпорации с ее схоластикой, непримиримостью, самонимием. Для оправдания герцог выбрал воинствующую посредственность и не ошибся в выборе.

Как пишет Монстреле, "в Париже было много разговоров как среди принцев, баронов и дворян, так и среди духовенства и простолюдинов... Были разные мнения, так как те, кто держал сторону герцога Орлеанского, говорили, что все обвинения ложные и клеветнические, а те, кто был за бургундцев, утверждали обратное. Но не нашлось никого столь смелого, чтобы возразить что-нибудь, так как сказанное было приятно всему простому люду королевства" ("tout le commun du royaume").

Текст "Оправдания" был размножен. Несколько копий были отправлены герцогом в Бургундию. В келье Жана Пти собралась целая команда студентов, переписавших для себя авторский текст. О популяр-

ности "Оправдания" свидетельствует обилие дошедших до нас рукописей. Позже декан факультета теологии покажет на следствии, что к нему эту рукопись принесли для прочтения только на одну ночь.

Герцог добился от Королевского совета благоприятного решения и вскоре вынужден был уехать из Парижа для подавления мятежа в Льеже. В конце августа в Париж вернулась королева, затем — Карл, сын герцога Орлеанского, и его вдова. 11 сентября 1408 г. в том же дворце Сен-Поль аббат де Серизи произнес торжественную речь, где по всем пунктам опроверг Жана Пти. Аббат не был чужд гуманистическим веяниям, обладал изящным стилем и умел толковать тексты источников. Но отметим, что сохранились лишь два списка этой речи — успех аббата был несравним с популярностью речи его противника.

Герцог Бургундский вызвал Жана Пти, чтобы тот составил опровержение. Впрочем, герцогу оно не понадобилось — в ноябре он вновь вступил в Париж и надолго стал там хозяином положения, готовясь к войне с орлеанистами (теперь их стали называть арманьяками — по имени графа Бертрана Арманьяка, лидера этой группировки).

Сохранившийся текст "Опровержения" производит тяжелое впечатление. Жан Пти повторял какие-то сплетни, обвинял своего оппонента во всех смертных грехах. Труд, написанный по-французски и, следовательно, рассчитанный на широкую публику, был неудобочитаем и перегружен схоластической лексикой. Для нас, впрочем, интересен тот пассаж, где Жан Пти объясняет, почему герцог Бургундский действовал сам, не обращаясь в королевский суд. Помимо прочего указывается на "общее мнение" и "общий глас" (*commun voix et renommée*) о том, что герцог Орлеанский — тиран и достоин смерти. В особенности отмечается мнение университета, народа Парижа и всего королевства (*peuple de Paris et royaume*).

Это было последнее сочинение Жана Пти — вскоре он умер. Но его "Оправдание" еще долго фигурировало в бурных событиях того времени. Остановимся на них вкратце.

Герцог Бургундский укрепил свои позиции в Париже и в королевской администрации. Новый муниципалитет⁴ состоял теперь из сторонников герцога, все больший вес в городе приобретали отряды мясников, их называли в Париже кабошьенами по имени одного из их руководителей — живодера Симона Кабоша. Эти отряды вели бои с арманьяками, опустошавшими окрестности города. На арманьяков и их "пособников" распространяли действие старой буллы Урбана V, отлучившей от церкви разбойничьи отряды.

На Штатах, собранных в феврале 1413 г., королю была подана "Ремонстрация университета и города", где содержался план преобразований королевского управления, развитый позже в знаменитом "кабошьенском ордонансе" 30 мая 1413 г. Тем временем в Париже все большее число чиновников, а позже — богатых горожан, придворных, духовенства объявлялось пособниками арманьяков и облагалось чрезвычайными налогами (в их число попал и Жан Жерсон). Несколько раз толпы вооруженных парижан арестовывали чиновников и придвор-

ных. Восстание явно выходило из-под контроля герцога Бургундского — это стало ясно после осады Бастилии толпой парижан, захвата королевского дворца, арестов людей, которым герцог обещал безопасность. Был казнен парижский прево Пьер Дезэссар, сдавшийся под честное слово Иоанна Бесстрашного. Угроза казней нависла над придворными.

Но 3—4 мая в Париже побеждает умеренное течение, сторонники примирения с арманьяками. Кабошьяны бежали из города, герцог Бургундский вскоре уехал в свои владения, а в Париж вернулись вожди арманьяков. Уже в сентябре был отменен "кабошьянский ордонанс". Тогда же церковь откликнулась, наконец, на просьбы Карла Орлеанского, сына убитого герцога, и начала расследование по поводу сочинения Жана Пти. Инициатива исходила от епископа Парижского и от канцлера Жана Жерсона. Разбирательство шло медленно: многие в университете симпатизировали Иоанну Бесстрашному или боялись его гнева, многие разделяли положение Жана Пти, ведь и сам Жерсон ранее высказывал тираноборческие идеи.

Несколько раз запрашивались мнения отдельных факультетов и "наций" университета, свои позиции неоднократно письменно излагали доктора теологии и канонического права, комиссия тщательно выявляла возможные разночтения между копиями "Оправдания". Лишь 25 февраля 1414 г. на паперти собора Нотр-Дам были сожжены тексты Жана Пти. Однако это осуждение носило локальный характер и относилось лишь к территории парижского диоцеза — на Констанцском соборе Жерсону не удалось добиться полного осуждения доктрины Жана Пти вместе с учением Виклефа и Яна Гуса; слишком сильно было сопротивление сторонников герцога Бургундского⁵.

Позиции французской делегации на Констанцском соборе были подкреплены новыми акциями в Париже: после ареста и высылки 40 университетских докторов, связанных с Иоанном Бесстрашным, в ноябре 1416 г. состоялось новое осуждение учения Жана Пти, подтвержденное более представительной университетской комиссией. Все происходило на фоне того, что историки называют "арманьякским террором". В Париже постоянно раскрывались заговоры; над жизнью горожан была установлена мелочная полицейская опека, нарушались права муниципалитета и привилегии города.

В мае 1418 г. очередной заговор удался — Париж открыл ворота отряду бургундцев. Был убит граф Арманьяк, коннетабль Франции, начались избиения и аресты его сторонников. Летом 1418 г. Париж был свидетелем нескольких страшных бунтов, перед которыми бледнеют зверства Варфоломеевской ночи.

В августе 1418 г. университет отменил все постановления, принятые за пять последних лет и направленные против герцога Бургундского. Вскоре специальным решением было аннулировано осуждение труда Жана Пти...

2

Сейчас все чаще звучат голоса исследователей, склонных разрушать великую стену гуманитарного знания, делящую мир на объективное и субъективное. Похоже, что исполненный драматизма эпизод Столетней войны подкрепляет их позиции. В клубке событий, каждое из которых могло роковым образом изменить вектор французской истории, сплелись личные амбиции, политические теории и интересы людей, коллективные страхи и убеждения, символы и ритуалы. Но в данном случае нас интересует феномен постоянной общественной оценки событий, ее способности корректировать поведение человека, стратегию и тактику политической борьбы, учет людьми этого явления и попытки оказать на него воздействие. Если подыскать имя этому феномену, то, конечно же, первое, что вспомнится, будет словосочетание "общественное мнение".

Медиевисту, как и любому историку, трудно обойтись без этого понятия, если он, например, рассматривает функции сословного представительства, пытается объяснить роль политического лидера, реконструировать семантику церемонии или задумывается над святой святых политической антропологии — над проблемой легитимности и легитимизации власти. И многие вполне уважаемые медиевисты этот термин используют⁶. Как убеждает опыт, высказанные сомнения вызывают недоумение: "Раз есть общество, значит, должно быть и общественное мнение. В чем проблема?"

Но все тот же опыт подсказывает, что неизбежно появляется оппонент, склонный к терминологической аккуратности, предъявляющий обвинения в анахронизме, поскольку общественное мнение, как всем известно, появляется не ранее XVIII столетия. Действительно, только тогда возникает такой привычный набор атрибутов гражданского общества, как кафе, салоны, газеты, индивидуализм и, главное, — публика⁷.

В позднем происхождении общественного мнения был убежден и первый серьезный исследователь этого феномена — Габриэль Тард, противопоставивший мнение самостоятельных рационально мыслящих личностей мнению толпы⁸. Его современник Фердинанд Теннис опубликовал в 1887 г. книгу "Gemeinschaft und Gesellschaft", заглавие которой обычно переводят как "Община и общество" или "Общность и общество". Предложенная им дихотомия вошла в плоть и кровь современной социологии. Для нас важно, что "общность — община" характеризуется инстинктивной или естественной волей, руководящей действиями людей, чье поведение жестко регулируется традицией. В "обществе" же действия произвольны, основаны на продуманном свободном выборе, на "рациональной воле", а место традиции заступает закон и общественное мнение. Система Тенниса могла корректироваться, но убежденность в том, что мир эволюционирует от "общины" к "обществу" в сторону большей рационализации, большей свободы

индивидуума, была присуща отцам-основателям современной социологии (Дюркгейму, Веберу, Зиммелю), что еще более укрепляет авторитет дихотомии Тенниса в современных гуманитарных науках. Но...

"Мы, в сущности, не могли предугадать, что великие современные общества (впрочем, все так или иначе вышедшие из средневековья) могут поддаваться внушению совсем так же, как и австралийцы с их плясками и хороводами. Этот возврат к примитиву не был объектом наших раздумий", — писал в 1936 г. Марсель Мосс, знаменитый антрополог и социолог, ученик Эмиля Дюркгейма, наблюдая фашистские шествия и еще не зная, что его поджидает желтая звезда⁹.

Итоги XX столетия показывают, что строить эволюционные ряды — дело весьма опасное. Стало ясным, что представления о свободе воли современного человека столь же преувеличены, сколь и рассуждения о ментальном холизме средневековья¹⁰. Это не означает, что дихотомия Тенниса должна быть отброшена, однако очевидно, что она нуждается в корректировке.

Выбирая подходы к изучению феномена общественного мнения, придется отказаться от самых крайних и самых удобных утверждений: после Тенниса уже нельзя закрыть глаза на известную проблематичность термина "общественное мнение" в средневековом контексте, но нет и достаточных оснований, чтобы отметить априорно возможность его использования. Основные логические модели, определяющие направление поисков решения данной проблемы, могут быть следующими.

1) общественное мнение — онтологическая реальность всех типов общества, коль скоро везде как-то регулировались отношения по линиям "власть — общество" и "индивид — группа — общество";

2) общественное мнение отражает специфические черты общества того или иного типа. В зависимости от способа актуализации мы можем говорить о типе общественного мнения. В данном случае, например, об особом, "средневековом общественном мнении"¹¹;

3) общественное мнение — порождение исключительно нового времени. А тот феномен, с которым мы столкнулись в Париже XV в., нуждается в ином наименовании, например "общинное мнение";

4) общественное мнение как постоянный институт появляется лишь в новое время. Но мы вправе искать его истоки в некоторых еще средневековых ситуациях. Например, в условиях политической борьбы партий в городах (гвельфы и гибеллины, хуксы и кабеляусы, бургиньоны и арманьяки)...

Здесь стоит остановить бесконечный перечень возможных гипотез ввиду их очевидной амбивалентности. Даже нашего скромного парижского материала достаточно, чтобы подкрепить любую из них, убедится в их равной справедливости, а следовательно, и в недостаточности. Не поможет здесь и бритва Оккама — мы в любом случае умножаем новые сущности или изобретая новый термин для того, что мы все равно для себя называем "общественным мнением", или вводя наше понятие в мир, не знакомый с ним.

Впрочем, было ли оно полностью чуждо средневековью? Слова "opinio" и даже "commune opinio" встречались с XII — XIII вв. Было имплицитное понимание важности общественного мнения (здесь и далее позволю себе обходиться без кавычек). В частности, очевидно, что в начале XV в. парижане и их лидеры постоянно корректировали свое поведение с учетом общественной оценки. Видимо, решение проблемы следует искать, внимательно вчитываясь в язык политической культуры эпохи.

Замечу только, что отсутствие четкой общепринятой формулировки понятия еще не означает ни отсутствия явления, ни отсутствия его осмысления культурой. Ведь ничего похожего на термин или даже на понятие "opinion publique" нет в самой "Энциклопедии"¹² в период триумфа "публики", когда над проблемами общественного мнения задумывалось большинство энциклопедистов¹³.

Но развернутой, общепринятой теории общественного мнения в сущности нет и у нас. Это, наверное, к лучшему. Хуже, что мы не работали терминов, которые обозначали бы структуру общественного мнения, его виды. Как назвать виды мнения, не соответствующие современной трактовке термина "общественное мнение"? Как отличить мнение всего общества от мнения его сегментов? Говорят же социологи об общественном мнении жителей поселка, работников предприятия. Большинство споров происходит именно из-за дефицита терминов.

Общественное мнение, о котором говорят сейчас буквально все, остается загадкой. И это не мешает различным почтенным и не очень почтенным организациям заниматься анализом общественного мнения, разрабатывать методики. Это происходит оттого, что общественное мнение — явление всегда сугубо конкретное, настолько эмпирическое, что его можно изучать и без специальной теории, но обязательно в конкретных проявлениях, будь то общество XX в. или XV в.

Сейчас мне бы хотелось ограничиться задачами лишь таксономического характера — обозначить основные компоненты феномена, условно названного нами общественным мнением.

3

Общественное мнение следует отделить от иных проявлений или состояний общественного сознания. Для этого вспомним слова из эпиграфа-определения об "отношении к событиям и явлениям". Представления о рыцарстве, бытующие в обществе, сами по себе еще не есть общественное мнение. Но сквозь эти представления оценивалось поведение рыцарей в битве при Пуатье. Вот оценка и была, собственно говоря, общественным мнением, которое в свою очередь привело к некоторым изменениям в коллективных представлениях о рыцарстве. Для функционирования общественного мнения необходима шкала стереотипов, коллективных установок. Сюда входят и элементы идеологии, и то, что сейчас называют менталитетом, и ценностные ориентации,

сознательные модели действительности и бессознательные комплексы, обладающие разной степенью устойчивости и распространенности в обществе. Для нас важно лишь то, что стереотипы существуют еще до произошедшего события.

Клишированным было убеждение в том, что чиновники воруют, а государственное управление неэффективно. С этих позиций и оценивалось поведение чиновников, а поэтому требования реформ, поддержанные бургундскими герцогами, новые обвинения в казнокрадстве падали на благодатную почву. Столь же подготовленным было и обвинение герцога Орлеанского в черной магии: общество ждало разоблачения колдунов¹⁴. Да и как же иначе можно было трактовать эксцентричное поведение непопулярного герцога и таинственную, а потому зловеющую фигуру близкого к нему рыцаря-чернокнижника Филиппа де Мезьера, особенно если короля в расцвете сил постигает необъяснимая болезнь?

Роль стереотипов достаточно активна: они часто определяют оценку события¹⁵, но при этом и сами проявляют пластичность, могут неожиданно и радикально измениться после "обработки" события общественным мнением.

Объектом общественного мнения, его предметом может стать любое событие в самом широком смысле этого слова¹⁶ — человек, его поведение или высказанная идея, политическая акция — все, что подкрепляет или опровергает его имидж.

Специфическим "объектом" был "лидер общественного мнения" — человек, чьи действия постоянно находились в фокусе оценок. Прежде всего — сам король. Так, например, все источники отмечают, что король надел белый колпак (символ бургиньонов) во время торжественной мессы в мае 1413 г., отмечаются отдельные фразы короля, его жесты. Лидером общественного мнения, безусловно, был и Иоанн Бесстрашный. "Парижский буржуа", судя по его дневнику, испытывает явный душевный дискомфорт, если о герцоге нет известий более двух недель.

Видимо, структурно был необходим и "антигерой" общественного мнения. Таким был герцог Орлеанский, а после его смерти — коннетабль Франции, герцог Беррийский, и другие вожди арманьяков. "Парижский буржуа" не упустит случая отметить такую мелочь, как несправедливое суждение герцога Беррийского на рыцарском турнире 1414 г.; в "Дневнике парижского буржуа", как и в нападках на Людовика Орлеанского, ощущается напряженное внимание ко всем поступкам "антигероя". Принцип оценки "антигероя" был прост: "Каждое лыко в строку", но грань между героем и антигероем была очень зыбкой. Для современной ситуации Жан Пажес предлагает иной термин — "актеры".

В перечисленных примерах роль лидера была predetermined, коль скоро речь шла о сакральных фигурах короля и принцев крови. От успехов или прочетов лидера зависел лишь знак, с которым он оценивался общественным мнением, выступая то в роли дурного советника

короля, то в роли принца-заступника: веком раньше на это харизматическое место претендовал Карл Наваррский, а во времена религиозных войн — герцоги Гизы.

Но, кроме них, на гребне политических событий появлялись и временные лидеры — живодер Симон Кабош, проповедник Эсташ Павильи, прево Пьер Дезэссар, палач Капелюш. Их положение было менее стабильным, они легче меняли свой знак. В период пика популярности все их действия подвергались столь же постоянной оценке, что и поведение принцев. Чего стоит один лишь жест зачинщика погромов 1418 г. палача Капелюша, протянувшего руку, чтобы поздороваться "со своим свояком" — герцогом Бургундским. Лидером могла быть и целая корпорация, окруженная харизматическим ореолом — университет, парламент...

Объектом общественного мнения легко становилась высказанная идея, в эту категорию попадали и мистифицированные события, ложная информация, особенно если общественное мнение находилось в возбужденном состоянии. Приведу лишь один пример. В августе 1418 г. во дворце герцога Бурбона толпа обнаружила штандарт с изображением огнедышащего дракона. Это вызвало особую ярость. Видимо, парижане усмотрели геральдическое родство дракона со львом или леопардом английского герба, а вернее, с гербом принца Уэльского. "Смотрите, — кричали парижане, — это знамя английский король послал арманьякам в знак той гибели, которую они готовят нам!" "Обезумев, толпа носилась по городу, убивая всех без разбора!" — пишет "Парижский буржуа." Нам трудно определить, что может стать объектом общественного мнения и какую реакцию этот объект вызовет. Зачастую не могут этого предсказать и современные манипуляторы общественным мнением. Но в политике Иоанна Бесстрашного мы видим явное стремление подбирать объекты: в определенной последовательности парижанам подаются события, идеи, жесты — такие, например, как бочки бургундского вина, адресованные муниципалитету, докторам и кабошьенам¹⁷. Арманьяки в силу каких-то причин так и не сумели овладеть этим искусством на уровне управления городом.

Для функционирования общественному мнению необходима информация об объекте. Роль информации огромна и, конечно, не сводима лишь к механической передаче сведений, потенциал ее воздействия может превосходить кажущуюся реальную значимость объекта.

Информация может быть спонтанной — в источниках постоянно встречаются слова "bruit", "murmuration" — слухи, шущуканье, ропот. Но, конечно, мы лучше осведомлены об информации, направленной по определенным каналам. Сюда относятся различного рода тексты, письма, сообщения. В конце 1407 г. герцог Бургундский из Гента рассылает письма по городам с изложением своей версии событий; вспомним, как быстро была размножена речь Жана Пти и как широко она разошлась в списках. Важнейшим каналом направляемой информации были устные официальные сообщения — королевские распоряжения зачиты-

вались в специальных местах — на перекрестках, на рынках, "à sonne de trompe" — под барабанный бой, оглашались в церквах — с кафедр и на папертях, как и было объявлено о преступлении герцога Бургундского.

Живое слово проповедника с успехом выполняло роль средства массовой информации и, естественно, было способно быстро изменять политические настроения горожан. Жан Жерсон и Жан Пти собирают тысячные аудитории, проповеди Эсташа Павильи весной 1413 г. могут поднимать парижан на штурм Бастилии, на осаду королевского дворца, а позже, в 1429 г., брат Ришар, "парижский Савонарола", как его окрестили историки, начал неуклонно перетягивать своими проповедями на кладбище Невинноубиенных симпатии горожан на сторону Буржского короля и Орлеанской девы, что вызвало незамедлительную реакцию парижских властей. Роль этого канала информации хорошо осознается властями, пытавшимися установить контроль над проповедями.

В этом огромную роль играл университет — ведь большинство проповедников были его членами. В октябре 1411 г. правительство, приняв важное постановление против арманьяков, обращается к университету: "Вы опубликуете сие и будете торжественно произносить во время проповеди и велите делать это вашим подданным в Париже и в иных городах королевства, как вы делаете по обычаю"¹⁸. А вот другой пример: в 1408 г., еще в добургиньонский период, королевский ордонанс сетует, что "некоторые подданные дорогой дочери нашей (напомню, что "L'Université" — "Alma mater" — женского рода. — П. У.) — университета вывешивают некие писания в церквах Парижа и других городов, что будоражит народ; собирают народ и самовольно произносят опасные речи, что может привести к тяжелым последствиям для нас, нашего королевства и общего блага"¹⁹.

Информация не обязательно была текстовой — письменной или устной, провозглашенной с кафедры или нашептанной на ухо. Существовал язык символов — жестов, поступков и т. д. Достаточно вспомнить всю процедуру оправдания герцога Бургундского.

Очень важен был выбор *языка информации*. В тот период, когда культурное единство городской общины не было столь сильно нарушено, как в последующих столетиях, с языком символов, как правило²⁰, недоразумений не возникало. С текстами дело обострялось сложнее. Страстный оратор Жан Пти имеет успех в университетской аудитории, но оказывается беспомощен, адресуясь к широкой публике с ответом аббату Серизи. Своим бурным успехом его речь 8 марта 1408 г. обязана лидеру и творцу общественного мнения — Иоанну Бесстрашному.

Языковая форма могла сильно исказить содержание. Так, положения о взаимозависимости сословий и об ответственности короля перед народом, высказанные Жерсоном в проповеди "Vivat rex!", в одном из многочисленных сокращенных переложений стали удивительно похожи на тезисы Жана Пти. Университетские магистры понимали неиз-

бежность искажения информации при ее тиражировании и популяризации (ошибки переписчиков — бич догуттенберговской цивилизации). Когда Жерсон заявил о необходимости осудить 10 тезисов о тираноубийстве, ему возразили в университете, что мысли Жана Пти не могли быть столь прямолинейны, что необходим и текстологический анализ всех имеющихся копий и вариантов "Оправдания".

Ключевым в структуре общественного мнения является понятие "*субъекта общественного мнения*", иными словами — группы, производящей оценку события. Такими субъектами были вся городская община, парламент, университет, шесть привилегированных корпораций, мясники, прочие корпорации, социальные группы (знатные буржуа — "*notables bourgeois*", простонародье — "*commun*"), "партии", клиентелы, религиозные братства, приходы, кварталы и т. д.

То, что было существенным для одной группы, не обязательно имело значение для другой. Вполне понятно, что если "Парижский буржуа" подробно описывает военные стычки в окрестностях города, ущерб, нанесенный пригородным виноградникам, цены на продукты, то для Николая де Бэ важнее оказываются споры о вакантных местах в Палате расследований. Группы и общности обладали разной степенью устойчивости, были среди них и совсем эфемерные, или носящие чисто формальный характер²¹.

Переплетение корпоративных мнений можно иллюстрировать примерами все той же университетской истории. Университет легко приходил к единому мнению, когда речь шла о защите его привилегий. Но отдельными субъектами были и 7 общин университета — 4 "нации" — землячества и 3 факультета. Их мнения совпадали не часто: так, осуждение Жана Пти отказывались поддержать пикардийская и нормандская "нации", а также факультет канонического права.

Мы исходим сейчас из убеждения, что человек в тот период редко мыслил себя вне группы. Но он мог по-разному идентифицировать себя: считаться в первую очередь горожанином или бургиньоном, суконщиком или членом влиятельного рода. От ситуации зависело, какие чувства могли возобладать. При этом специфическим субъектом общественного мнения была толпа — массовая общность, в которой человек в силу ряда причин²² "забывал" о своем членстве в иных группах. Современники осознавали специфику толпы, боялись ее, отмечая ее непредсказуемость. Показательны слова "Парижского буржуа" о событиях 4 августа 1418 г. В ратуше кабошьены красноречиво доказывают, что мир, о котором шла речь, выгоден лишь арманьякам. "Но простолюдины (*peuple menu*), которые собрались со всего города и были кто как мог вооружены, не желали слушать и кричали: "Хлеба и мира!" И тогда было сказано: чтобы те, кто не хочет мира, отошли на правую сторону, а те, кто за мир — на левую. И тогда все перешли налево, ибо никто не осмеливался противостоять такой толпе (*foule*)". До этого в дневнике автор говорил обычно о "парижанах", "народе", иногда о "простом народе", здесь же впервые появляется толпа. "Кабошьены могли поднять весь город, но случайно их постиг гнев принцев и народа", — сетует

далее "Буржуа" на непостоянство вещей. И действительно, на Гревской площади собралось много сторонников бургиньонов и кабошьенов, но такова непредсказуемость толпы: люди в подобных случаях ведут себя совсем по-другому, забывая свои убеждения и интересы.

Объект и информация о нем активны по отношению к субъекту: событие может объединять людей, единых в своей реакции, определить позицию человека, его идентификацию с той или иной группой. Весть о захвате Дезэсаром Бастилии мгновенно активизирует городскую общину как субъект мнения: чувство страха объединило парижан, в спокойное время раздельных на иные группы. Понятно, что и город мог входить в более крупные общности — субъекты. После битвы при Азенкуре или осады Руана парижане осознают себя французами, но в 20—30-е годы чувство принадлежности к городской общине оказывается сильнее патриотизма в современном понимании этого слова.

Эти субъекты общественного мнения могли быстро распадаться, но могли проявлять и удивительную устойчивость. Более того, общность мнений могла приводить затем к вполне реальной консолидации. Так, Йохан Хейзинга предположил, что верность идее реформы королевства под эгидой бургиньонов, возникшей в начале XV в., привела много позже к формированию особой разноязыкой общности — "бельгийского народа", объединенного общей исторической судьбой²³. Таким образом, общественное мнение не только пассивно отражает умонастроение той или иной реально существующей группы, но и активно воздействует на социально-политическую реальность, конституирует общности. Можно было бы сказать, что мнение в известной степени творит свой субъект, если бы такая фраза не противоречила логике.

Между получением информации и выражением общественного мнения субъектом должна присутствовать стадия, на которой люди, входящие в данную общность, собственно и вырабатывают мнение. Эту стадию можно назвать "моментом обсуждения". Название, впрочем, не вполне удачное — ведь на этой стадии могли действовать механизмы как социально-психологического "заражения", так и заражения суггестивного: человек улавливал настроение окружающих или подражал лидеру. Горожанин бежал за Павильи арестовывать заговорщиков, вместе со всеми делал шаг влево на Гревской площади, хотя еще утром был примерным кабошьеном. Даже знать боялась в 1408 г. поднять голос против Жана Пти — общность умела воздействовать на личность. Механизмы этого воздействия заслуживают особого рассмотрения.

Обычно же выработке мнения предшествовало именно обсуждение. Важность этого момента осознавалась властями — отсюда постоянные запреты разных соборщ, стремление заставить докторов обсуждать лишь божественное, не касаясь в диспутах земных дел. Такие запреты были часты тогда, когда власти не опирались на поддержку общественного мнения.

Курьезным, но поэтому и характерным было решение арманьякского правительства запретить парижанам собираться на свадьбы. Если гости все же созывались, то хозяин должен был за свой счет обеспечить присутствие комиссара или сержанта, чтобы уверить власти в том, что на сборище не ведут опасных разговоров.

Чаще всего остается неизвестным, как в столь отдаленную эпоху общность вырабатывала единое мнение, лишь в университете иногда фиксировались подробности. В 1394 г., когда решался вопрос о путях выхода из схизмы, каждый из докторов изложил на бумаге свой вариант, опустил в урну, затем комиссия свела предложения в один документ. В 1413 г. комиссия Жерсона заслушивала мнения каждой из университетских общин, отдельных докторов, собирала письменные отзывы, проводила голосования. Впрочем, и здесь присутствовал некий прессинг. До 1413 г. Жерсон, по его собственному признанию, видел ошибки Жана Пти, но не выступал против них из опасения прослыть "пособником арманьяков" и попасть под действие буллы Урбана V. После этого давление со стороны арманьяков стали испытывать те, кто симпатизировал идеям тираноубийства, а в 1418 г. университетские постановления по этому поводу дезавуировались как принятые под угрозой силы.

Особым элементом структуры общественного мнения выступают формы его выражения. Если говорить об отношениях власти и общества в период стабильности, то надо помнить, что речь идет об эпохе расцвета представительства. На Генеральных штатах королю подавали ремонстрации, представительные ассамблеи выбирали руководство муниципалитета, университета, корпораций. Даже должности советников парламента были в ту пору выборными. Пышно расцвел галликанизм с его идеями выборности иерархов и представительства интересов церкви на соборах.

Формами выражения общественного мнения были крики одобрения и ропот недовольства, молчаливое осуждение и поддержка, чреватая насилием. Многие формы были ритуализированы — молебны, шествия, парады, торжественные встречи короля и принцев городом. Конечно, я далек от того, чтобы сводить эти важнейшие формы ритуализированной практики к простому выражению чьего-то мнения. Безусловно, их функции были намного сложнее, к тому же все эти формы явно обладали способностью не только отражать, но и творить социальную реальность.

Арманьяки, каждый просчет которых тщательно фиксировался "Парижским буржуа", приказали организовать иллюминацию и праздник по поводу победы над бургиньонами. Автор негодует, но пишет, что никто не мог высказать свое недовольство открыто. Нашлись-таки, пишет аноним, "женщины, которых можно считать таковыми лишь по их полу, но не по добродетелям", зажегшие праздничные огни. Город обязан был радоваться, обязан был выражать поддержку властям. Формой выражения мнения мог быть и абсентеизм — нормандская коллегия Трезорье, в которой жил сам Жан Пти, не хотела создать

впечатление, что "Оправдание" выражает мнение всех нормандцев — и магистрам, и студентам коллегии было запрещено присутствовать на речи 8 марта, как выяснилось из протоколов разбирательства 1413 г.

4

Мы убедились, что в Париже мнения (т. е. отношения к событиям, их оценки) самых различных групп, взаимопереплетаясь, образовывали некую систему, к которой приложим термин "общественное мнение". Это суждение вполне соответствовало бы не только духу, но и букве нашего эпиграфа, если бы в нем не говорилось о проявлениях массового сознания. Другое определение говорит об общественном мнении как о "состоянии массового сознания"²⁴.

Да, о массовом сознании применительно к XV в. не решусь говорить даже я — ведь массовое сознание есть сознание массовой общности: атомизированной, неопределенной, вероятностной, образованной ситуативным способом. Массовое сознание принято характеризовать такими словами, как "рыхлость", "пористость", "противоречивость", "склонность к быстрому изменению оценок"²⁵.

Итак, термин все же некорректен? Да, но общественного мнения в этом значении не было ни в XVIII, ни в XIX вв.: "opinion publique" — мнение публики, а не народа, не толпы²⁶. "Opinion populaire" — мнение народа является рыхлым, противоречивым, переменчивым, иррациональным, — утверждали мыслители XVIII в., тогда как "opinion publique" опирается на разум, стабильно в оценках и принятых решениях, это мнение свободно мыслящих людей обладает суверенитетом, является высшим арбитром в государстве и обществе²⁷. Значит, эпоха, давшая миру понятие "opinion publique" имела в виду нечто другое, чем общественное мнение в современном понимании.

А в Париже XV в. наряду с дробностью мнений различных корпораций и общин можно наблюдать также и временный распад старых, устойчивых форм группового сознания и возникновение новых, более атомизированных, аморфных, открытых. Переменчивое мнение толпы подозрительно напоминает современное поведение массового сознания. Более того, любое "общинное", групповое, корпоративное мнение почти всегда было дискретным, слагаясь из "отдельных составляющих, не совпадающих друг с другом суждений", — а именно так Б. А. Грушин пытается объяснить употребление термина "общественное мнение" применительно к различным формам современного группового сознания.

Если ограничить размышления лишь прикладыванием лекала к эмпирии ("подходит" — "не подходит"), то мы так и останемся в порочном кругу споров о терминологии. Некоторый оптимизм вселяет подход Л. М. Баткина к понятию "индивидуальность". Если в средневековой культуре нет "некоего слова о себе, которое мы могли бы перевести как индивидуальность, значит и нет того феномена, который

этим словом обозначался бы". Но поскольку мы включаем средневековые и себя в одно "большое время", рассматривая средневековых людей, "как если бы они были нашими современниками, то индивидуальность в средние века, конечно же, существовала". Важно совмещать оба плана — "это пряное ощущение анахронизма полезно, это один из способов именно приблизиться к прошлому"²³.

В нашем случае ощущение анахронизма несомненно. Но речь идет не о модернизации, а, скорее, о транскрипции. Мы не столько приписываем средневековой наши институты, сколько вольно или невольно интерпретируем объективную и субъективную реальность в наших понятиях и образах (именно в наших, а не в категориях XVIII столетия).

Так наше сознание поступает с любой эпохой, но средневековые располагает к этому особо. Наши общества весьма близки друг к другу. К сожалению, здесь нет возможности развить эту декларацию. Но в данном случае очевидное сходство проявляется в неклассичности Парижа начала XV в. и Москвы конца XX: с точки зрения теории, общественного мнения в таких обществах быть не может (хотя бы потому, что весьма спорно у нас существование гражданского общества). Тот же Б. А. Грушин достаточно аргументированно доказывает это в своих выступлениях, но столь же обстоятельно изучает именно наше, "невозможное" общественное мнение. Оказавшись в таком щекотливом положении, мы задаем своим средневековым товарищам по несчастью волнующий нас вопрос и ждем, чтобы они ответили на понятном нам языке.

Что же было специфичным для общественного мнения той эпохи?

— Очевидно, что иным было конституирование и осмысление этого института. Современный термин "общественное мнение" переводился на язык эпохи не только словами "мнение", "общее мнение", "общий глас", но и более емкими и значимыми для того времени понятиями — "совет", "представительство", "выборы". Похоже, что искать надо в этом направлении.

— Бросаются в глаза различия в несущих конструкциях системы общественного мнения: в средствах коммуникации. Парижская лига, Фронда — события, многим напоминавшие время борьбы бургиньонов и арманьяков, но между ними — эпоха внедрения книгопечатания, отсюда и совсем иная логика развития²⁹.

— Парижское общество начала XV в. было иначе структурировано, оно отличалось от нас полисегментарностью, безмерно большей ролью отдельных общин и корпораций.

— Иной была напряженность отношения человека и коллектива. Свобода индивида была скорее свободой маневра, свободой идентификации с той или иной группой, свободой выбора модели поведения.

— Уникальным было сочетание внушительных размеров агломерации с сохранением ориентации на личный характер контактов. С появлением новой политической фигуры авторы "дневников" XV — начала XVI вв. бывают явно озадачены тем, что они ее не знают, ис-

пользуют слова "ung vomée", "certain", "aucune" (некто) — с оттенком удивления.

Париж начала XV в. гудит как развороченный улей. Общества такого типа предпочитал описывать Макс Вебер — именно в ситуации социального взрыва, пульсации приходят харизматические вожди. К несчастью для парижан, интересы бургундских герцогов и Жанны д'Арк, лежали вне городских стен. В период покоя общество жило по иному, "дюркгеймовским" законам. Трудно подчитать для Европы XIV — XV вв. какие периоды наступали чаще. Но любопытно, что общественное мнение, действовавшее по законам "смутного времени", проявляло больше "современных" черт, чем в периоды стабильности (динамизм, массовидность, нестабильность групповых форм сознания). Особого внимания заслуживает здесь роль толпы — этого одиозного порождения урбанизма. Все отмечают ее деструктивное воздействие, на некоторое время высвобождающее человека из-под власти иных структур. При этом могут происходить "обвалы" устоявшихся и казавшихся незыблемыми стереотипов мышления. Так социальной жизни города придавался дополнительный динамизм. Пусть редко, но все же бывали и бывают случаи, когда толпа оказывается "умнее" народа. И если не отказываться совсем от поиска истоков современного общественного мнения, то, быть может, оно генетически связано с затянувшимися периодами нестабильности средневекового городского общественного мнения?

Современность показала нам, что общественное мнение — не только отношение кого-то к чему-то, и не только состояние сознания, оно — активный творец социальной реальности, оно создает новые общности, разрушает старые, устанавливает новые связи между людьми и институтами. Элементы этого мы можем найти и в Париже XV в. Во всяком случае наметившийся переход от "социальной истории культуры к культурной истории социального"³⁰ по-новому ставит проблему общественного мнения. Из второстепенного термина политической истории оно может стать структурообразующим социальным понятием или, используя термины П. Бурдьё, — "биржей символического капитала".

¹ В этом кратком экскурсе в парижскую историю я руководствовался следующими изданиями: *Coville A. Jean Petit et la question du tyrannicide au commencement de XV siècle.* P., 1932; *Idem. Les cabochiennes et L'ordonnance de 1413.* P., 1905; *Favier J. Nouvelle histoire de Paris au XV^e siècle.* P., 1974, а также публикацией знаменитого "Дневника парижского буржуа" (*Journal d'un bourgeois de Paris / Ed. par A. Tuetey.* P., 1881). Специальные ссылки я буду делать лишь на источники, выходящие из круга привычных для историков этого периода.

² *Journal de Nicolas de Baye, greffier du Parlement de Paris / Par A. Tuetey.* P., 1888, T. 1. P. 206.

³ Современные исследования показывают, что это никак не соответствовало действи-

- тельности: администрация была дешевой и эффективной. См., например, материалы коллоквиума: *Pouvoir central et l'administration locale en France et en Russie aux XIV—XV s.* // *Astes de XI^e colloque des historiens français et soviétiques.* P., 1990.
- ⁴ Герцог добился полного восстановления прав парижского муниципалитета, упраздненного еще после восстания майотенов 1384 г.
- ⁵ Удалось осудить лишь некоторые общие положения об убийстве тирана-государя частным лицом без суда, но не конкретное сочинение. Вопрос этот вновь вызовет жаростные споры в конце XVI — начале XVII в.
- ⁶ См.: *Mousnier R. L'assassinat de Henri IV.* P., 1967; *Cazelles R. La société politique, noblesse et couronne sous Jean le Bon et Charles V.* Genève; P., 1982.
- ⁷ *Habermas J. L'Espace publique: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise.* P., 1978.
- ⁸ Тард Г. Общественное мнение и толпа. СПб., 1902.
- ⁹ *Aron R. Sociologisme et sociologie chez Durkheim et Weber* // *Commentaire.* 1986. N 8. P., 1036.
- ¹⁰ *Boureau A. Propositions pour une histoire restreinte des mentalités* // *Annales.* 1989. № 6. P., 1491.
- ¹¹ Если о терминах действительно можно было бы договориться, то я предложил бы называть "общественным мнением" феномен общественной оценки события, понимаемый максимально широко, а конкретно-историческое его проявление в той форме, которая зародилась в XVIII в., дошла до России во второй половине XIX в. и с известными оговорками часто имеется в виду и сейчас, я бы назвал "публичным мнением".
- ¹² *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.* P., 1780. T. 25. P. 543—545.
- ¹³ *Backer Keit M. Politique et opinion publique sous l'Ancien regime* // *Annales.* 1987. N 1. P. 41—71.
- ¹⁴ В том же 1408 г. парламент разбирал тяжбу между епископом и университетом о том, кто должен судить лиц, похищавших трупы казненных с виселицы Монфоком для колдовских занятий. Обсуждался вопрос, считать ли этих людей еретиками или государственными преступниками? См.: *Journal de Nicolas de Baye...* T. 1. P. 221.
- ¹⁵ См.: *Leepman W. The Public Opinion.* N. Y., 1949.
- ¹⁶ Чаще всего мы не можем предугадать, какое событие будет иметь общественное значение и для какой группы оно будет значимым. Современные подходы к теории общественного мнения заставляют по-новому оценить роль "предметов" мнения. См.: *Пажес Ж. П. Конфликты и общественное мнение* // *Социологические исследования.* 1991. № 7. С. 107—115.
- ¹⁷ Вино было старинным символическим компонентом системы "дар-дарение", столь значимой для традиционных обществ. См.: *Дэвис Н. З. Дары, рынок и исторические перемены* // *Одиссей,* 1992. М., 1993.
- ¹⁸ *Cartularium universitatis parisiensis.* P., 1898. T. 4, N 1935. P. 219.
- ¹⁹ *Ibid.* T. 4, N 1850. P. 152.
- ²⁰ "Парижский буржуа" пишет, что арманьяки в 1415 г. выселили из города жен эмигрантов, отправив их в Орлеан. Автор возмущен и тем, что достойные дамы к ущербу для своей репутации вынуждены покидать Париж в сомнительной компании сержантов, и тем, что их выселяют именно в Орлеан, куда отправляли обычно проституток (что-то вроде нашего бывшего 101-го километра). Было ли это просчетом арманьяков или сознательным символическим актом?
- ²¹ Арманьяки создали конферрию св. Лаврентия, как пишет "Парижский буржуа", "объяснив ее членов истинными христианами". Многие записывались, так как появляться без звезды и белого шарфа — символов верности арманьякам — стало опасно. Летом 1418 г. была создана конферрия св. Андрея — ее символ (красная роза) прикрепили на шляпы сотни парижан, стремившихся выразить поддержку бургинонам.
- ²² В толпе поведение человека характеризуется большей внушаемостью, готовностью

без всякого обсуждения повторять действия соседа, следовать за лидером — срывает механизм социально-психологического заражения.

- ²³ *Huizinga J.* L'Etat bourgignon, ses rapports avec la France et les origines d'une nationalité néerlandaise // *Le Moyen Age*. P., 1930. P. 178—191.
- ²⁴ Краткий словарь по социологии. М., 1989. С. 198.
- ²⁵ См.: *Грушин Б. А.* Массовое сознание. М., 1987.
- ²⁶ *Ozouf M.* Le concept d'opinion publique au XVIII^e siècle // *L'homme régénéré: Essais sur la Revolution française*. P., 1989. P. 21—53.
- ²⁷ *Chartier R.* Les origines culturelles de la Revolution française. P., 1990. P. 42—44.
- ²⁸ *Баткин Л. М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 15—20.
- ²⁹ *Pallier D.* Recherches sur l'imprimerie à Paris pendant la Ligue (1585—1594). Genève, 1976; *Jouaud C.* La Fronde des mots. P., 1987.
- ³⁰ *Chartier R.* Le monde comme representation // *Annales*. 1989. N 6. P. 1505—1526.

Я. С. Лурье

Из воспоминаний об Александре Александровиче Зимине

В начале 1980 г., когда Зимин был уже тяжело болен и не вставал с постели, он выразил все-таки желание, чтобы в день его 60-летия, 22 февраля, к нему пришли его друзья и ученики: возможно, он предвидел, что это будет последняя встреча с ними. Друзья же и ученики, в свою очередь, приготовили ему подарок — юбилейный сборник, где наряду с сугубо научными работами содержались записки, так сказать, мемуарно-лирического характера. По способу подготовки это был вполне "самиздат", но без политики: составители конфиденциально просили участников сдать им статьи, затем сборник был перепечатан на машинке, переплетен и в день юбилея преподнесен Александру Александровичу¹.

Позволю себе привести начало той моей статьи:

"Встретились мы зимой 1946—1947 гг., кажется в январе, в помещении московской студии Мультифильм. Но никакого отношения к нашей общей привязанности к кино место встречи не имело — в помещении этом тогда располагался отдел ересей и раскола Музея истории религии, и его заведующий А. И. Клибанов пригласил меня сделать доклад о ересях конца XV в. К своему стыду, я явился с опозданием, доклад пришлось начинать немедленно, не познакомившись с присутствующими. Во время выступления я обратил внимание на то, что сидевший справа от меня солидный бородач воспринимает доклад весьма эмоционально — все время трясет бородой. Бороды в то время были редкостью, и я решил, что это представитель одного из воскресших в послевоенные годы духовных учебных заведений, раздраженный недостаточной церковной ортодоксальностью доклада.

Только потом, когда я закончил выступление и должны были начаться прения, состоялось наше знакомство. Агрессивный бородач оказался аспирантом Александром Зиминым, и под бородой у него обнаружилось весьма юное лицо. На вопрос, собирается ли он выступать, он сдержанно и даже, пожалуй, с некоторым вызовом ответил, что попробует. Выступление его оказалось одним из наиболее критических: между прочим, он уличил меня в важном историографическом пробеле — я не знал опубликованной в 1913 г. статьи Н. П. Попова о "Просветителе" и митрополите Зосиме. Но ход его рассуждений был иным, чем у остальных ораторов: все они рассуждали, употребляя выражение ленинградского филолога В. И. Малышева, как чистые "проблемщики" — стара-

лись определить, чем могла или не могла быть ересь, исходя из общих соображений; Зимин же спорил на источниках. Именно поэтому он мне сразу понравился.

Начавшееся спором наше знакомство, а затем и дружба покоились, покоятся и продолжает покоиться на той же полемической основе более трех десятков лет. При любой встрече, даже после долгого расставания, позитивная часть разговора длится полчаса, от силы час. Дальше начинается дискуссия. Мы спорили вдвоем и с участием других лиц; с некоторой гордостью могу заметить, что из всех известных мне собеседников Зимина я был единственным, который выдерживал спор до конца — хотя и не до победы одной из сторон, но до взаимно признанной ничьей. Запомнились два таких спора. В одном случае речь шла о косвенных источниках по истории ереси (скажем, о пометках "зри" на канонических книгах, принадлежавших еретикам); А. И. Клибанов основывал на них важные выводы по истории ереси; я настаивал на многозначности и недостаточной определенности этих материалов. Спорили втроем — А. И. Клибанов, А. А. Зимин и я. Но спор принял довольно необычные формы: А. И. Клибанов отметил важность самой проблемы, драгоценность любых свидетельств — и замолк. Зато позиции его с необыкновенным жаром стал отстаивать А. А.; я возражал. Длилось это несколько часов, и не выдержал в конце концов третий — Александр Ильич. "Ну зачем так горячиться?" — успокаивал он своего пламенного защитника. В другом случае третьим участником спора был молодой историк, ныне видная фигура в академическом мире. Предметом дискуссии был вопрос, с которого началось наше знакомство с А. А.: был ли Зосима обвинен иосифлянами в ереси еще в бытность митрополитом или много лет спустя — задним числом. Третий собеседник этими сюжетами не занимался, но слушал довольно внимательно — его интересовали самые перипетии спора. "Я этого не понимаю, — сказал он в конце концов. — Если вопрос такой спорный, я бы решил его по концепции..."»

Вскоре после первого знакомства мы с А. А., живя в разных городах, стали переписываться; сперва изредка, потом чаще. На какой-то стадии этой переписки Зимин предложил: "Давайте не ставить чисел! Пусть будущие археографы разбираются!" Сдуру я это предложение принял. Сейчас "будущим археографом", которому пришлось разбираться в этой эпистоляррии, оказался я сам. Ну, и работку задали мне два легкомысленных человека тридцати с небольшим лет! Писем оказалось 831 — восемьсот тридцать одна "единица хранения" — это при том, что часть из них (и немалая) не сохранилась.

Странно перечитывать сейчас эти письма: вместе они составляют как бы двойной дневник за 30 лет. И какие же это были годы! 1951 год, с которого начинается имеющаяся переписка, был временем, когда добивались последние "космополиты" и готовилось "дело врачей". Для меня это были годы безработицы — начиная с "космополитической кампании" 1949 г. и до мая 1953 г. (в документах это стыдливо обозначалось — "на литературной работе"); положение А. А. Зимина было

сравнительно благополучным. Как он воспринимал окружающие события? В те годы люди, даже испытывавшие взаимную симпатию, переходили к откровенным разговорам не сразу и с величайшей осторожностью. Между 13 января 1953 г., когда было объявлено о "деле врачей", и апрелем того же года мы встречались (не помню точно, когда и где — в Ленинграде или в Москве), и я высказывал опасения, что дело может не ограничиться врачами; Зимин пытался меня успокоить, но я заметил (имея в виду намерения властей): «Wer "А" sagt, muss "В" sagen (кто говорит "А", должен сказать "В")». Потом мы несколько раз вспоминали эту фразу (думаю, что "В" не было сказано организаторами дела лишь в силу объективных причин, а не по их первоначальному замыслу). Позже, когда мы стали вполне откровенными, А. А. объяснил, что и он вовсе не был настроен оптимистически и понимал, что начавшаяся кампания затронет не только врачей и не только евреев, а может вылиться в новый 1937 год.

Но в письмах это не отражалось — любой из людей нашего поколения сознавал, что письма читаются не только их адресатами. Сейчас, когда я обращаюсь к этим письмам, мне приходят иногда на память иронические стихи Добролюбова по поводу воспоминаний М. П. Погодина в 60-х годах XIX в. о его беседах с Карамзиным по норманскому вопросу в декабре 1825 г.: "Вот душа занята чем была... В двадцать пятом году, в декабре..."

В письмах мы были так же далеки от современных событий, как наши знаменитые предшественники во время восстания декабристов. Первое письмо А. А. написано было по поводу выхода в свет "Посланий Ивана Грозного", изданных мною совместно с Д. С. Лихачевым. Я еще не знал тогда о любопытной странице в предыстории этого издания. Когда "Послания Ивана Грозного" были набраны в типографии и прошла сперва первая, а затем и вторая корректура книги, произошло событие, не обычное в издательской практике. Цензор Главлита, которому предлагалось подписать (или не подписать) вторую корректуру к печати, не решился этого сделать — смущал его, видимо, не почитаемый в те годы Иван Грозный, и не мой соавтор Д. С. Лихачев, не редактор В. П. Адрианова-Перец, а третий участник издания — как наиболее подозрительный (именно на него обрушил после выхода книги главный удар свирепствовавший тогда маниак-"проработчик" Игорь Л.). Рукопись



А.А.Зимин
Конец 50-х годов

была послана на "контрольное рецензирование" в Москву. Московский "контрольный рецензент" указал на главный недостаток издания — отсутствие ссылки на постановление ЦК о фильме "Большая жизнь", где среди других осуждался Эйзенштейн за недооценку "воли и характера" царя и "прогрессивного войска опричников" во второй серии "Ивана Грозного". Но в целом книгу одобрил. Со скрежетом зубовым я вставил в статью бессмысленное "прогрессивное войско", и третья корректура наконец была пропущена цензором. Только потом я узнал, что "контрольным рецензентом", спасшим книгу ценой включения идиотской цитаты, был мой будущий друг — А. А. Зимин.

Вся эта история достаточно характерна не только для А. А. Зимина, но и для всего нашего поколения. В рецензии на зарубежный сборник в память Зимина Р. Хелли возражал редактору сборника Д. Уо, писавшему о честности и цельности Зимина, отмечая, что в посмертном издании работ своего учителя С. В. Бахрушина он заменил слова "мятеж черни" на "восстание посадских людей"². Чикагскому историку трудно понять московского. Если бы такой замены не было, книга Бахрушина просто не была бы издана. "Послания Ивана Грозного" не вышли бы в свет без упоминания "прогрессивного войска опричников"; ни одно историческое исследование не могло быть опубликовано тогда (и даже десятилетия спустя) без обязательных ссылок на "классиков марксизма-ленинизма".

Дальше мы обратимся к тому поворотному моменту в жизни Зимина, когда он "распрямылся" и бросил вызов обязательным догмам. Но в начале своего жизненного пути Александр Зимин, поступивший на исторический факультет МГУ в 1938 г., был весьма осторожен — не только в публичных выступлениях, но даже и в личном общении с чужими для него людьми.

В первом из сохранившихся у меня писем Зимина речь идет о вышедшем в свет томе "Посланий Ивана Грозного" и о наиболее важных для нас обеих проблемах: истории текста посланий. Сейчас, 40 лет спустя, читая это письмо, я восхищаюсь источниковедческой интуицией Александра Александровича: уже тогда им была высказана мысль о том, что "сборники Курбского" — т. е. сборники конца XVII в., где были соединены послания обоих противников и по которым до 1951 г. они издавались, сложились именно в то время, к которому относятся их рукописи, а не в XVI в., — вывод, подтвержденный последующими исследованиями (первоначальные рукописи посланий обоих авторов существовали отдельно друг от друга и лишь потом их соединили). А вот другое мнение А. А. (высказанное им и в опубликованной рецензии на "Послания") — о том, что "Грозный в 1572 г. не только не отменил опричнину, но распространил ее на всю территорию Русского государства", он потом сам в монографии "Опричнина Ивана Грозного" (1964) отверг весьма решительно.

Все дальнейшие письма очень четко членятся по темам — как правило, по темам работ А. А.; иногда моих. Здесь следует отметить одну особенность его характера, которую он и сам признавал: когда он за

нимался каким-либо научным сюжетом, то такой сюжет поглощал его всецело; остальные вопросы переставали существовать или по крайней мере отходили на задний план. Это отражалось и в письмах. По темам работ, интересовавших нас обоих, можно датировать и наши письма.

1952 — первая половина 1953 г. — Иван Пересветов; совместно подготовленное нами издание его сочинений (я делал комментарий) и монография (будущая докторская диссертация, защищенная Зиминным в конце мая 1959 г. и отмеченная поездкой в Ленинград и дружеским застольем).

Середина 1953—1959 гг. — совместная работа над "Посланиями Иосифа Волоцкого" (параллельно — моя книга о еретических движениях).

Сюда же вклинивается и наша дискуссия о работе Р. П. Дмитриевой "Сказание о князьях Владимирских", на которую мы оба писали рецензии.

С 1959 г. в письмах меняется обращение — с имен-отчеств на имена (на "ты" мы так и не переходили, хотя с десятками гораздо более далеких людей были на "ты"). А в мире совершались в эти годы важные события — реакция на них в письмах лишь в скупых намеках (мое письмо от 11 марта 1956 г., после хрущевского доклада: "Как Вам нравится наша старушка-история? Не ожидал от нее такой прыжки"), об остальном — лишь устные беседы.

В 1958 г. в Москве происходил IV съезд славистов.

На первом пленарном заседании один из тогдашних боссов филологической науки делал доклад о Маяковском и социалистическом реализме. Большинство слушателей поторопилось уйти — не слушать же эту тысячу раз повторяющуюся муру! Но, выходя из огромного зала МГУ, советские слависты, движимые нормальным желанием сберечь время, увидели, что они не одиноки: зал покинули едва ли не все иностранные делегаты. Получилась демонстрация, и довольно внушительная. Мы с А. А. сидели в разных местах, но тут очутились близко: не забуду легкой лукавой улыбки на Сашиных губах.

В нашем отношении к общественным проблемам существенных разногласий не было: не помню ни одного серьезного спора на эти темы. Многие из ныне прозревших граждан любят утверждать, что между рядовыми членами партии и беспартийными в хрущевско-брежневские времена не было никакой разницы: и те и другие были далеки от власти и держались сходных воззрений. Это не совсем так. Разумеется, многие из вступивших в партию (особенно в годы войны) были обычными добропорядочными людьми; с другой стороны, и среди людей, почему-либо не попавших в ее ряды, было немало прохвостов и доносчиков. И все же партийность или беспартийность была одним из существенных признаков, различавших советских граждан. Анкетные данные А. А. Зимина по тогдашним нормам были безупречными: аспирант, затем научный сотрудник Института истории и преподаватель Историко-архивного института, он был, как я уже указывал, в своих научных

трудах достаточно лоялен. Ему не раз предлагали вступить в партию и охотно приняли бы в нее. Но здесь для него, и не только для него одного, проходила незримая, но твердая черта. У Генриха Бёлля приводится формула, которой немецкие сектанты, противники нацизма, обозначали признание режима — “принять причастие буйвола”. “Причастие буйвола” Зимин не принимал.

В начале 1960 г., после переезда Зимина из коммунальной квартиры в кооперативную, наступает как будто пауза в его научных увлечениях. Сразу после своего 40-летнего юбилея он писал: “...не до радостей. Искать их в Иванах Грозных... — напрасный труд. А во встречах с друзьями, в спорах и в добрых надеждах — все-таки стоит. А разве не чудесная картина: детишки лежат в своих кроватях и жадными глазами следят за подвигами Заглобы, Подбиленты и других (персонажи из книг Г. Сенкевича. — Я. Л.), о которых им получает их отец. Правда, детишки не дают ему существовать на новой квартире, но что есть истина?”

Однако в том же 1960 г. Зиминым вновь овладевает научная тема — та самая, от которой он недавно как будто отрекался — Иван Грозный. Тема эта (как и история общественной мысли в конце XV — начале XVI в.) была постоянным предметом наших общих интересов. В начале 60-х годов мы с ним съездили в Александрову слободу (г. Александров) и посетили древний опричный двор. “Ну что ж, зайдем, — сказал Саша, когда мы входили в ворота. — Все-таки ближе нас у него никого нет...” Из письма конца 1960 г.: “Сейчас я продолжаю находиться в состоянии опричного психоза... Написано 18 печатных листов...” Письма 1961—1963 гг. посвящены либо опричнине, либо сюжету, возникшему у него параллельно: историческим песням, которые Зимин относил (включая песню о тверском восстании против Щелкана Дудентьевича в XIV в.) ко времени Ивана Грозного. В переписке об опричнине я был скорее пассивной стороной: утверждение Зимина, соглашавшегося в этом с С. Б. Веселовским, что опричнина не была направлена против бояр-княжат, казалось мне убедительным, но его утверждение об ее антиудельной и антиновгородской направленности вызывало сомнения. В вопросе же о датировке исторических песен XVI в. я был с ним решительно не согласен, и споры были горячими.

Начиная с 1963 г. и по крайней мере до 1967 г. в письмах доминирует новая тема. Тема эта впервые — еще очень осторожно и без окончательных выводов — возникла в письме, написанном на рубеже 1962 — 1963 гг.: “Как Вы уже, наверно, догадались, я — в экстазе. Сажу и тружусь. Увлечен безмерно. Пока — прошу Вас — никому ни гу-гу. Речь идет о Слове о полку Игореве и Задонщине. При встрече обо всем поговорим...” Затем, в январе 1963 г.: «Сейчас отправляю Д. С. (Лихачеву) письмо с просьбой поставить мой доклад “К изучению Слова о полку Игореве”...”

27 февраля доклад был поставлен — народу собралось неожиданно много (защитники “Слова” объясняли это потом адским заговором, но думаю, что почти никто из пришедших не знал о содержании доклада,

суть которого лишь накануне А. А. изложил в гостях у нашего общего приятеля, ныне покойного Л. А. Дмитриева). Зимины ленинградские филологи уже знали; выступление его о "Слове" обещало нечто интересное.

Ожидания оказались оправданными. Впервые А. А. Зимин, до этого считавший себя неспособным к длинным устным докладам без заранее подготовленного текста, говорил около трех часов не по бумажке и говорил хорошо. Главным в его построении было, на мой взгляд, сопоставление разных редакций "Задонщины" со "Словом о полку Игореве".

По мнению Зимины, первоначальной из дошедших до нас редакций "Задонщины" следует считать ее краткую редакцию, читающуюся в списке Ефросина 1479 г. (древнейшем из известных нам списков памятника); пространная редакция "Задонщины" вторична, а между тем именно она содержит наибольшее количество совпадений со "Словом". Вывод докладчика: "Слово" было составлено в XVIII в. на основе пространной "Задонщины" и Ипатьевской летописи; автор его (Иоиль Быковский) не стремился кого-либо мистифицировать — он прямо объявлял свое сочинение стилизацией под "старые словесы"; мистификатором был, по мнению А. А., А. И. Мусин-Пушкин, обнаруживавший "Слово" как древний памятник.

Доклад, по словам председательствовавшего И. П. Еремина (Д. С. Лихачев был болен), вызвал у присутствующих ощущение "шока". А дальше развернулась история, растянувшаяся на много лет и не закончившаяся даже сейчас, более чем через 10 лет после смерти Зимины. Вскоре после доклада А. А. должен был подготовить его расширенный вариант, превратившийся в книгу. А. А. закончил ее, как всегда, достаточно быстро — к середине года. Как реагировала на "шоковое" заседание наша научная и ненаучная пресса? Первые отклики появились в тогдашней "Смене" — далеко не объективные, хотя еще не совсем прокурорские. Дальше последовал запрет на какие-бы то ни было публикации.

Но работа все-таки существовала, и скрыть это нельзя было — особенно от "проклятых иноземцев".

В начале 1964 г. книга Зимины (20 а.л.) была отпечатана ротапринтом в количестве 101 экз. и выдана ограниченному числу лиц (в том числе нескольким, предложенным Зиминым); в мае того же года состоялось ее обсуждение. Стиль обсуждения был более или менее академичным (исключение составил лишь писатель-переводчик В. Стеллецкий); даже Б. А. Рыбаков, выступавший во враждебном тоне, признавал тогда, как и большинство ораторов, что книгу надо печатать. Но атмосфера вокруг обсуждения была странной и какой-то кафкианской. Вход охраняли дождевые молодцы, не пускавшие никого, кто не был включен в список. Не пустили антрополога-скульптора М. М. Герасимова, не пустили Ираклия Андронникова (удивительно, что один из интеллигентнейших противников Зимины, которому я выразил неудовольствие таким режимом, спросил: "А зачем тут Андронников? Чтобы он нас потом изо-

бражал?"). Ораторов приглашали на трибуну не в порядке записи, а по очень сложной системе: тех, кого подозревали в "скептицизме", в первую очередь, чтобы последнее слово осталось за "оптимистами". Когда обсуждение закончилось, молодые люди, охранявшие входы, обошли всех сидевших в зале, чтобы конфисковать выданные экземпляры ротапринта. Отдали, однако, не все...³.

Книга, необходимость издания которой официально признавали многие из выступавших, напечатана не была. Осенью 1964 г. в "Вопросах истории" (№ 9) появился странный отчет о весенней дискуссии, где не упоминалась одна деталь — то обстоятельство, что на дискуссии обсуждалась книга; упорно и иногда в противоречии с цитируемыми текстами творение Зимина именовалось "концепцией". 22 ноября в "Известиях" была напечатана статья Б. А. Рыбакова. Забыв о книге, которую он не так давно держал в руках и которую предлагал издать, Рыбаков опять же резко и беспощадно отвергал "концепцию". Я убедил В. И. Малышева, Л. А. Дмитриева и О. В. Творогова написать совместное письмо в "Известия" с упоминанием о существовании книги и с предложением напечатать ее во имя тех принципов, которые декларировала в то время газета ("Давайте же честно спорить!"). Ответом нам было письмо зам. редактора "Известий" по отделу пропаганды Ю. Шарاپова: «Вопрос о том, кто является автором "Слова о полку Игореве"... — ...не столько историко-текстологический, сколько политический... Спрашивается: зачем нужно во что бы то ни стало приписывать "Слово" XVIII веку, как это делает Зимин? Во имя чего? Во имя того, чтобы доказать, что русский народ не способен был создать в XII в. такую поэму?.. И все мы живем и работаем не в безвоздушном пространстве, а в определенной идеологической сфере, в которой происходит борьба идеологии буржуазной с социалистической. И собственными руками, по доброй воле, подбрасывать врагу материал для злопыхательства не стоит...»

Книга не была напечатана не только в конце 1964 г., когда был низвергнут Хрущев. Она не была напечатана и в последующие годы. Она не издана до сих пор. Издан "Доктор Живаго", изданы "Архипелаг ГУЛаг" и тома "Красного колеса", изданы сочинения Троицкого и "Красный террор" Мельгунова. Но книга А. А. Зимина "Слово о полку Игореве" оказалась более опасной, чем все эти книги.

Как отразилась эта история на судьбе самого автора? До 1963 г. он выдвигался на выборах в члены-корреспонденты Академии наук; был вероятным кандидатом в будущем. Теперь это отпало. Он был заместителем академика М. Н. Тихомирова по Археографической комиссии и его ближайшим помощником по изданию "Археографического ежегодника"; в наказание за "Слово" академик немедленно отстранил его от того и другого. Ни о каких поездках за границу тоже не могло быть и речи.

Оказало ли это на него воздействие? В какой-то степени, вероятно, да. Но с работы его не выгнали; продолжали печатать исследования на другие темы; ему даже удалось напечатать несколько статей о "Слове"

и "Задонщине" в столичных и провинциальных изданиях, в частности в Казани и Чебоксарах. Статьи обязательно сопровождалась "конвоем" — полемическими статьями влиятельных защитников "Слова", обычно не одного, а сразу нескольких.

Эти статьи волновали его куда больше, чем служебные неприятности — его отношения со многими из коллег были прерваны или стали чисто формальными.

Переживания 1963 — 1966 гг. широчайшим образом отразились в нашей переписке — в основном она посвящена текстологии "Задонщины" и "Слова о полку Игореве". При этом амплитуда зиминских высказываний о его корреспонденте постоянно колебалась: от сравнения с Понтием Пилатом (когда какие-либо аргументы его оппонентов казались мне вескими) до: "Вы — друг истинный, сейчас я это почувствовал всей шкурой..."

Темпераментность писем А. А. поразительна. Я недаром назвал мою юбилейную заметку о нем "Спорщик". Представить себе Зимина, обсуждающего какой-либо научный вопрос бесстрастно, просто невозможно. Когда он вступал в спор, его художавая фигура как бы еще более вытягивалась, правая рука с длиннейшим указательным пальцем устремлялась вперед и ввысь — полемика была его стихией, его излюбленным делом. Таким он был и в переписке: несколько слов приветствий, иногда семейные дела, и "к делу" — к полемике. Часто письмо начиналось с приглашения к дискуссии: "Не то, чтобы я был уж очень отъявленным спорщиком, но так уж получается..." "Аргументы Ваши, действительно, убийственны — но они убивают не меня, а мою надежду на то, что Вы когда-нибудь убедитесь в бесполезности стрелять горохом по твердыне "концепции"..." "Я не верю в "чистую логику" ни в историковедении, ни еще где-либо. Логика — оружие, которое может защищать всех, кто им пользуется. Совершенно понятно, что оружие бывает у обоих дуэлянтов и, примерно, одно и то же. Решает совсем другое..." А через несколько писем прямо обратное: "Как всегда, рад случаю поспорить с Вами, на этот раз насчет полемики и ее характера. Вы, как это ни странно, считаете, что нужно действовать на чувство, самолюбие и т.п., а я отстаиваю логику..." Иногда полемика выражается в иронической форме сострадания: "Вы меня продолжаете расстраивать! Ну что с Вами, дорогой мой, — усталость, что ли? Может быть, болезнь какая привязалась? Ну не надо, не надо, все пройдет — еще лурьизм будет — полагаю — блистать всеми своими красотоми... А что мы сейчас видим? — далее следуют полемические пункты. Или: "Ну вот, солнышко Яшенька, мы и договорились! Как я люблю Ваш покладистый характер: погорячился — поерепенился, а потом лапки кверху. И впредь только так и поступать следует..." И в следующем же письме: "С чувством удовлетворенного восторга читал я Ваше письмо. Раз уж так беспомощен мой самый суровый оппонент, то, значит, что-то есть!.." По истечении первого десятилетия переписки как будто возникла новая нота: "Очень отраднo, что, вступая в новый 1962 год, мы не скрещиваем пики, а пожимаем друг другу руки (то не старость, а зрелость)..." Куда

там! Уже через несколько писем: "Если мы спорим для того, чтобы выяснить, кто из нас последний скажет "э", то я охотно уступаю вам пальму первенства. Но..." "Ну вот, дорогой Яшенька, наша полемика о Шахматове благополучно окончилась... Но ведь это полная Ваша капитуляция..." "Ну что ж, давайте спорить по всем пунктам..." И так снова снова.

Пересказать эти дискуссии невозможно: они охватывают едва ли не все собрание писем обоих оппонентов. Но одна тема явно доминирует: методика исторического исследования, принципы источниковедческой и текстологической аргументации. Исторические факты могут быть установлены только на основе источников — это положение всегда было для нас обоих несомненным. Но как устанавливается доброкачественность источника и его отдельных показаний? Какое значение имеют косвенные и отрицательные показания источников? Эти вопросы были постоянными предметами споров. В молодости А. А. был консервативнее, чем в зрелом возрасте (эволюция вовсе не обычная — чаще встречается обратная метаморфоза), и говорил, что любит доказывать новыми и более убедительными аргументами уже принятые взгляды. Мы много спорили, например об иосифлянах и нестяжателях. Существовали ли разногласия между Иосифом Волоцким и Нилом Сорским до начала XVI в.? Был ли Нил Сорский, как это часто утверждают, сторонником терпимости и противником преследования еретиков? Я настаивал на том, что в источниках нет данных о разногласиях Нила с Иосифом и терпимости Нила по отношению к еретикам; все эти утверждения лишь "историографические призраки", возникшие в XIX в. А. А. отвечал, что нет данных и об обратных воззрениях Нила — его нетерпимости. Я ссылаясь на логический принцип римского права: "onus probandi" — "бремя доказательства", "обязанность доказать" — лежат на том, "кто утверждает, а не на том, кто отрицает", на том, кто устанавливает некий исторический факт, а не на том, который в нем сомневается. Эта ссылка на "Онус Пробанди" неизменно вызывал иронические замечания Зимина. Он говорил, что О. Пробанди, судя по фамилии, — причерноморский рыбак, грек-пиндос, к помощи которого я всегда прибегаю в затруднительных случаях.

Однако вопрос об "Онусе" встает особенно остро, когда в науку вводятся сомнительные по достоверности или заведомо поздние источники.

Примером могут служить утверждения К. Бадигина об открытии Шпицбергена новгородцами в XII—XIII вв., основанные только на явно фальсифицированном тексте XX в. Защитники их достоверности обычно утверждали, что в основе их лежали более древние тексты; на древних источниках могли основываться и записи Сулакадзева о "воздушном летании" в XVIII в.; подобным же образом решается вопрос о "татищевских известиях", об известиях поздних летописей. Почему бы им не быть достоверными? Историки-"оптимисты" выдвинули для борьбы с холодными "скептиками" даже особый, довольно эффективно звучащий довод. Они заявили о "презумпции невиновности" источника. В

специальной работе я разбирал эту мнимо юридическую аргументацию, обращенную к нашему законному чувству справедливости. Аргументация здесь основана на подмене понятий. Источниковед не судья, он скорее следователь, а источник не подсудимый, он свидетель в этом следствии. Свидетеля же никто не обвиняет, вопрос идет только о достоверности его показаний. Поэтому мнимая "презумпция невиновности источника" обращается в "презумпцию достоверности свидетеля" ("зря не скажут") — позицию, весьма опасную в любом следственном деле⁴.

Ссылка на "презумпцию невиновности" не могла не задеть и А. А., который после 1964 г. неизменно зачислялся "светлыми оптимистами" в разряд "холодных скептиков". Он справедливо отверг "презумпцию подлинности" сомнительных источников, ибо "иначе стоит какому-либо новоявленному Сулакадзево сочинить произведение древнерусской литературы", и такое произведение, согласно этой "презумпции", придется "считать подлинным, пока не найдется охотник специально доказывать его подложность"⁵. А как быть, если "охотник" сразу же не появится? Думаю, что здесь между нами не было разногласий: принимать заведомо подозрительный источник без установления его подлинности и достоверности, только на основании вопроса: "Почему ему не говорить правду?" — нельзя. Но если это так, то на сцену все-таки выступает старый пиндос — Онус Пробанди.

Склонность к спорам была не только чертой характера Зимина. Она отражала и его общий взгляд на историческую науку. Гуманитарные науки находятся где-то между науками в точном смысле слова и искусством, и среди наших коллег всегда было немало таких, которые предпочитали синтез анализу и художественное изложение своих концепций подкрепляющим их аргументам и опровержению противоположных взглядов. Научные дискуссии представлялись ученым такого склада столь же ненужным делом, как споры между певцами о правильном пении или между балеринами об искусстве танца. Но А. А. Зимину такая позиция была всегда чужда. Возражая против нее, он писал: «Как-то один из больших знатоков древней письменности (ныне уже покойный) пытался даже обосновать эту манеру изложения. "Зачем ненужные споры, — говорил он однажды своему ученику. — Лучше рядом с чертой, прочерченной предшествующим исследователем, провести свою, более длинную черту. Пусть читатель сам решит, кто из нас прав"». Эту теорию более длинной черты ни в коем случае нельзя принять. В самом деле, всякое доказательство того или иного тезиса должно состоять как бы из двух частей: критического пересмотра предшествующих объяснений и из обоснования той интерпретации, которая, по мнению автора, является наиболее убедительной"⁶. С этой мыслью А. А. Зимина, с его словами, что в науке "спорят не тезисы, а аргументы", нельзя не согласиться. Певцам спорить не обязательно, но плох был бы тот математик, который "провозгласил" бы некую теорему без аргументации и без опровержения противоположных аргументов.

Бывали случаи — хотя, естественно, и не частые, — когда мы приходили к согласию и по конкретным вопросам. А. А. был упорным полемистом, но по истечении времени, после спокойного анализа, он не боялся отказаться от того, что утверждал прежде. Один пример такого отказа от прежних взглядов меня особенно тронул. Среди многих споров, возникавших в начале нашего знакомства, был спор о том, можно ли считать составителем Судебника 1497 г. Владимира Гусева, казненного Иваном III за заговор в пользу его сына Василия. Репутация Гусева как автора Судебника основывалась на цитате из Типографской летописи, приведенной Карамзиным: В лето 7006 князь великий... уложил суд судити бояром по Судебнику Володимера Гусева". Я заметил (еще в студенческой работе), что цитата из летописи приведена у Карамзина не до конца: после слов "судити... по Судебнику" в Типографской летописи читается: "Володимера Гусева писати", и три последних слова, видимо, не имеют отношения к словам о Судебнике, а представляют собой краткую заметку летописца, намеревавшегося далее рассказать о заговоре и казни Гусева. А. А. отстаивал традиционную точку зрения: он доказывал, что пометкой летописца является только слово "писати", а слова "Володимера Гусева" относятся все-таки к предшествующему известию о Судебнике. Прошло много лет после этого спора, и в 1965 г. я получил от А. А. письмо, которое начиналось так: «Хочу Вас обнять и расцеловать. Поздравляю Вас с большой радостью. Я читал сейчас рукопись книги Насонова... в ней есть одна находка (БАН, Арханг., 193, лл. 70 — 71 и ЦГАДА, ф. 181, № 365), из которой ясно, что Лурье еще в 1941 г. был прав, считая "Владимера Гусева писати" пометкой, относящейся к суду над ним: в тексте, общем с Типографской (до слов: "по Судебнику". — Я. Л.), этих слов нет, и прямо идет рассказ о деле В. Гусева... Итак, Ваша гипотеза стала фактом через 24 года! Рад за Вас и капитулирую целиком и полностью...». Смее утверждать, что такие письма встречаются в научной переписке нечасто. Бывает, что ученые меняют свои взгляды и принимают возражения, но так вспомнить старый спор и так радоваться удаче и правоте своего оппонента способен далеко не всякий человек!

В письмах 1967—1969 гг. острота наших дискуссий заметно притупилась. "Истина — одна и, смею надеяться, мы с Вами, стараясь ее познать, идем к ней вперед и вперед, а наши точки зрения сближаются", — писал Зимин. Параллельно у нас возникла потребность разграничивать такие понятия, как гипотеза и догадка, различать в текстологии простые "лучшие чтения" при сопоставлении текстов и "необратимые соотношения" между ними, когда первичность одного из текстов логически необходима, а другого — крайне маловероятна.

В те же годы произошли существенные сдвиги в системе интересов А. А. Он продолжал заниматься наукой столь же интенсивно. Опубликовал четыре большие монографии — "Россия на пороге нового времени", "Холопы на Руси", "Крупная феодальная вотчина", "Государственный архив XVI столетия". Продолжал заниматься "Словом о полку Игореве": к концу его жизни эта работа с приложениями насчи-



А.А.Зимин
70-е годы

тывала в машинописном виде более 1100 с. Закончил книгу о "Русской Правде", в которой подводил итоги своим многолетним занятиям этим памятником. Задумал и к октябрю 1979 г. уже написал исследование о формировании состава Боярской думы во второй половине XV — первой трети XVI в. После 1972 г. окончательно оформил идею создания шеститомного цикла по истории России XV—XVI вв. и написал три, вышедшие уже после смерти, книги — "Возрожденная Россия" (1480—1505 гг.), "Путь к власти" (1573—1598 гг.) и "Витязь на распутье" (1425—1462 гг.). Но наряду с этим появился ряд других увлечений. Мы оба любили кино, и с началом московских кинофестивалей, с появлением специального кинотеатра Госфильмофонда "Иллюзион" на Котельнической набережной Зимин стал страстным киноманом. В письмах появляются сообщения об увиденных

интересных картинах и целые программы фестивалей ("Фестиваль будет феноменальный. Немедленно приезжайте"). Шире стали и его литературные интересы — они включали не только непрочитанных ранее писателей (например, Хемингуэя), но и "самиздат" и "тамиздат". Завязалась его дружба с Н. Коржавиным.

Параллельно у нас с ним возникла еще одна потребность. Любая литературная работа — даже сочинение научных трудов — вырабатывает некие писательские навыки. Конечно, изложение в исследовании строится на совсем иных принципах, чем художественное творчество: оно рациональнее, суше, скучнее для читающего.

Человеку, привыкшему писать для коллег, очень трудно перестроиться на свободное общение с широким читателем. Но в принципе такое совмещение возможно (вспомним итальянца Эко и др.). За последние годы Зиминим были написаны три книги мемуарно-публицистического характера: "Сумерки и надежды" (о его предках и родичах), "Слово и дело" (описание эпопеи со "Словом о полку Игореве") и "Храм науки" (о коллегах-гуманитариях). Если они будут когда-нибудь изданы, то несомненно вызовут широкий интерес. Особенно интересными показались мне в "Храме науки" характеристики живых коллег (когда А. А. писал об уже умерших к тому времени — например, о М. Н. Тихомирове, то невольно впадал в некрологический стиль). Судьба была к Зимину беспощадна. В последнее десятилетие жизни А. А. тяжело заболел его

сын. Заболел и он сам — давали себя знать последствия давнего туберкулеза. Сначала частые заболевания принимались за бронхиты, затем определили и диагноз, весьма серьезный — пневмосклероз. Несколько зим он провел в Крыму, в Форосе, из-за невозможности жить в Москве зимой. И все эти годы он писал, вернее, стучал одним пальцем на машинке: единственным спасением для него была способность работать в любое время — утром, днем и вечером.

Когда я думал о Зимине (еще при его жизни — это тоже отразилось в очерке 1980 г.), мне часто приходил на память один образ. Образ этот был дорог многим поколениям русской интеллигенции, но потом за него ухватились казенные идеологи, и для новых поколений он, к сожалению, потускнел. Я говорю о Виссарионе Белинском. "Могучая, глядиаторская натура" в далеко не могучем теле, неумение жить "без возражений, без раздражения", абсолютная искренность каждой сегодняшней позиции, не исключающая столь же искреннего отказа от нее под влиянием неустанной работы мысли — все это чисто "белинские" черты А. А. Зимина. "Мы еще не решили вопроса о существовании Бога, а вы хотите есть!" — эти слова "неистового Виссариона" вполне могли принадлежать Зимину.

Я уже вспоминал о последних днях жизни Зимина, о его печальном дне рождения 22 февраля 1980 г. Он уже не вставал с постели и слушал праздничное застолье лежа в своем кабинете. Когда я зашел в кабинет проститься с ним перед отъездом в Ленинград (он прочитал мою юбилейную статью и даже высказал критические замечания), я понимал, что положение его тяжело, но не думал, что конец так близок. На следующий день утром я уезжал и поговорил с ним по телефону, опять не подозревая, что этот разговор последний. Вернувшись домой, я через три дня узнал о его смерти.

Прошло уже более десяти лет с этого дня. Я был моложе его на год, теперь старше — на десяток с лишним. Все эти годы, занимаясь нашим общим делом, я ловлю себя на желании изложить Саше Зимину любое новое наблюдение, новое соображение и получить его ответ — почти наверняка полемический. То и дело возникают вопросы, задать которые я мог бы только одному человеку на свете. Не у кого спросить. Никто не ответит.

Никогда я уже не увижу его сухощавую фигуру, его протянутую руку и не услышу милого голоса: "Какую же ерунду Вы, Яшенька, говорите..."
Никогда.

¹ В то же время готовился по инициативе Даниэля Уо сборник статей иностранных коллег А. А. Зимина к его 60-летию. После смерти А. А. он был издан как посмертный (Essays in Honor of A. A. Zimin. Columbus (Ohio), 1985). В СССР готовили такой же сборник еще при жизни Зимина, в 1978—1979 гг., но решились, вернее, получили разрешение издать его лишь после смерти А. А. Однако перед самым выходом книги все сборники в честь любых лиц, кроме высокономенклатурных, были запрещены, и сборник вышел под названием "Россия на путях централизации" (М., 1982). О том, что сборник посвящается памяти А. А. Зимина, нигде не было сказано, а вступительные

- статья В. Б. Кобрина, И. П. Ермолаева, А. Л. Литвина и Р. В. Овчинникова были перенесены в заключение и из их заголовков удалены упоминания о Зимине.
- ² См. рец. на кн.: *Essays in Honor of A. A. Zimin // Slavic Review*. 1986. Vol. 45, №3. P. 555.
- ³ Недавно об этом обсуждении, основываясь на воспоминаниях А. А. Зимины, написал А. А. Формозов в предисловии к публикации фрагментов книги. См.: *Вопр. истории*. 1992. № 6—7.
- ⁴ Ср.: *Лурье Я. С.* О путях доказательства при анализе источников // *Вопр. истории*. 1985. № 5. С. 65—66.
- ⁵ *Зимин А. А.* О методике изучения древнерусского летописания // *Изв. АН. Сер. лит. и яз. М.*, 1974. Т. 33, вып. 5. С. 457.
- ⁶ *Зимин А. А.* Трудные вопросы методики источниковедения древней Руси // *Источниковедение: Теоретические и методические проблемы*. М., 1969. С. 442—443.

А. Я. Гуревич

ИСТОРИК И ИСТОРИЯ

К 70-ЛЕТИЮ ЮРИЯ ЛЬВОВИЧА БЕССМЕРТНОГО

Семидесятилетие — юбилей, внушающий виновнику противоречивые чувства. Но это существенная веха на жизненном пути ученого, когда самое время подвести итоги — предварительные, разумеется! — и наметить новые цели. Избави нас, Боже, от топтания на месте и пережевывания старого. Юрию Львовичу это не угрожает.

Юрий Львович Бессмертный прошел путь историка, довольно типичный для части представителей нашего поколения, — от специалиста по социально-экономической истории в ее марксистской версии до историка культуры и ментальностей. Если его монография, опубликованные на рубеже 60 — 70-х годов, была посвящена анализу отношений во французской деревне высокого средневековья и их изменений под влиянием рыночного городского хозяйства, то в центре внимания в книге 1991 г. — историческая демография средневековой Европы, прежде всего Франции. В этой книге интересны не одни общие наблюдения над движением населения и сдвигами в его демографическом составе, но — и прежде всего — оригинальная, филигранная методика исследования, мастером которой является наш юбиляр. Особенно важно то, что историческая демография в интерпретации Ю. Л. Бессмертного отнюдь не исчерпывается выяснением динамики численности населения, уровня рождаемости, возрастных показателей, раскрытием специфики воспроизводства человека в средневековую эпоху, но в равной мере охватывает и сферу социально-культурных представлений, систему ценностей людей этой эпохи. Название книги — "Жизнь и смерть в средние века" — выражает стремление автора проникнуть в сознание людей далекого времени. В этом смысле монография находится "на переднем крае" исторической науки наших дней. Входя органической частью в распространенное ныне в мировой науке направление исторической демографии, труд Юрия Львовича свидетельствует вместе с тем о создании им оригинальной научной школы в нашей стране. В настоящее время Ю. Л. Бессмертный работает над проблемой "Рыцарь, рыцарство, рыцарственность" — название говорит само за себя.

За сменой тем исследования кроются всесторонняя ломка привычных стереотипов, глубокое переосмысление приоритетов в истории. Эта интеллектуальная трансформация ученого, плод длительных размышлений и тщательного анализа огромного пласта новейшей научной литературы, лишь косвенно и отдаленно связана с теми процессами, которые начались в нашей стране с середины 80-х годов, ибо история ментальностей и коллективной психологии привлекла наше внимание уже в 60 — 70-е годы; обновление духовной атмосферы скорее подтвердило правильность избранного направления научного поиска и спо-

собствовало усилению его резонанса. Это, кстати, лишнее доказательство того, что перестройка началась не "вдруг". "Крот истории" рыл давно и в совершенно определенном направлении, и те историки, у которых за десятилетия тоталитаризма не атрофировались гражданские чувства и приверженность к поискам истины, нащупали научный "пульс" задолго до того, как толпы ведущих, главных, старших и младших научных сотрудников вкупе с профессорами и доцентами, внезапно прозрев, вскричали: "Мы всегда так и думали!"

Юрию Львовичу неизменно присущ интерес к методологии исторического исследования, обусловленный ясным пониманием того, что без теоретической рефлексии невозможна квалифицированная постановка новых проблем. Этот интерес выразился, в частности, в его историографических обзорах, статьях и реферативных сборниках, в которых он знакомил коллег с достижениями зарубежных историков; эта работа в условиях вызванного жестким идеологическим контролем информационного голода имела огромное значение. Нужно было коренным образом изменить отношение отечественных историков к мировой науке; именно в этих целях была организована международная конференция, посвященная Школе "Анналов" ("новой исторической науке") и ее вкладу в развитие исторического знания (Москва, октябрь 1989 г.); ее организация легла на плечи Юрия Львовича. Оценка этого ведущего и наиболее плодотворного, на мой взгляд направления и его восприятия в отечественной науке — тема статьи Юрия Львовича, опубликованной в первом номере журнала "Анналы" за 1992 г. Статья названа «"Анналы": взгляд из Москвы». На ней-то мне и хотелось бы остановиться. Ибо в этой статье подняты проблемы, волнующие многих, и нас обоих в том числе, а о чем же и говорить в день юбилея ученого, как не о главном?

Давая в целом высокую оценку движения "Анналов" и обрисовывая их воздействие на русскую историографию (здесь уместно напомнить о другой его статье, «"Анналы": переломный этап?» (Одиссей. 1991), Ю. Л. Бессмертный вместе с тем отмечал, что некоторые постулаты "новой исторической науки" в силу известной двусмысленности их формулировки могут быть превратно восприняты умами, воспитанными в иных традициях мысли, отличающихся от французской. Впрочем, я полагаю, на самом деле речь идет не о трудностях "перевода", т. е. перехода из одной культурной традиции в другую (как вежливо заявляет Юрий Львович), — речь идет об утверждениях, которые я решился бы квалифицировать в определенном смысле как интеллектуально безответственные. Это касается прежде всего довольно распространенного среди современных французских историков тезиса о том, что историк "изобретает" не только свои источники, но и саму историю.

С положением о том, что историк создает свои источники, можно согласиться *cum grano salis*, ибо это именно он, историк, отбирает среди текстов и материальных памятников прошлого те, которые считает имеющими отношение к поставленной им проблеме, — их-то он и "возводит в достоинство" исторических источников. Расчленив ткань па-

мятника, выделяя определенные его стороны и по-новому их группируя, историк суверенно конструирует источник. Но, разумеется, он действует при этом не произвольно, а с полным вниманием к специфической природе памятника. Он не в праве произвольно вырывать из него нужные ему "примеры", которые сохраняют свой смысл лишь в структуре целостного текста. Сделав эти оговорки, можно согласиться с тем, что исторические источники "изобретаются" историками.

Но что означает тезис "изобретение" истории?

О субъективности деятельности историка заявляют такие несхожие между собой ученые, как Жорж Дюби и Франсуа Фюре, о ней сказано и в программных статьях редколлегии "Анналов" (1988 и 1989). Ю. Л. Бессмертный приводит высказывание Дюби: "история — это, по существу, сон, греза историка (*un rêve d'un historien*)". "Rêve", если следовать словарю, — и "сон", "сновидение", и "воображаемая конструкция, создаваемая для того, чтобы избежать действительности, отвернуться от печальной, болезненной реальности..." Так сказано в интервью (*Duby G., Lardreau G. Dialogues. P., 1980*); сочтем, что это жанр, не обязательно располагающий к точности и ответственности выражений. Дюби, насколько я мог заключить при чтении его бесед с Лардро, по-видимому, мыслит себя в роли одинокого искателя, который воображает, будто черпает критерии различия преимущественно из своего личного опыта и наедине с источниками рисует картины прошлого. Но как бы то ни было, цитированная формула способна ввести в заблуждение.

Это сомнение едва ли рассеивается при чтении другого пассажа — из статьи Дюби, опубликованной в "Одиссее. 1991" (с. 58). В противоположность позитивистам "доброе старое время" с их безусловной верой в способность науки добывать истину (при этом понятия "наука" и "истина" воспринимались в естественнонаучном смысле) французские историки последних десятилетий, убежденные в том, что "полное знание фактов недостижимо", полагают, как пишет Дюби, что "единственная доступная им реальность заключается в документе, в этом следе, который оставили после себя события прошлого". Исторический источник, более не понимаемый — и с полным основанием — как путь, прямехонько ведущий к реальности прошлого, сам оказывается единственной реальностью, с которой вообще способен иметь дело исследователь. Но ведь памятник прошлого есть не что иное, как порождение некой реальности, не так ли? Я воображал, что я, историк, трансформирую этот памятник в исторический источник с тем, чтобы представить себе ту действительную жизнь прошлого, в процессе которой был создан и этот памятник, что анализ источников способен открыть мне возможность для постижения чего-то в них и за ними таящегося... Я все же надеюсь, что историку доступна не одна только "реальность документа", но в какой-то мере и та реальность, которая произвела его на свет Божий.

Но вот программная методологическая статья в "Анналах" (1989), статья, которая, должна отразить новые ориентации журнала. В статье

много интересных мыслей, свидетельствующих о том, что "анналисты" преисполнены решимости продолжить традицию журнала — обновлять свой понятийный аппарат и взаимодействовать с другими социальными науками; полидисциплинарность остается одним из главных принципов их деятельности. Однако в этой же статье мы находим такую идею (отмеченную Ю. Л. Бессмертным): "добротное историческое сочинение: представляет собой "не воспроизведение действительности (*une reproduction du réel*)", но "систему связанных между собой объяснительных пропозиций (предположений, гипотез)". Что это означает? Историк, по мысли членов редколлегии журнала, собственно, лишь дает "комментарий" к изученным источникам, предлагая собственное их прочтение.

Здесь речь идет о чем-то ином, нежели у Дюби, и, возможно, Ю. Л. Бессмертный несколько излишне сблизил оба высказывания. Тем не менее двусмысленна и формула "Анналов", поскольку она предполагает жесткое противопоставление воспроизведения исторической реальности в системе познавательных средств, находящихся в распоряжении исследователей, структуре их логических построений. Конечно, историк пытается объяснить историю, т. е. сделать ее понятной для себя и своих современников, но разве он объясняет ее не для того, чтобы при помощи своего толкования приблизиться к ее воспроизведению? Притом, смею надеяться, не только к комментированию источника и того фрагмента действительности, который нашел в нем свое выражение, но и к попытке схватить ее целостность. Ибо трудно представить себе историка, который реконструирует фрагмент, не имея никаких идей относительно того, с фрагментом какой тональности он имеет дело.

Зная творчество таких историков, как Дюби и Фюре, можно не беспокоиться: в своей исследовательской работе они вовсе не склонны впадать в субъективистские фантазии и притерживаются выверенных, подчас весьма изощренных методов, присущих профессии историка наших дней. Они не набрасывают картины, которые соответствуют одним лишь их "грезам" или умственным прихотям. Но в свои общие рассуждения о том, как пишется история, они почему-то находят нужным время от времени вводить формулы, напоминающие тезисы американских "презентистов" полувековой давности. Или, чтобы не покидать французской почвы, вспомни Поля Вейна. Задав себе вопрос, является ли история наукой, он решительно отвечал: "Нет, это разновидность интеллектуальной активности", к тому же лишенной собственных методов (*Veune P. Comment on écrit l'histoire. P., 1971*). Игра ума приобретает какую-то излишнюю и несколько двусмысленную свободу по отношению к материалу. Жрецы науки совершают торжественные ритуалы, сам же абсолют остается в непроницаемой тайне, посягать на которую кощунственно...

Здесь затрагивается сложнейшая проблема исторического познания: как соотносится между собой реальность прошлого и то его понимание, которое доступно современным историкам? Но вместо всестороннего вдумчивого обсуждения проблемы исторической истины, включая и

релятивизм, неотъемлемый от нашей профессии, нам говорят: этот вопрос — о соответствии наших исторических знаний действительности прошлого — иррелевантен. Он не обсуждается.

Разумеется, прошлое, "wie es eigentlich gewesen war", не "затаилось" в источниках, ожидая историков, которые его из них "извлекают", — в своей подлинности оно нам недоступно. Преодолеть наивный реализм позитивистского толка чрезвычайно трудно, но историк тем не менее должен отрешиться от иллюзии, будто источники — это "окна", через которые можно разглядывать историческую жизнь людей других эпох в ее "первозданной" подлинности, стоит лишь хорошенько эти "окна" протереть. Исторический источник должен быть демистифицирован: необходимо расшифровать его язык (не только в лингвистическом, но и — прежде всего — в семиотическом смысле), вскрыть его ментальную природу и идеологическую функцию, его поэтику, увидеть его в контексте культуры. Но этот императив осуществим только в известном приближении, и "вживание", "вчувствование" в другую эпоху, в иную культуру тоже не более чем иллюзия.

Однако, даже отдавая себе отчет в невероятных трудностях, стоящих на пути историка, нельзя упускать из виду, что ведь этот путь ведет его к Другому — к человеку иной культуры, с которой он силится установить коммуникацию. Почему-то стало чуть ли не "признаком дурного тона" говорить о реальности прошлого — в методологических рассуждениях французских коллег ее заслонили декларации о "субъективизме" историка. Полемизируя с этим тезисом о безудержной субъективности грезящего наяву историка, Ю. Л. Бессмертный справедливо очерчивает ее пределы, на деле (если мы имеем в виду серьезного и честного ученого) вовсе не безграничные (принадлежность его к историографической традиции, владение суммой методов современного исторического анализа, проверяемость полученных выводов и т.п.). Но, думается мне, вопрос поставлен не совсем точно. Речь идет не о "субъективности" творческого индивида, на которую никто не собирается посягать, ибо индивидуальное видение истории или отдельных исторических феноменов бесспорно и неизбежно, и никакой беды в том нет. Трудность, созданная французскими коллегами, на мой взгляд, состоит в том, что вопрос о субъективности историка заслонил, если вовсе не вытеснил из дискуссии о гносеологии куда более существенную проблему исторической истины. Ее-то, я убежден, и нужно было бы обсуждать.

Я готов согласиться с тезисом о том, что научная истина — это то, относительно чего установлено, пусть временное, согласие современных ученых, — но при том условии, что имеется в виду ныне достигнутый уровень науки и что наука эта по возможности свободна от идеологических шор, т. е. что консенсус достигнут учеными не в результате подчинения догме, но на основе критической верификации принимаемых утверждений. Что же касается предмета научного знания, относительно которого мы строим свои модели и гипотезы, предмета, который мы и в самом деле создаем в своих лабораториях, то не

следует забывать: за ним скрывается неведомый нам объект. Его-то существование как бы имплицитно выводится цитированными авторами за рамки рассуждения. Не приводит ли кое-кого страх "реификации" моделей и общих понятий к игнорированию независимой от нашего сознания исторической действительности?

Статья Ю. Л. Бессмертного была опубликована в сопровождении критического комментария двух членов редакционной коллегии "Анналов". Они защищают позиции, разделяемые рядом "анналистов", но, как мне показалось, не решаются настаивать на не лишенном интеллектуального снобизма тезисе о том, что историк "изобретает", "создает" историю. Вопрос остается открытым.

Если вспомнить тот уверенный пафос познаваемости истории — при ясном понимании всех сопряженных с этим занятием трудностей и решимости искать и находить новые методы исследования, — пафос, которым дышат "Апология истории" или "Бои за историю", то не может не броситься в глаза контраст между эпистемологическими позициями "отцов-основателей" научного направления "Анналов", с одной стороны, и их "детьми" и "внуками" — с другой. Блок и Февр не впадали в растерянность от сознания неизбежной относительности исторического знания и не смешивали релятивность знания с субъективизмом историка; ни относительность нашего познания прошлого, ни "субъективность" работы ученого не принимались ими за непреодолимые препятствия для приближения к научной истине.

Впрочем, субъективность историка — вовсе не обязательно помеха для исследования. Если это одному ему присущее видение прошлого помогает увидеть реальную историческую проблему — я за такую субъективность. В этом отношении в высшей степени показателен пример М. М. Бахтина. Созданный им образ средневековой "карнавальной смеховой культуры" в большой мере относится к своего рода "научной мифологии". Он сконструирован на основе интерпретации романов Рабле и экстраполирован на предшествующую эпоху. Опровергнуть эту теорию не представляет большого труда, и я сам отчасти приложил к этому руку. Но когда недавно мне пришлось обсуждать статью немецкого историка Д.-Р. Мозера, содержащую во многом справедливую критику бахтинской концепции карнавала (Euphorion. 1991. Bd. 85, N. 3/4), я ощутил необходимость подчеркнуть, что эта концепция оказалась "достаточно безумной" для того, чтобы оплодотворить научную мысль: тезис Бахтина о народной культуре открыл новые перспективы для более уравновешенного и фундированного источниками исторического анализа. Теория, продиктованная субъективным подходом историка, может быть плодотворной, если она выдерживает проверку и не эксплуатируется неумными и подверженными моде адептами.

Историческое познание "по определению" направлено на прошлое. Но вместе с тем оно представляет собой и самопознание: оно есть одна из главнейших интеллектуальных форм, в которых современность дает себе отчет о самой себе, так как только путем сопоставления себя с Другим, оно может постичь саму себя, свою собственную природу и свое

место в истории. Соответственно и познающий субъект — историк, орган этого самопознания, — углубляясь в прошлое, вместе с тем углубляется в самого себя. Его работа не может не быть субъективной. Леопольд фон Ранке был прозван "большим окуляром", однако мысль о самоустранении личности историка не более чем иллюзия. Скажу больше: по моему мнению, в трудах крупных историков читателя интересует не одна только информация о прошлом, но и их творческая личность, органически неотделимая от содержания их исследований. Возможно ли отделить исторический опыт, аккумулированный в исследовании, от экзистенциального опыта его создателя?

Но дело не сводится к субъективности историка. Поднятый здесь вопрос настолько важен, что было бы нецелесообразно не откликнуться на него. Утверждение о том, что историк "сочиняет" историю, несомненно, направлено своим острием против позитивистской историографии, которая сохраняет многие из своих позиций даже и десятилетия спустя после яростных атак на нее, предпринятых Февром и Блоком. Смысл возражений основателей "Анналов" заключается в том, что содержание исторического исследования определяется в первую очередь проблемой, поставленной историком, а эта проблема в конечном счете диктуется современностью. Историки способны вопрошать прошлое (т. е. исторические памятники, оставшиеся от него и превращаемые ими, историками, в источники их знаний об этом прошлом) только о том, что их интересует и волнует как людей, принадлежащих современности. Следовательно, историческое познание начинается не с прошлого, а с настоящего. Поэтому очевидно, что изображение истории зависит от современного историка.

Мысль не новая. Идея о том, что предмет науки может быть познан лишь в его отношении к познающему субъекту, лежит в основе кантианской гносеологии и была применена к социально-исторической жизни неокантианцами еще в начале нашего столетия. Но эта идея — по сути дела, идея диалога настоящего с прошлым — плохо усвоена (или вовсе не усвоена) большинством историков. Историки, прошедшие выучку в марксистской школе, изначально враждебной кантианству и неокантианству и чуждой их эпистемологии, далеки от подобной постановки вопроса. Позитивизм, в частности позитивизм, обрядившийся в марксистские одеяния, оказался, отчасти в силу своей простоты, более удобным подходом к изучению истории.

Разумеется, историческая истина — это не истина естественнонаучная, ибо нельзя упускать из виду, что сама историческая действительность — действительность *sui generis*. В ней невозможно осуществить эксперимент, как в природе; альтернативные возможности развития уже в прошлом и неповторимы, и логика имевших место событий предстает нам в виде единственной данности, т. е. в совершенно ином виде, нежели тот, в каком она представлялась сознанию людей, действовавших в то время и нащупывавших пути дальнейшего развития. Историки имеют дело с процессами, результаты которых им а priori известны, а потому так трудно, если вообще возможно, отрешиться от

телеологизма в исторических суждениях. Прежде чем приступить к решению задачи, мы уже заглянули в ответ, записанный в конце задачника.

Как же быть с утверждением, что картина прошлого определяется историком, который обладает собственными представлениями и общим взглядом на историю? Что делать с постулатом об "объективной истине", к которой историки якобы постепенно приближаются, которую они все полней охватывают своими понятиями?

Эта проблема чрезвычайно сложна и многопланова, она нуждается во восторженном тщательном обсуждении, и здесь я вынужден ограничиться только одним предварительным соображением в надежде, что в дальнейшем мы возвратимся к этой проблеме, в частности и на страницах "Одиссея". Необходимо разграничивать разные аспекты исторического знания, в первую очередь логически отчленять накопление фактических сведений от общей картины, в которую их собирает историк. Первые — факты науки (при всей многосмысленности самого понятия "факт", в особенности "социальный", "исторический факт") — кумулятивны и не отменяются, если установлены правильно, в ходе дальнейшего развития научной дисциплины истории (хотя непрерывно переосмысляются и подвергаются новой оценке по мере того, как происходит их перегруппировка в общей системе объяснения). Второе — общая картина отнюдь не сводится к сумме фактов; она строится в соответствии с моделью ("идеальным типом"), конструируемой историком, который обладает пред-знанием ("внеисточниковым знанием"), данным ему его философией, социально-психологической средой, ментальностью в меньшей мере, нежели собранными в источниках фактическими наблюдениями и научным заделом историографии. Вспоминаются слова Февра: каждая эпоха по-своему видит античность, у нее "свое" средневековье, собственное понимание Ренессанса. Факты, отдельные феномены всякий раз получают новое освещение в зависимости от перспективы, в которой их рассматривают.

Одно из важнейших понятий в постижении истории — исторический контекст. В зависимости от этого контекста, общего видения, даваемого культурой и ментальностью историков, находятся все его конкретные компоненты.

Таким образом, оба аспекта исторического исследования глубоко различны, и их неправомерно смешивать. Однако сбор фактического материала представляет собой целенаправленную процедуру: ведь мы черпаем этот материал из источников, а источники отбираем в зависимости от поставленной нами проблемы. Творческая активность присутствует на всех без исключения этапах исследования. Историческая реконструкция ("восстановление прошлого") есть не что иное, как историческая конструкция ("создание прошлого"). Взаимодействие познающего субъекта с предметом познания — постоянный, непрерываемый процесс. Очевидно, есть только один способ избежать произвола в "построении" прошлого: неусыпный самоконтроль историка, который ясно сознает природу применяемых им процедур. Историческое позна-

ние включает в себя осознание историком своей деятельности (и в конечном счете самопознание). Однако незачем смешивать саморефлексию историка с субъективизмом. Ибо субъективизм предполагает известный произвол, саморефлексия же — неусыпный контроль.

Могу засвидетельствовать: Юрию Львовичу Бессмертному, с которым меня связывают более 40 лет дружбы, органически присущи строжайшая самооценка и самоанализ. Эти качества — надежные гарантии против произвола в нашей трудной, но необычайно увлекательной профессии.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ Ю. Л. БЕССМЕРТНОГО С УЧЕНИКАМИ

в конце 70-х — начале 80-х годов

Публ. и вступ. ст. В. А. Блонина, П. Ш. Габдрахманова

Наше знакомство с Юрием Львовичем Бессмертным относится к началу 70-х годов, когда он приступил к работе с небольшой группой студентов историко-филологического факультета Горьковского (ныне Нижегородского) университета и стал вести спецсеминар по истории западно-европейской деревни в средние века¹.

Ю. Л. Бессмертный преподавал не столько фактологию, сколько стремился привить нам навыки исследовательской работы по проблеме, только что поставленной тогда в зарубежной медиевистике: социально-экономический и историко-демографический анализ крестьянской семьи в раннесредневековом обществе по данным каролингских полиптиков.

Нельзя не отметить, что все это задумывалось в сложное для отечественной исторической науки, в том числе и медиевистики, время. Критический настрой по отношению к работам западных коллег ("критика буржуазных концепций"), в значительной мере объяснявшийся имевшим место тогда идеологическим прессом, зачастую перевешивал интерес к поиску ими новых путей и методов исследования. Для нас, провинциальных студентов, вначале было непривычным, но чрезвычайно полезным видеть совершенно иное отношение к западной медиевистике у Ю. Л. Бессмертного, его неподдельный интерес к новейшим подходам и появлению свежих идей в работах западных (особенно французских) коллег. Именно стремление к интеллектуальной независимости влекло тогда молодежь в медиевистику, антиковедение. Это были те области исторического знания, в которых существовал "гамбургский счет", где невозможно было стать настоящим специалистом, если отсутствовали подлинный профессионализм, внутренняя свобода, если концепции основывались лишь на догмах.

Работа в семинаре включала в себя чтение Ю. Л. Бессмертным спецкурса, изучение под его руководством Сен-Жерменского полиптика и проведение занятий по математической статистике. Встречи в Горьком чередовались с нашими поездками в Москву; прослушивание лекций, требовавших постоянного внимания и работы мысли, — с первыми попытками самостоятельного анализа источников; зачеты (на уровне самых ответственных экзаменов) с защитой (в полном смысле этого

¹ Причины и обстоятельства, по которым он вынужден был преподавать не в Москве, а в Горьком, весьма показательны. Он был нежелательным лектором в московских вузах, поэтому, когда тогдашний декан истфака ГГУ Е. В. Кузнецов после защиты Г. М. Тушиной, на которой Ю. Л. был оппонентом, предложил ему читать спецкурс своим студентам, он с радостью согласился.

слова) курсовых и дипломных работ². Невозможно забыть, как во время наших приездов в Москву, Юрий Львович зачастую принимал нас у себя дома, проводя консультации за чаем, приготовленным его женой Ириной Михайловной. Без сомнения, четырехлетняя учеба в семинаре Бессмертного и определила нашу дальнейшую научную и жизненную судьбу.

Публикуемые ниже отрывки из писем Ю. Л. Бессмертного относятся уже к следующему этапу работы под его руководством, когда после окончания университета мы в течение ряда лет до поступления в аспирантуру продолжали консультироваться у него, пытаясь осуществить самостоятельные медиевистские исследования. Благодаря тому, что эти консультации имели главным образом эпистолярный характер (хотя личные встречи в хорошо известном нам рабочем кабинете Ю. Л. продолжались тоже), мы можем познакомить читателей с некоторыми принципиальными чертами характера и стиля работы Ю. Л. Бессмертного как научного руководителя и исследователя.

Всякий, кто имел возможность консультироваться у Ю. Л., знает, что никто столько не "возится" со своими подопечными, никто с таким тщанием и вниманием не вчитывается в их (порой пока явно неумелые) работы, как он. Терпимость, такт, даже некоторый "либерализм" по отношению к сложностям и выбору научного амплуа; выдержка и умение прощать не только ошибки, но даже и упорство в оных; способность убеждать и спорить на равных с явно не равным себе и в то же время определенная требовательность и даже жесткость по отношению к тому, что относится к организации и дисциплине научной работы, — все это легко обнаруживается на страницах публикуемых писем.

Нельзя не обратить внимание на то, что делалось Ю. Л. Бессмертным для воспитания в своих подопечных и чисто человеческих качеств. Большое внимание им уделялось научной этике, формам общения с коллегами. Его человеческое участие и поддержка чрезвычайно помогали нам в сложных ситуациях. Без такой поддержки трудно себе представить, чтобы наша в общем-то непростая (хотя и в чем-то типичная) научная судьба вообще могла сложиться.

То, каким образом должна проводиться научно-исследовательская работа, является следующим немаловажным сюжетом этой переписки. Речь идет не просто о том, что можно было бы определить как "советы начинающему медиевисту", но о довольно интересных наблюдениях Ю. Л. Бессмертного, касающихся основных принципов и психологии научного творчества.

Есть еще одно обстоятельство, которое позволяет публиковать эти письма именно на страницах "Одиссея". На них лежит то, что принято называть "печатью времени", и они лучше, чем любые, самые подробные воспоминания, передадут некоторые из черт и устроений людей, принадлежавших к научной и околонаучной среде той эпохи.

² О научной полезности этих работ свидетельствует тот факт, что некоторые из полученных нами результатов были позднее использованы Ю. Л. в ряде его статей и рецензий. См.: СВ. 1975. Вып. 39; 1980. Вып. 43; 1981. Вып. 44.

ИЗ ПИСЕМ Ю. Л. БЕССМЕРТНОГО В. А. БЛОНИНУ

1

Москва, апрель 1977 г.

Дорогой Володя!

...Как Вы, вероятно, помните, я отмечал целесообразность вначале избрать *проблему*, а потом уже думать о формулировке *темы*. С выбором проблематики теперь многое прояснилось. Что касается *точного* названия темы, то она заслуживает дальнейшего обдумывания... При очередной встрече потребуется обсудить кроме того: а) круг источников (т. к. этот вопрос я решал пока что лишь в самом первом приближении); б) примерную последовательность этапов в Ваших студиях; в) вырывающиеся на-сегодня проблемы для исследования. Все остальное — включая и "подробный план" диссертации — пока что *определять* рано, можно лишь размышлять на эти темы. Прошу Вас и впредь 1 и 15-го каждого месяца присылать Ваши отчеты, датируя (и нумеруя) их. Данные о статье Щапова сообщу позднее. Срок Вашего приезда после 11 мая пока что могу наметать лишь приблизительно (не все планы прояснились). Субботы и воскресенья, к сожалению, отпадают, т. к. в эти дни я чаще всего уезжаю. Ориентироваться надо на понедельник, среду или вторник...

2

Москва, 15 января 1978 г.

Дорогой Володя!

Ваше письмо и таблицы получил... Все составлено вполне понятно... Ваши результаты в общем сходятся с результатами Гали*... Ксерокс статьи Фоссье готов; надеюсь завтра его Вам выслать. Говорил ли я Вам об особом внимании к журналу? Один из его недавних номеров был специально посвящен Вашему полиптику** (есть в ЛБ)... Как закончился Ваш грипп? Надеюсь, без осложнений? Поправляйтесь!..

3

Москва, 20 июня 1979 г.

Дорогой Володя!

На мой взгляд, выбор Вашего дальнейшего пути зависит прежде всего от того, сможете и захотите ли Вы совмещать работу и преподавание на кафедре истории СССР с занятиями французским средневековьем. Боюсь, что это окажется трудным и физически, и с точки зрения формальной. Да и эффективности работы сразу в двух этих отраслях добиться трудненько... Все это отнюдь не означает, что я исключаю про-

* Г. Целовальнова — одна из участниц студенческого семинара Бессмертного в Горьком.

** Речь идет о Марсельском полиптике.

должение Ваших занятий под моим руководством над проблемами французского средневековья. Мое формальное назначение научным руководителем не имеет для меня, как я Вам говаривал, решающего значения... Для меня важнее иное: представляют ли для Вас занятия данной проблематикой подлинную внутреннюю необходимость? Готовы ли Вы преодолевать те трудности (разного характера), которые может вызвать подобный выбор? Если да, то за мной дело не станет. В этом случае очень важно поскорее обсудить дальнейшее направление работы.

4

Москва, 16 января 1980 г.

...Жду Ваших отчетов с указанием: какие именно подсчеты проводятся в течение отчетного периода; по каким главам закончены подсчеты; что показывают законченные подсчеты; какие *новые* идеи подсчетов (или вообще — исследовательских приемов) у Вас появились в ходе работы (*Ищите!!!*)

5

Москва, 7 января 1980 г.

Дорогой Володя!

Отвечаю на Ваш отчет от 15.12. Ваши предварительные таблицы по Сен-Жермену довольно-таки многосторонни. В принципе они не вызывают у меня возражений. Однако некоторые кажутся мне *не* обязательными и *не* очень обещающими, т. к. абсолютное число данных, которое Вы сможете в них включить, будет, вероятно, недостаточным для выводов... Вообще, с учетом обилия предстоящих подсчетов разумно экономить время (и силы)...

6

Москва, 12 февраля 1980 г.

Дорогой Володя!

Мои замечания к Вашим подсчетам сводятся к следующему.

1. Я предпочитал бы видеть эти подсчеты в табличной форме с указанием в каждом случае общего числа имеющихся данных по тому или иному параметру. Это важно и для Вас, т. к. увеличивает обзорность и наглядность результатов.

2. По каждой табличке полезно сразу же намечать возможную историческую интерпретацию, искать гипотезы для объяснения.

... Как Вы, вероятно, знаете, 22 января скончалась А. Д. Люблинская. Рад, что Вы успели с ней познакомиться. Это был редкий по образованности человек, всегда готовый откликнуться на просьбы о помощи...

Москва, 10 марта 1980 г.

Дорогой Володя!

Сегодня получил Ваше письмо. Рад, что удается сразу же ответить. Все конкретные замечания к отдельным таблицам сделаны мною на полях или на обороте, так что здесь я ограничусь лишь общими соображениями.

1. В общем Вы разумно составляете таблицы. Лишь кое-где Вы допускаете небрежность или невнятность формы. Избегайте этого: пусть таблицы уже сегодня намечают форму Ваших диссертационных таблиц.

2. Вы пока не считаете доверительных интервалов? Там, где Вы не располагаете репрезентативной статистикой, без них не обойтись. От некоторых подсчетов быть может придется отказаться.

3. Особого внимания требуют условия антропонимических подсчетов. Особо надо обдумать, не предпочтительнее ли подсчет фонем подсчету букв (ведь крестьяне слышали фонемы, а не буквы).

4. В перспективе было бы полезно по некоторым видам анализа дать графики.

Я хотел бы, чтобы в тех случаях, когда Вы не можете в срок послать отчет, Вы бы, тем не менее, опускали мне открытку с 2-мя фразами, объясняющими задержку. Иначе будет нарушаться "ритм" переписки.

Москва, 18 апреля 1980 г.

Дорогой Володя!

Отвечаю сразу на два Ваших отчета — от 16 марта и 6 апреля. Рад, что с каждым отчетом Ваши таблицы становятся лучше. Недостаток: не всегда есть достаточное истолкование данных и объяснение полученных результатов. Все мои замечания — на обороте таблиц, отдельные исправления — в самом тексте таблиц. Из числа более общих соображений обращаю Ваше внимание на необходимость провести подсчеты отдельно для тех семей, где на основе сходства имен можно констатировать "многоячейную" родственную семью. На основе такого подсчета можно было бы определить: 1. реальную численность семьи; 2. реальное число детей на семью; 3. реальное соотношение женщин и мужчин, мальчиков и девочек.

Жаль, что Ваш ФПК намечен на 2-ой семестр будущего года: ФПК для медиевистов-западников проходит в МГУ в 1-ом семестре; постарайтесь хотя бы иметь расписание, позволяющее приезжать иногда на конец недели (лекции на ФПК обычно по пятницам). Пора размышлять и о том, каким образом удастся Вам сочлениить материал по Сен-Жермену с материалом других Ваших источников.

Москва, 3 мая 1981 г.

Дорогой Володя!

Ваше письмо от 2.04. получил и сразу же на него отвечаю. Статью Вашу давно прочел. Она в целом лучше текста, который я читал перед этим. Основной недостаток — неудачная формулировка выводов, которые лишь повторяют — а не *осмысливают* — материал. ...Мои соображения по тексту Вашего выступления Вы найдете на полях. Суть их в том, что Вам пока не удалось найти такой компактной и доходчивой формы изложения, которая позволила бы Вашим слушателям (среди которых будет конечно много не-специалистов) понять Вас. Между тем я считаю, что можно и *нужно* найти такую форму. В своем настоящем виде Ваш доклад донесет до слушателей явно лишь одну идею: есть некий Ю. Л. Б., каковой применял неразумную методику (предполагающую чисто формальный анализ по буквам и слогам), которого Вы теперь научили уму-разуму... Вряд ли Вы действительно хотели свести доклад к этому. Как Вы помните, я сам советовал Вам отметить различие наших с Вами подсчетов. Но не так же! В центре доклада должно находиться *позитивное* изложение полученных Вами результатов. Надо донести до слушателей предмет Вашего анализа и его результаты. Надо сказать, что Вы получили их, используя подходы, разработанные Вашим научным руководителем. Надо констатировать, что Ваши выводы в основном подтверждают проделанный им анализ, но что Вы получили их, идя несколько иным путем. И это последнее должно быть сказано, так сказать, "вскользь", поскольку тема Вашего доклада, повторяю, раскрывается прежде всего *позитивно* (а не в плане противопоставления Вашей методики методике Вашего научного руководителя). Важно это прежде всего постольку, поскольку соответствует истине. Важно это и с этической точки зрения, что по-видимому, выпало из Вашего внимания (речь идет никак не о моей личной заинтересованности, а о том, что как Вы знаете, я требую максимальной щепетильности по отношению к научному предшественнику, кем бы он ни был).

В этой же связи позволю себе пару замечаний и по поводу стиля Ваших писем, о чем давно собирался сказать. Старайтесь избегать в переписке с коллегами (тем более — старшими) жестких выражений и форм, уместных лишь в приказах начальников. Не употребляйте в обращении форму "Уважаемый" — она носит в научной переписке между коллегами одиозный характер, — вместо этого нужно обращаться "Глубокоуважаемый" или "Многоуважаемый". Простите, что учу Вас этому, но считаю это своим долгом, как научного руководителя. Поймите: пройдя аспирантуру Вы можете достичь больших или меньших успехов в науке, но Вы не можете (не имеете права!) не достичь определенных успехов в формировании своей личности и в приобретении навыков научного общения.

10

Москва, 25 октября 1982 г.

Дорогой Володя!

Ваше письмо от 17.10 получил. Сочувствую Вашим невзгодам. Желая Вам, чтобы они поскорее были преодолены.

Не думаю, однако, что Вы правильно поступили, откладывая из-за сложных обстоятельств Ваши отчеты. Они ведь не столько средство контроля, сколько средство самоорганизации для Вас. Так, например, Ваши сообщения о законспектированных и прочитанных работах — именно потому, что Вы охватываете сразу 1,5 месяца — настолько суммарны, что Вам самому действительно почти бесполезны. А если бы Вы писали отчеты "по горячим следам", Вы, вероятно, смогли бы отметить в отчете и те мысли из прочитанного, которые полезны для Вашей темы и могут быть взяты Вами "на вооружение". В этом случае Ваш отчет зафиксировал бы нечто полезное Вам "для памяти" и дал бы нам с Вами возможность обменяться соображениями по существу отысканной Вами идеи. Вот почему я настаиваю на регулярных отчетах, отчетах "по существу". Ваш отчет о работе за год должен исходить из того плана, который был нами составлен на все 4 года. Взгляните в этот план и сверьтесь, что Вы сделали из намеченного. Во 2-ой половине ноября я, кажется, буду в Москве. Можете приезжать...

11

Москва, 23 ноября 1982 г.

Дорогой Володя!

Не могу не огорчаться масштабами Вашей загруженности. Хорошо, однако, уже то, что служба* не мешает Вам, по крайней мере, думать о науке (такое тоже ведь бывает). Ваши тезисы поправил. Можете посылать их по известному Вам адресу. Срок семинара намечен как будто бы на 19—20 апреля в Кишиневе.

Желаю Вам бодрости духа и упорства. Всего самого доброго.

Бессмертный.

ИЗ ПИСЕМ

Ю. Л. БЕССМЕРТНОГО П. Ш. ГАБДРАХМАНОВУ

1

Москва, 12 января 1977 г.

Дорогой Павел!

Рад, что Вы продолжаете заниматься средневековскими сюжетами и планируете написать новые исследовательские этюды. Замечу, однако, сразу, что для того, чтобы подняться над студенческим уровнем

* В 1981 г. В. А. Блонин был призван на действительную военную службу из запаса.

мало "практиковаться" "в немецких переводах": необходим более широкий охват литературы (да и источников). Когда Ваши планы созреют, было бы, возможно, полезно более подробно потолковать об этом. Если бы Вы захотели, Вы могли бы, предварительно сговорившись со мною, приехать для такой беседы...

2

Москва, 7 мая 1977 г.

...Именно целям "организации" Ваших занятий и должны служить отчеты, которыми Вы манкируете. Если хотите работать всерьез со мною, заставьте себя и 1-го и 15-го каждого месяца изложить на бумаге все сделанное (включая хотя бы то самое малое, что удалось сделать)...

3

Москва, 20 мая 1977 г.

Дорогой Павел!

Прежде всего о выборе темы. Сама по себе тема "Структура низших классов Франкского общества в представлениях современников" безусловно заслуживает одобрения. Абсолютно правильно и то, что лучше всего было бы решить ее на базе изучения и Правд, и Формул, и капитуляриев, и полиптиков, и картуляриев, и, как Вы пишете, нарративных источников. Одного этого перечисления типов источников достаточно, однако, для того, чтобы представить необъятность подобной работы. Ограничения требует, во-первых, хронологический период: меровинги? каролинги? каждый из этих периодов в целом? его часть? Ограничения требует, во-вторых, понятие "низших классов": все они? (включая низших свободных) или же какой-нибудь один их разряд? Ограничения требует, в-третьих, круг источников (как по типам, так и по конкретному их составу).

Из всего этого вовсе не следует, будто бы я не одобряю Ваше стремление познакомиться со всеми источниками франкского времени: такое стремление я всячески поддерживаю. Вот только цель ознакомления следует, видимо, видеть не в доскональном изучении интересующего Вас аспекта по всем памятникам, а в *отборе* памятников, заслуживающих такого досконального изучения... Конечно хотелось бы, чтобы Вы имели возможность использовать имеющийся у Вас "задел", относящийся именно к каролингской эпохе. Это влечет оправданность сопоставления изучавшихся Вами хозяйственных документов с современными капитуляриями, картуляриями, формулами. Подобное сопоставление — довольно-таки традиционно в нашей науке (хотя упор на воспроизведение *представлений современников* до сих пор не делался). Особую свежесть могло бы придать исследованию привлечение нарративных памятников, изучавшихся в прошлом в отрыве от всех остальных. В первую очередь из таких памятников заслуживали бы внимания материалы церковных соборов, жития святых, литературные сочинения — поэмы, трактаты, наконец, письма того времени. Все эти

памятники изданы и в своей основной массе наличествуют в наших библиотеках. Вместе взятые они представляют колоссальный корпус источников (десятки томов). Поэтому и здесь необходима выборка. Однако даже при ее осуществлении говорить о наличии "компактных источников" при данной постановке темы — не приходится. А это значит, что придется "перелопатить" массу "породы", чтобы собрать крупницы "руды". Ясно, что и времени потребуется немало...

Ясно, однако, что отбор источников — лишь полдела. Не менее важно суметь "задать вопросы". Особенно это важно, когда анализируются представления современников. Надо искать такие вопросы, которые бы современники "смогли понять" и которые бы отвечали интересам наших с Вами современников. Об этом мы с Вами уже говорили. Но об этом надо постоянно думать и при просмотре источников и при чтении специальной литературы...

Я вполне одобряю Ваше обращение к "классикам" типа Бруннера или Вайца. (Не забывайте при этом и русских классиков — Петрушевского, Ковалевского, Виноградова, некоторые труды которых о Франкском государстве не устарели.) Но на одно из первых мест надо поставить новейшую литературу. Начните с весьма плодотворных — для истории "представлений" — работ Гуревича, Неусыхина. Затем необходимо ознакомление с работами школы Т. Майера. У нас много о ней писали и пишут (СВ, 18; Барг, СВ, 26). Но важнее Вам самому почитать работы, например, Босля (я Вам уже о нем говорил). Список ряда его работ Вы найдете в СВ, 26, с. 107...

Отдельно хотел бы обратить Ваше внимание на самый метод чтения правовых и нарративных источников. Пользование предметным указателем оправдано главным образом тогда, когда Вы *уже знаете* текст и Вам нужны лишь отдельные справки. Начинать чтение с предметного указателя *нельзя*. Нужное Вам могло быть опущено (или пропущено) составителем указателя. Сборники формул и капитулярии нужно читать *подряд*. Это же касается и нарративных текстов. Однако надо особо тщательно вчитываться в начальные разделы, "войти" в стиль и фразеологию, после чего последующие разделы удастся уже читать быстрее, *как бы просматривая их* и выделяя в них лишь то, что Вам нужно...

4

Москва, 12 июля 1977 г.

Дорогой Павел!

...Сожалею, что Вы, видимо, не обратили достаточного внимания на мои соображения о возможной тематике и нацеленности Вашей работы. Вы почти не откликнулись на мои довольно пространные рассуждения по этому вопросу. Я, разумеется, не предполагал, что Вы сможете сразу принять для себя решение по всему кругу затронутых вопросов. Но я бы хотел, чтобы эти вопросы постоянно стояли перед Вашим "мысленным взором"... О способах систематизации материала мы с Вами, по-

моему, уже говорили: Вы должны весь материал анализа источников разносить на карточки (можно и на перфокарты), так, чтобы на каждой карточке содержалось бы лишь по *одному* выводу из текста; тогда будет легко собирать карточки, касающиеся одного и того же вопроса. Постепенно у Вас будет накапливаться много групп карточек, причем каждая группа будет однородной по тематике.

5

Москва, 27 июля 1977 г.

Дорогой Павел!

...Думаю, что Вы спешите с изменением постановки вопроса: теперь уже "не соц. структура в представлениях современников", но "раскрытие понятия статус". Пока что *ограничивайтесь* размышлениями о возможных подходах, записывайте возникающие задачи или, выражаясь образно, "плетите сеть", сквозь которую Вы будете "процеживать" материал источников, чтобы найти ответы на интересующие Вас вопросы, но не "зарекайтесь" пока что решением...

6

Москва, 4 августа 1977 г.

Дорогой Павел!

...Хорошо, что Вы начинаете штудировать Бруннера и Конрада. Особенно первый из них поможет Вам не тратить время на "изобретение велосипедов". В то же время, как мне кажется, Вам уже не грозит сейчас утрата — после прочтения классиков — "свежести впечатлений" от исследуемых Вами документов.

7

Москва, 25 ноября 1977 г.

Дорогой Павел!

На Ваше письмо от 15.11 отвечаю с опозданием: была срочная работа, извините. Ваши соображения о *mancipia* прочитал с интересом. Вам удалось выстроить некую логичную и стройную линию, основанную на определенном понимании источника, а это всегда интересно — и автору, и читателю. Но... Вначале — о степени доказательности... Теперь о новизне Ваших выводов. Мы ведь уже с Вами толковали про эту тему, и я уже говорил, что эволюция понятия *mancipia* исследовалась. Во всяком случае, использование термина *mancipia* в 6—7 вв. для обозначения только несвободных, а в 9 в. и как обобщающего термина — достаточно известно в науке. Именно исследованность многих конкретных вопросов социальной структуры этого периода — взятых сами по себе — и побуждает меня советовать Вам выбирать в качестве Вашей большой темы нечто, имеющее не только юридическое или социально-правовое содержание.

8

Москва, 14 декабря 1977 г.

Дорогой Павел!

Думаю, что выяснение степени многозначности и изменчивости понятий "серв" и "сервициум" более перспективно, чем аналогичное исследование для "манципия". Здесь я когда-то специально говорил на лекциях о том, что в 9 в. надо различать сервов-рабов и сервов-зависимых. При общей ясности необходимости их разграничения, содержание различий между этими двумя категориями не столь ясно, и я отмечал, что указываемые мною различия — гипотетичны. Здесь несомненно должны быть велики *региональные* различия. Разыщите соответствующую лекцию, моя работа по этому сюжету остается неопубликованной, пару фраз можно найти, кажется, в "Истории Франции". Поэтому выявление конкретного содержания этих понятий в разные периоды и разных районах — на мой взгляд — *имеет научную значимость*, как способ выяснения и характеристики этапов формирования зависимого крестьянства (и первой — из трех! — стадий серважа). В Вашем стремлении "дойти до всего самому" есть, конечно, очень плодотворный, творческий элемент. Но стоит ли всякий раз заново "изобретать велосипед"? Чтобы такое случилось хотя бы "через раз", я и рекомендую Вам читать соответствующие работы (в т. ч. и мои).

9

Москва, 22 января 1978 г.

Дорогой Павел!

Трудность работы по синтезу собранного Вами материала формул естественна: синтез всегда — ключевой момент творчества и самый трудный...

10

Москва, 14 июля 1978 г.

Дорогой Павел!

...Прежде всего — еще раз по поводу выбора темы. Ни в коей мере не собираюсь торопить Вас и, тем более не стремлюсь "продиктовать" Вам тему. Но, как я уже Вам говорил, есть этапы исследовательской работы, на которых принцип "я сам" нецелесообразно абсолютизировать. От этой распространенной "детской болезни" мне бы хотелось Вас поскорее вылечить. В то же время, я рад, что Вы вроде бы не подвержены гораздо более опасной, на мой взгляд, "иждивенчески-карьерной инфекции".

В Вашем последнем письме Вы не без оснований написали, что Неусыхин сравнительно мало пишет о брачно-семейных отношениях. Дело, однако, не в том, что он "недостаточно уделил им внимания". Помните, что Неусыхин — неповторимая величина в нашей науке, а его известная Вам книга — лишь "видимая часть айсберга" его знаний. Дело лишь в том, что Неусыхин, избрав определенный замысел своей

книги, *подчинил* анализ брачно-семейных отношений именно этому замыслу. Между тем, на *данной* стадии науки (через 30 лет после написания Неусыхиным его книги) оные отношения заняли среди медиевистических тем гораздо более видное место. (Надеюсь, Вы помните, что уже в дипломах Ваших товарищей этот сюжет был сделан мною одним из основных.) Поэтому я бы приветствовал Ваше внимание к этому весьма актуальному и интенсивно разрабатываемому вопросу...

11

Москва, 18 октября 1978 г.

Дорогой Павел!

...Вы правы в том, что штудирование полиптиков требует использования специальной методики и продумывания круга исследуемых вопросов. К сожалению, однако, ни методика, ни этот круг вопросов не могут быть выяснены сколько-нибудь полно *до* такого штудирования. Ибо все это до конца выясняется *лишь* практикой исследования полиптиков. Поэтому, обдумывая эту методику и этот круг вопросов уже сейчас (Вы правы, что задумываетесь над этим еще на нынешней стадии), следует иметь в виду, что многое — а может быть и все — придется перестраивать и менять, когда начнется интенсивное изучение текстов. Уменьшить число таких перестроек можно за счет изучения специальной литературы.

12

Москва, 11 марта 1979 г.

Дорогой Павел!

Ваше письмо от 22 февраля еще раз свидетельствует о том, что Вам удастся находить способы установления некоторых существенных демографических показателей по скурым материалам IX в. Этот поиск методических путей анализа мне представляется для данного этапа Вашей работы вполне уместным и полезным для будущего. Конечно, об интерпретации надо думать постоянно (и как я когда-то советовал, хорошо бы к каждой табличке сразу же прилагать листочек с историческими выводами, которые постепенно будут пополняться или уточняться). Но она займет центральное место — позднее, когда полностью определится и конкретный объем используемых источников, и круг решаемых вопросов. Для возможности интенсивного истолкования накапливаемых данных очень важно, кроме того, как мы уже с Вами говорили, постоянно размышлять над постановкой проблемы...

13

Москва, 4 августа 1979 г.

Дорогой Павел!

Не могу сказать, чтобы Ваше письмо от 9.7 меня удовлетворило. Вы уже и сами констатировали, что темп Вашего движения в работе над

темой невысок. Трагические семейные обстоятельства конечно же его не ускорят. Тем более странно, что имеющееся время Вы используете, на мой взгляд, недостаточно продуктивно. Во время Вашего последнего приезда мы ведь составляли с Вами определенную последовательность Ваших занятий. Говорили и о первоочередности сейчас реферативных заданий. Стоило ли отвлекаться на другое? Ваши рассуждения о "пустующих" мансах носят, в общем, характер досужих размышлений. Тема эта в плане Вашей работы — *нерешаемая*. Незачем на нее отвлекаться: мало ли интересных сюжетов существует? Должна быть определенная дисциплина работы...

14

Москва, 15 февраля 1980 г.

Дорогой Павел!

Все замечания по Вашему тексту Вы найдете на полях. Вы, несомненно, собрали немало интересных данных, но для того, чтобы они зазвучали, необходимо, как я Вам уже говорил (и писал) их переосмысление. Некоторые "наводящие вопросы" Вы также найдете на полях. Без медиевистической постановки вопроса и соответствующих выводов нынешний текст в медиевистической аудитории не будет ни понят, ни "услышан". Чтобы достичь указанных мною целей, Вам надо, во-первых, специально думать над исторической интерпретацией Ваших данных и, во-вторых, много читать. Немало работ мною уже было Вам названо... Не надейтесь, что в этих работах Вы найдете готовую "рамку" для Ваших подсчетов. В первую очередь Вы сможете найти там лишь констатацию неясности демографических проблем; но только уяснив общую проблематику социально-экономических штудий по данному региону и периоду, Вы сможете понять, наконец, зачем и кому нужны Ваши исследования... Я сомневаюсь, что Вам удастся разобраться с литературой вопроса и продолжить ваши исследования, если Вы не найдете возможности хоть два раза в год проводить 2—3 недели в Московских библиотеках: только там Вы сможете регулярно просматривать новые журналы и книги, находить новую литературу, новые проблемы и пр. Для этого придется преодолевать трудности несколько большие, чем отсутствие ж.д. билета... Но без труда, как известно, не вынешь и рыбку из пруда. Простите за этот поцпый афоризм, но право же, Вам пора научиться *добиваться* своего.

15

Звенигород, 11 декабря 1983 г.

Дорогой Павел!

Вместо ожидавшегося мною от Вас плана работы, обсуждавшегося в Днепропетровске, я получил текст, который, как Вы верно замечаете, "уже много раз" признавался мною "неправильным". Я внимательно — тем не менее! — с ним познакомился. На полях я пометил, что кажется мне "повторением пройденного" (во всяком случае, по замыслу), а что

могло бы представлять определенный интерес. Просмотрев эти мои пометки, Вы легко увидите, что данный план (в своей основной части — это у Вас, скорее, *перечень* вопросов) не содержит, на мой взгляд, подхода, который "перекрыл" бы принципиальные недостатки уже обсуждавшихся вариантов. Когда в 1976 г. мы замысливали с Вами демографическое исследование по каролингским полиптикам, не было работ Девруа, Зернер, Фоссье, Филиппова, Блонина, специально посвященных полиптикам. Не было тогда и всей историко-демографической школы (во Франции, прежде всего), заставляющей подходить сегодня к историко-демографическим исследованиям с новыми мерками и новыми требованиями. Если бы исследование, план которого Вы изложили, лежало бы *сегодня* на столе, оно бы, вероятно, еще смогло быть названо заслуживающим благоприятной оценки. Через 2—3 года, когда Вы такое исследование сможете подготовить, подобная оценка уже вряд ли будет возможна. Ваша "верность" раз намеченному замыслу оборачивается теперь к Вам своей дурной стороной. Конечно, и сегодня *статья* под названием, которое Вы предлагаете для диссертации, могла бы быть опубликована. Но *диссертация* на такую (или подобную) тему, неизбежно будет во многом повтором, и, главное, будет столь бедна возможными выводами, что Вы сами утратите интерес к ней еще до ее окончания.

Таково мое мнение.

Ваше упорное нежелание внять рекомендациям, которые я не раз высказывал, относительно возможного "поворота" Вашей темы и привлечения некоторых других источников, наводит меня на грустные размышления. Быть может, Вам и в самом деле стоит подумать о крутом изменении тематики Вашей работы (и смене консультанта)? Поймите меня правильно: я не сомневаюсь в Вашей способности написать оригинальную и интересную диссертационную работу и готов руководить Вами. Но меня не может не беспокоить затянувшийся у Вас переход, который мог бы быть назван "на распутье". Может быть, в этом — и моя вина, ибо я не сумел убедить Вас решительно покончить с бесполезными колебаниями и споро взяться за дело. Поэтому я и решаюсь дать Вам такой совет.

Всего Вам хорошего!

Бессмертный.

Ю. Л. Бессмертный

22 ИЮНЯ 1941 ГОДА

Из дневниковых записей

Лет 15 тому назад я неожиданно для себя обнаружил в стареньком блокноте дневниковую запись от 22 июня 1941 г., о которой начисто забыл. Долгое время мне и в голову не приходило каким бы то ни было образом ее обнародовать: текст казался мне мало содержательным. Со временем мое суждение несколько изменилось. Мне стало казаться (может быть, ошибочно), что в этих коротких строчках — кроме лаконичных и достаточно поверхностных наблюдений — есть и некоторый подтекст, состоящий из умолчаний, недомолвок, более или менее глухих намеков (или полунамеков). Иными словами, мне показалось, что к этим нескольким страничкам я могу сегодня подойти как и к любым иным документальным текстам, в которых обойденное молчанием важно не менее, чем высказанное. В результате я ощутил себя в несколько ином качестве: и исследователя, обязанного изучать попавший в его руки документ по обычным правилам нашего ремесла, и... исследуемого субъекта, обладающего сведениями, которые историк сможет извлечь, если сумеет правильно поставить вопросы. Все это — вместе с настоятельными советами коллег — побудило меня решиться на публикацию строк, более чем 50-летней давности. В них, разумеется, не надо искать того, чего там и быть не может — каких бы то ни было тонких суждений или оригинальных высказываний. Если эти странички и представляют интерес, то только с одной точки зрения — как характеристика обыденных представлений рядового московского юноши с Арбата. Сегодня в живых остается все меньше тех, кто был свидетелем этих дней. Сохранить одно из таких свидетельств — отнюдь не абсолютизируя запечатленное в нем видение — может быть не бесполезно.

Чтобы читатель мог конкретнее представить реалии, упоминаемые в публикации, придется коснуться некоторых автобиографических моментов. В июне 1941 г. мне шел 18-й год. Я только что окончил десять классов и жил в Москве в большой коммунальной квартире в одном из арбатских переулков. До революции эта квартира принадлежала состоятельному владельцу какого-то дела. После 1917 г. ему и его семье оставили одну комнату, где они продолжали жить и при мне. Это был тихий молчаливый человек, сломленный и психологически, и психически. Его жена — дворянка по происхождению — переносила в отличие от мужа все невзгоды советской жизни очень стойко. Она поставила на ноги четверых детей и не утратила самообладания и достоинства даже после ареста старшего сына (обвиненного во вредительстве) и самоубийства младшего (он оставил записку: "лучше умереть стоя, чем жить на коленях"). Еще удивительнее, что эта женщина (ее имя — Варвара Ивановна Александрова) была вполне лояльна к соседям, поселившимся

ся в принадлежавших ей раньше комнатах. Я не помню ни одного случая, чтобы она высказывала к кому бы то ни было какие-либо претензии (во всяком случае вслух). Больше того, она, по-моему, играла немалую роль в создании в квартире климата благожелательности, господствовавшего несмотря на обычную многоликость обитателей подобных общежитий.

Среди соседей были бывшие напманы и совслужащие, бывшая кухарка владельцев квартиры, работавшая теперь на швейной фабрике, инженеры, врачи, домохозяйки; были две или три еврейские семьи; была, кажется, одна мордовка. Ссоры в квартире случались редко. Не помню ни одного столкновения на так называемой национальной почве. Ни мне, ни моим родителям, ни другим евреям, жившим в квартире, никто и никогда не напоминал об их национальной принадлежности. Симпатии и антипатии между соседями с этим связаны не были.

Упоминаемый в дневниковой записи разговор об особой опасности начинавшейся войны для евреев был продиктован исключительно угрозой со стороны гитлеризма и никакой подпочвы в жизни квартиры не имел. Сам я, увы, был тогда начисто лишен каких бы то ни было элементов национального самосознания и о ценности еврейских национальных традиций не задумывался. Не случайно (как это видно из строчек в дневнике) еврейская оперетта в театре знаменитого Михоалса не показалась мне заслуживающей внимания: в воскресенье — 22 июня — я собирался предпочесть ей "Шута Балакирева"...

Хотя отношения между разными жильцами квартиры бывали неравными, в лихую годину все приходили друг другу на помощь. Это случалось не только тогда, когда кто-то заболел. Сочувствие явственно ощущалось и в страшные дни арестов 37 — 38 годов. Репрессии коснулись тогда пяти из семи семей, живших в нашей квартире. Среди арестованных в это время был и мой отец. Скромный служащий, он, насколько я помню, едва ли не боготворил советскую власть. Запомнились его слова: "Дорогу в жизнь мне открыла советская власть, без нее я остался за чертой оседлости". И это несмотря на то, что жили мы крайне скромно, купить что-нибудь крупное из одежды мать могла, только если можно было отнести в "торгсин" что-либо из золотых вещей, унаследованных от деда. При "чистке" совслужащих в 1930 г. отца уволили с работы как "чуждого" советской власти по происхождению



Ю.Л.Бессмертный
1942 г.

(отец родился в довольно богатой семье), он долго не мог найти работы, в Москве его вообще нигде не брали, ему пришлось уехать в казавшийся тогда немыслимо далеким Казахстан. Что заставляло отца быть горячим энтузиастом Советов? Политическая неискушенность? Неведение? Бездумное принятие на веру поглотившей всех идеи построить рай на земле? Гипноз жертвенности во имя будущего, всячески поощрявшийся партийной пропагандой? Не знаю ответа на этот вопрос — и не только по отношению к моему отцу¹.

Его арест (у меня и сегодня стоит перед глазами сцена ночного обыска и прощания) стал для меня переломным (мне тогда было тринадцать лет). Отныне жизнь как бы раздвоилась: внешне все вроде выглядело по-прежнему, в душе же на долгие годы поселился страх — за отца, за мать, которая ждала ареста с минуты на минуту, за самого себя: я впервые почувствовал свое бессилие и даже ничтожность перед властями преследователями. В подсознании зрел комплекс неполноценности. Я стал, как никогда, тщательно следить за тем, что говорю, что пишу (даже в собственном дневнике), что думаю... Случайно ли в записи от 22 июня нет и упоминания об отце, мысли о котором не оставляли меня тогда ни на день? (За два года до начала войны нам было официально сообщено, что отец умер "от разрыва сердца" на прииске Нижний Атурях на Кольме.) Тема репрессий была запретной не только для меня. В классе, где я учился, родителей "забрали" (как тогда говорили) у многих школьников. Не помню, чтобы кто-нибудь из моих соучеников когда-

¹ В начале 1993 г. мне удалось получить доступ к следственному делу отца. Я смог познакомиться с материалами двух единственных его допросов (8 и 9 марта 1938 г.) и со свидетельскими показаниями-доводами, на основании которых он был осужден. Вот показания одной из главных свидетельниц обвинения: "3 марта [1938 г.] в кабинете Бессмертного мы с Ш. (указывается имя другой свидетельницы) услышали язвительный смех, заинтересовались, встали на стул и смотрели, что делается, где увидели: Бессмертный читал газету в присутствии сотрудника отдела Л. и 2-го человека, фамилию и имя которого я не помню, слышны были антисоветские насмешки и разговоры. Отдельные фразы Бессмертного я уловила, он говорил про большого умницу и что он был наркомом просвещения Украины, это относилось к обвиняемому врагу народа Гринько. В это время к нам вышел Ж. (указывается имя начальника отдела кадров Московского промторга, где мой отец заведовал в это время плановым отделом), они стали слушать вместе с Ш. [указывается имя третьей свидетельницы обвинения], а я вышла и о дальнейших разговорах не слышала" (Архив НКВД по Московской области, дело П-30765. Л. 17). В свидетельских показаниях начальника отдела кадров Ж. к этому сообщению добавлено, что 3 марта Л. Я. Бессмертный "высказал симпатию" врагам народа Гринько и Розенгольду, назвав их "ценными, незаменимыми работниками", которых судят "не за что" (Там же. Л. 4). Кроме этого, следствие обвиняло отца в том, что 4 марта того же 1938 г. во время четки материалов "антисоветского право-троцкистского блока" он, говоря об обвиняемом Чернове, сказал, что тот, будучи "пьяницей и алкоголиком, дал подписку немецкой разведке" (о работе в ее пользу) "не сознательно" (Там же. Л. 14 об.), а Бухарина и Рыкова назвал "гениальнейшими людьми, напрасно посаженными на скамью подсудимых" (Там же). На обоих допросах отец отказался признать себя виновным. Через четыре дня, 13 марта, решением "тройки" он был приговорен к 10 годам исправительно-трудовых лагерей. При реабилитации отца Мосгорсудом в январе 1957 г. было принято во внимание, что он не был ознакомлен с показаниями свидетелей и не признал себя виновным...

нибудь об этом упоминал. Обходили этот сюжет и учителя. Некоторые из них (в том числе и Вера Владимировна Сказкина, жена будущего академика Сказкина, преподававшая историю в нашей школе) в частных разговорах с моей матерью даже подчеркивали, что, несмотря на случившееся, в отношении ко мне ничего не изменится. (В нашей школе основной костяк учителей состоял тогда из весьма достойных людей дореволюционного воспитания; помню, как после того как директор-”выдвиженец” потребовал от нескольких учеников, чтобы они ”немедленно” назвали имена ”зачинщиков” какой-то шалости, присутствовавшая при этом старая учительница — Евгения Николаевна Жудро — воскликнула: ”Как вы можете этого требовать? Ведь это их товарищи!”...). Но вслух об арестах даже наши незаурядные по нравственным достоинствам учителя, разумеется, ничего говорить не могли. Всесильный страх запечатывал уста².

² Масштабы арестов, predeterminedность судьбы всех репрессированных, сообщения о кровавых пятнах на одежде тех, кто ”случайно” скончался во время следствия и чью одежду НКВД порой (может быть, не без умысла?) возвращало родственникам, — все это вселяло в человеческие души (особенно детские) непреодолимый ужас. У впечатлительных натур этот ужас приобретал подчас патологические формы. Судьба оберегла меня от первых расстройств. Но некоторые мои психологические реакции тех страшных десятилетий, как я это сейчас понимаю, не назовешь вполне адекватными. В частности, это касается непростительного поступка, совершенного в 1949 г. В тот год, вошедший в нашу историю как год ”вторых посадок”, когда ”прійти” могли за каждым, а сжег все свои заметки, юношеские записи, стихи (причем не только мои собственные, но и жены) только потому, что там могло содержаться нечто личное, неортодоксальное или же фигурировали имена друзей. Подчеркну, речь идет не о какой-либо ”крамоле”, но просто о всех текстах, кроме конспектов учебников или же учебных работ. (Блокнот с дневниковой записью о 22 июня уцелел только потому, что хранился в забытой на шкафу старенькой папке.) В числе сожженных было и 17 писем отца, отправленных им с этапа Москва — Владивосток. Каждое из них было написано на листочках папиросной бумаги для самокруток. Книжечки из 8—10 листиков такой бумаги величиной со спичечный коробок, видимо, удавалось опустить в какую-нибудь вагонную щель. На первом и последнем листочках отец надписывал адрес. Чьи-то заботливые руки находили эти листочки на железнодорожных путях и вместо того, чтобы выбросить или передать ”куда следует”, вкладывали в конверт, надписывали адрес и опускали в почтовый ящик. Каждый конверт был надписан другой рукой. Почерк и орфографические ошибки выдавали не слишком большую грамотность почти всех этих неизвестных мне людей, с риском для себя спасавших весточки на волю. И вот эти бесценные свидетельства я сжег... (Кстати, о людях, передававших вести заключенных на волю. Через несколько недель после ареста отца к нам вдруг пришел милиционер в форме и, передав листок бумаги, сказал: ”Вам письмо” — и тут же исчез. Это была записочка от отца, где он сообщал, что осужден и ждет этапа. Милиционера этого вскоре выследили и судили.)

О чем писал отец? Почти все письма содержали один и тот же рассказ о предьявленных ему обвинениях — о тех самых, с которыми я смог теперь — через 55 лет — познакомиться официально. Отец понимал, что не все его письма смогут дойти и снова повторил, какой неожиданностью были для него возведенные на него наветы, как чужды для него любые антисоветские настроения и как важно, чтобы сын сохранил верное представление о его истинных убеждениях и его веру в советскую власть...

И еще один мотив пронизывал все письма отца, мотив, который сегодняшнему читателю может показаться невероятным. Отец не переставая повторял, что в ответ на все обвинения он говорил на допросах, что просто не мог быть противником советской власти уже потому, что именно она сделала его, еврея, полноправным человеком... Во всем тщательно прочитанном мною следственным деле об этом аргументе отца нет ни одного упоминания...

В строчках записи от 22 июня упоминается моя мать. Арест миновал ее. Однако жить без отца, которого она страстно любила, она не смогла: сначала она была в глубокой депрессии, потом тяжело заболела. За несколько недель до войны ее положили в больницу. 22 июня я оказался один, если не считать родственника по имени Виктор (он упоминается в дневниковой записи), который за два или три дня до 22 июня приехал из другого города сдавать экзамены в аспирантуру.

В Москве, на тогдашней "окраине" (в районе нынешних Лужников), жила моя старшая сестра Вера, также упоминаемая в записи. Ее муж был, как тогда говорили, "ответственным работником". Родом он был из Баку, из мало обеспеченной русской семьи, получил лишь начальное образование. Еще юношей вступил в Красную Армию, участвовал в гражданской войне, усмирлял восстания, служил в ВЧК. Эта служба воспитала в нем жесткость и решительность, хотя и не вытравила природную душевную отзывчивость. Как проверенный и надежный борец за советскую власть, муж сестры (в дневниковой записи я его называю Шурой) занимал различные руководящие должности в московских райисполкомах. В 30-е годы у него был райсоветовский рысак для разъездов, потом персональная машина. Пользовался он и некоторыми другими благами, недоступными рядовым людям: получал путевки в специальные дома отдыха, имел доступ в закрытые магазины-распределители, лечился в особой поликлинике, мог получить бесплатный пропуск в некоторые театры и т. д. Будучи человеком бескорыстным, он, насколько я помню, не злоупотреблял этими своими возможностями, хотя и пользовался ими как чем-то само собой разумеющимся. Помогал он и своим друзьям, и нам с матерью, особенно после ареста отца. Он хорошо представлял себе настроения моего отца, понимал, что обвинение его в антисоветской пропаганде смехотворно, пытался даже куда-то позвонить, но получил, что называется, "окорот": его самого обвинили в "потере бдительности" из-за "связи с врагом народа" и он едва не потерял свой ответственный пост. В июне 1941 г., когда моя мать тяжело заболела, он устроил ее в привилегированную больницу. Вместе со мной и моей сестрой он каждый выходной ездил на машине навещать мать (именно такая поездка упоминается и в записи 22 июня). Иногда он баловал и меня, предлагая бесплатный пропуск в театр (как это было и 22 июня).

Наконец, последнее. Ни в тексте, ни в подтексте публикуемой записи не видно и не слышно какого-бы то ни было сомнения в справедливости тех общих установлений, на которых у нас все тогда держалось. Верховенство райкомов всех уровней представлялось автору дневниковых строк само собой разумеющимся. Это казалось не только естественным, но, более того, как бы предустановленным от века. Не только я сам, но и все мои знакомые и близкие, старые и молодые, "ответственные работники" и обыкновенные люди — все, как мне в то время казалось, верили, что в принципе все у нас правильно, хотя и много, как тогда говорили, "перегибов". Завороженные победными кличами, загнипнотизированные верой в светлое будущее, мы смотрели на материальные

невзгоды, да и на прочие беды как на неизбежные временные трудности. Помню, что на утро после ареста отца близкая родственница утешала мою мать: "Когда лес рубят — щепки летят". Эта ужасная максима использовалась даже близкими! Анекдот-быль "Живем как в автобусе: одни сидят, другие трясутся" рассказывался в нашей среде, хотя и с осторожностью, но с усмешкой, а не с возмущением. Мы верили несмотря ни на что и вопреки всякой логике (как это и неизбежно во всякой вере). Моя мать ложилась спать одетой, потому что каждую ночь ждала, что за ней придут. И тем не менее она верила, что все это лишь очередной перегиб, с которым будет покончено, как только об этом узнает Сталин. Из уст в уста передавался рассказ о том, как некий арестант выкрикнул на людной улице из проезжавшего "черного ворона": "Сообщите Сталину: здесь пытаются..." Верили обыватели и военачальники, люди, знавшие Сталина и никогда его не видевшие. И эта вера в "вождя и учителя" крепила систему, вселяла веру в нее, по крайней мере в среде неискушенных в политических премудростях людей. Мое поколение жестоко поплатилось за свою слепоту и доверчивость. (Есть ли поколение, которое было бы в большей мере перебито войной, репрессиями и всевозможными чистками?) Я напоминаю об этом не потому, что ищу к этому поколению снисхождения. Как историк, я знаю, что суд истории беспощаден. Я хотел бы, однако, чтобы еще при жизни тех, кто в этом поколении случайно уцелел, удалось глубже, чем до сих пор, постичь и объяснить своеобразие его ментальности в 30—40-е годы. Не поможет ли этому, в частности, обобщение тех случайных и неизбежно разрозненных воспоминаний, которые, подобно публикуемым ниже строчкам, еще сокрыты в забытых блокнотах?..

ПЕРВЫЙ ДЕНЬ ВОЙНЫ, 22 ИЮНЯ 1941 ГОДА¹

1. Встал поздно. Несколько раз просыпался и обратно засыпал — некуда торопиться.

Но когда первый раз проснулся — необычайно острое чувство недовольства чем-то резануло. Удивился. Но подумал — это и верно. Заснул.

2. Встал к телефону. Позвонили мне. Позвонил сам Шура и предложил выбрать театр. Выбрал — "Шут Балакирев". Спорил с Виктором, что на еврейскую оперетту "Анна Гузик и К" итти неинтересно. Вдвоем варили 4 яйца. Завтракали. Опять говорили о выборе ВУЗа. Виктор ушел.

3. Пошел разговаривать по телефону. Вдруг — сосед идет и говорит: "Через 15 минут по всем станциям Советского Союза будет говорить Молотов".

— Что такое?!

Товарищ по телефону не верит — "Да ну!"

Однако пошли слушать. Вновь объявление о речи. Да. Все становится

¹ Печатается с сохранением орфографии оригинала.

ясно и нѣстерпимо хочется, чтобы это было не то, что будет. Иду звонить сестре. В коммутаторе чувствую растерянность. Сестра звонит мне сама. Голос напряженно-серьезный.

— Вера, неужели война?

— Да, — и вешает трубку.

4. Но вот — "Передаем выступление"... Мелькает мысль — Раз "передаем", значит, возможно, ОН лично не будет выступать, значит, не так серьезно?!" — Но вот: "...у микрофона... Молотов":

— Граждане и гражданки Советского Союза! Сегодня в 4 часа утра германские войска...

И уже все ясно. Жмуришься, понимая — Война. Настоящая. Тяжелая. Трудно.

Соседки забегали всполошенные. На душе — коломьтно. Хожу по комнате. Думаю. Иду к соседям. Разговариваем. Соседка зазывает в комнату:

— Ты понимаешь? Ведь если что, то нам, евреям, — ты же понимаешь — это смерть. Я не знаю, что бы я сделала этому сволочи, Гитлеру.

— Да, конечно. Ну ничего. Главное, держаться!..

5. Передают приказ о маскировке. Иду маскировать окно. Немножко растерялся. Ничего не могу найти. Хожу в своем обыкновенном костюме дома — рваных, спускающихся, свободных брюках и без рубашки, с молотком для маскировки окон. Сосед говорит: — Это я понимаю — оперативность! А ты знаешь, в твоих брюках хорошо в сражение первый раз идти.

Все смеемся, смеемся долго. У всех напряглись нервы. Всем хочется быть вместе. Приехала сестра. Она как-то еще более похудела. Осунулась. Вспоминаем о маме. Сестра идет звонить в больницу. Обсуждаем международное положение. Опасаемся союза немцев с Англией. Ждем сводку. Совсем, совсем незаметно проходит время. Надо ехать к маме. Радио передает только музыку.

6. Едем. На улицах очереди в булочные, сберкассы, нефтелавки². Бесимся. Злимся.

— Рубят сук, на котором сидят.

Машина останавливается. Дорогу пересекают военные грузовики. Они везут красноармейцев с зелеными ветками (вероятно, для маскировки) и зенитки. Одна машина, другая, третья.

А вот грузовик, в котором едут красноармейцы, играющие на гармошке, бубнах и т. д. Захватывает какое-то непонятно радостное и смелое ощущение. Смеемся.

Едем дальше. У Моссовета оживление. Пробегают военные с сумками. Идут милиционеры с противогАЗами.

— Передаем последние известия. — Бегу под рупор. Замечаю, что улицы озвучены. Смотрю — на улице Горького недалеко от дома, на котором рупор, — толпа. Наверное, случилось что-нибудь. Любопытно.

² В нефтелавках продавался керосин для примусов (или керосинок), использовавшихся до войны во многих домах Москвы для приготовления пищи.

Но не иду. Потом догадываюсь: это люди слушают радио. Сводки нет. Значит, нехорошо.

Едем по Ленинградскому шоссе — навстречу грузовики, зенитки, военные. Въезжаем в больницу. В воротах старичок — сторож с противогазом на боку, озабоченно спрашивает пропуск: "Знаете ли, сейчас ведь время-то военное..."

За обедом Виктор рассказывает, как он в трамвае узнавал и не верил в объявление войны. Сестра собирает вещи, переезжает на мою квартиру: здесь не последний этаж, ближе к центру. Прихожу домой, заканчиваю маскировку, звоню в школу, в Комитет комсомола, так как узнал, что комсомольцы мобилизованы зачем-то райкомом. Наконец, ничего не узнав, отправляюсь в райком.

7. Там много народа. Секретарь, обычно злой, сегодня как-то по-особому мил. Он записывает, составляет бригады, посылает расклеивать речь Молотова, уже отпечатанную в типографии. Идем в "Гастроном"³ за клеем. Кисточек нет, клеить будем руками. В нашей бригаде, кроме меня, еще две девчонки из типографии. За клеем нас ведет противная особа женского пола, которая в опьянении от "серьезности момента" и власти, которая у нее есть благодаря ее райкомовскому положению. Я сообщаю: — Врачей сегодня вызывали уже в полвосьмого! Она отвечает — Подумаешь! Секретари райкомов, милый мальчик, знаешь ли, секретари партии вообще не уходили!

Во-первых, она дура, потому что секретари райкомов не могли вчера что-нибудь знать. Во-вторых, что за противное профессиональное "тыканье".

Получаем клей. Тут встречаюсь с братом Дины⁴.

Народу за клеем много — все комсомольцы. Отправляемся. Мои девочки из типографии ведут разговор, кто кого как обхаживает. Эгих, как и нашу домработницу⁵, ничего не берет. Их пробьет только бомба. Начинаем расклеивать. 11 часов вечера. А сводки все нет. Люди останавливаются около нас. Разбирают речь. Конечно, берут больше на память, чем для дела. Но это приятно.

Клеим. Все вымазались в клей. Отправляемся в райком. Там встречаюсь со своими ребятами.

Домой иду по темным молчаливым улицам военной Москвы. На улицах много народа. Люди ходят как-то сосредоточенно и серьезно. У многих через плечо висят противогазы, захожу за сестрой к ее приятельнице. У входа меня останавливают: — Вы куда, товарищ? В ее квартире то же самое. В нашем доме кто-то вместе со мной прошел до освещенного места и, посмотрев мне в лицо, спустился обратно. У нас в комнате все в каком-то настороженном положении. Все сидят, как какие-то временно здесь расположенные люди. Уже 1 час ночи. Кончился 1-й день войны.

³ Имеется в виду магазин "Гастроном" на углу Арбата и Смоленской площади, неподалеку от тогдашнего расположения Киевского РК ВЛКСМ.

⁴ Имя одной из соучениц, двоюродной сестры будущего писателя Анатолия Алексина.

⁵ Имеется в виду бывшая домработница ("прислуга", как тогда говорили) бывших владельцев квартиры.

ОСНОВНЫЕ НАУЧНЫЕ ТРУДЫ Ю. Л. БЕССМЕРТНОГО (до 1992 г.)*

1955

[Рец.] *The Transition from Feudalism to Capitalism: A Symposium. L., 1954* // Вопросы истории. 1955. № 12. С. 178—182. (Далее: ВИ).

1956

[Рец.] Himly F. I. *Y a-t-il emprise musulmane sur l'économie des états européens du VIII au X siècle?* // *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*. 1955. № 1; Perroy E. *Encore Mahomet et Charlemagne* // *Revue Historique*. 1954. Т. 212 // ВИ. 1956. № 9. С. 178—182.

1957

Социально-экономическое положение зависимого крестьянства среднерейнской Германии IX в. // *Средние века*. М., 1957. Вып. 10. С. 58—80. (Далее: СВ).

1958

Господствующая форма ренты в крупных вотчинах Лотарингии в XIII в. // СВ. М., 1958. Вып. 11. С. 52—75.

Структура держаний и система обложения в крупных вотчинах Лотарингии в XIII в. // *Науч. докл. высш. шк. Ист. науки*. М., 1958. Вып. 1. С. 108—130.

1959

Обзор статей по истории средних веков в журнале "Annales: E. S. C." за 1958 г. // СВ. М., 1959. Вып. 15. С. 142—149.

1960

О некоторых изменениях в социально-экономическом положении лотарингского крестьянства // СВ. М., 1960. Вып. 17. С. 141—163.

Комментарии к статьям Н. П. Грацианского "Крепостное крестьянство аб. св. Германа", "О материальных взысканиях по варварским правам", "Крестьянство на землях св. Максимиана" // Грацианский Н. П. *Из истории социально-экономической истории западноевропейского крестьянства средневековья*. М., 1960. С. 137—139, 304—305, 346—395, 396—397.

* Настоящая библиография не включает статьи в энциклопедиях, тезисы докладов и сообщений, значительную часть рецензий и заметок, газетные публикации, а также рефераты книг и статей.

1963

Проблема западноевропейской торговли IX—XIII вв. в современной западной медиевистике // СВ. М., 1963. Вып. 23. С. 246—265.

О социальном значении новых земельных держаний... XII—XIII вв. // СВ. М., 1963. Вып. 24. С. 87—117.

1964

К изучению торговли в среднерейнской деревне XII—XIII вв. // СВ. М., 1964. Вып. 25. С. 76—100.

Некоторые проблемы социально-политической истории периода каролингов в современной западноевропейской медиевистике // СВ. М., 1964. Вып. 26. С. 104—116.

Франция IX—XI вв.: Раздел в учебнике "История средних веков": Учеб. для пед. ин-тов. М., 1964. С. 104—112.

1965

Изменение структуры междворяльных отношений в Восточной Франции XIII в. // СВ. М., 1965. Вып. 28. С. 52—68.

Опыт проблемного построения курса истории средних веков // СВ. М., 1965. Вып. 27. С. 243—251.

[Рец.] Причины воинственности средневекового рыцарства: (По поводу статьи: Duby G. Les "jeunes" dans la société aristocratique... au XII siècle) // ВИ. 1965. № 7. С. 193—194.

1967

Система внутриклассовых отношений среди сеньоров Северной Франции и Западной Германии в XIII в. // СВ. М., 1967. Вып. 30. С. 138—156.

Некоторые проблемы истории дворянства в Северной Франции конца XII — начала XIV в. // Французский ежегодник, 1966. М., 1967. С. 5—28.

Изучение раннего средневековья и современность // ВИ. 1967. № 12. С. 83.—95.

1968

О проблеме типологии раннего феодализма // СВ. М., 1968. Вып. 31. С. 22—25.

1969

История крестьянства в Европе: Задачи и характер издания // СВ. М., 1969. Вып. 32. С. 21—25.

Социальный строй феодальной деревни в период роста товарно-денежных отношений: (По северофранцузским и западнонемецким материалам XII—XIII вв.): Автореф. дис. ...д-ра ист. наук. М., 1969. 46 с.

Феодальная деревня и рынок в Западной Европе XII—XIII вв. М., 1969. 371 с.

1971

Математические методы и их применение при изучении проблем средневековья // СВ. М., 1971. Вып. 34. С. 81—90.

Северофранцузский серваж // СВ. М., 1971. Вып. 33. С. 90—115.

1972

Некоторые вопросы применения математических методов в исторических исследованиях советских историков // Математические методы в исторических исследованиях. М., 1972. С. 3—14.

Некоторые данные по истории земледелия в бассейне Рейна в XII—XIII вв. // Европа в средние века: Экономика, политика, культура. М., 1972. С. 62—71.

А. Д. Люблинская — историк-медиевист // СВ. М., 1972. Вып. 35. С. 3—15.

Z zagadnień dziejów rolnictwa i handlu w Nadrenii w XII—XIII w. // Kwartalnik Hist. Kultury Materialnej. 1972. N 1. S. 27—40.

Возникновение Франции // История Франции. М., 1974. Т. 1. С. 9—68.

1973

Урожайность зерновых в средневековой Германии // Проблемы германской истории. Вологда. 1973. С. 178—185.

1974

Некоторые черты А. И. Неусыхина как исследователя // Неусыхин А. И. Проблемы европейского феодализма. М., 1974. С. 20—32.

1975

Крестьянская семья во Франции: Заметки о работе: Coleman E. L'enfanticide dans le Haut Moyen Age // СВ. М., 1975. Вып. 39. С. 240—244.

[Рец.] Три новые книги Ж. Дюби: Guerriers et paysans; Premier essor de l'économie européenne; Le Dimanche de Bouvines; Hommes et structures de Moyen Age // Там же. С. 253—255.

Основные формы феодальной зависимости крестьянства в раннее средневековье // Страны Средиземноморья в эпоху феодализма. Горький, 1975. С. 29—59.

1976

Предпосылки и характер крестьянских движений во Франции XIV в. // Французский ежегодник, 1974. М., 1976. С. 205—225.

La France aux IX—XI siècles // Histoire du Moyen Age. Moscou, 1976. P. 109—118.

1977

Reflexions sur les soulèvements paysans du XIV siècle en France // La France dans les recherches des historiens soviétiques. Moscou, 1977. P. 22—37.

[Рец.] Гуревич А. Я. Норвежское общество в раннее средневековье. М., 1977. 327 с.

1978

Naissance de la France // Histoire de la France. Moscou, 1978. P. 8—89.

North-French Noblesse in the Late 12th to Early 14th Centuries: Evolution of Social Rôle // Studi in memoria di Federigo Melis. Napoli, 1978. Т. 1. P. 337—364.

A Franca do século IX ao século XI // Historia da idade média. Lisboa, 1978.

[Рец.] Bois Guy. Crise du féodalisme. P., 1976 // СВ. М., 1978. Вып. 42. С. 327—332.

[Рец.] Люблинская А. Д. Французские крестьяне в XVI—XVIII вв. М., 1978. 254 с.

1979

Современная западноевропейская историография о динамике средневекового земледелия // ВИ. 1979. № 7. С. 162—170.

1980

Структура крестьянской семьи во франкской деревне IX в. // СВ. М., 1979. Вып. 43. С. 32—52.

Сеньориальная и государственная собственность в Западной Европе и на Руси // Социально-экономические проблемы российской деревни. Ростов-на-Дону, 1980. С. 21—37.

М. М. Хвостов и его взгляды на историю западноевропейского крестьянства: По материалам неопубликованного курса лекций // История и историки, 1977. М., 1980. С. 322—345.

Идеология, культура и социально-культурные представления средневековья в современной западной средневековедении // Идеология феодального общества в Западной Европе: Реф. сб. М., 1980. С. 23—54, 122—143.

Рыцарство и знать в представлениях современников: Обзор литературы 60—70-х годов // Там же. С. 196—221.

Дети и общество в средние века: Обзор // Там же. С. 260—297.

Ludzie i imiona: Z badań nad demografią wsi francuskiej IX w. // Kwartalnik Hist. Kultury Materialnej. 1980. N 2. S. 179—199.

1981

Современная западноевропейская историография о развитии производительных сил в средневековом земледелии: Науч.-анал. обзор/ИНИОН АН СССР, М., 1981. 35 с.

К вопросу о положении женщины во франкской деревне IX в. // СВ. М., 1981. Вып. 44. С. 97—116.

Об изучении массовых социально-культурных представлений каролингского времени // Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1981. С. 53—77.

К демографическому изучению французской деревни IX в. // Сов. этнография. 1981. № 2. С. 51—67.

Расцвет феодализма и город: (К постановке probl.) // Средневековой город. Саратов, 1981. Вып. 6. С. 31—36.

Климат и сельское хозяйство во Франции (800—1800 гг.) // Общество и природа. М., 1981.

1982

Мир глазами знатной женщины IX в.: (К изучению мировосприятия каролингской знати) // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 83—107.

Некоторые проблемы изучения общественного сознания средневековья в современной зарубежной средневековедении // Культура и общество в средние века/ИНИОН АН СССР. М., 1982. С. 17—35.

Представления людей средневековья об общественной структуре и действительность // Там же. С. 168—184.

[Рец.] Хвостова К. В. Количественный подход в средневековой социально-экономической истории // ВИ. 1982. № 7. С. 146—148.

1983

Демографические и социальные процессы во французской деревне XIV в. // Французский ежегодник, 1981. М., 1983. С. 127—147.

[Рец.] Ценное историко-археологическое исследование: Chapelot J., Fossier R. *Le village et la maison au Moyen Age*. P., 1980 // СВ. М., 1983. Вып. 46. С. 366—369.

[Рец.] Duby G. *Le chevalier, la femme et le prêtre: Le mariage dans la France féodale* // Сов. этнография. 1983. № 2. С. 161—164.

1984

Дискуссионные вопросы генезиса феодализма во Франции // СВ. М., 1984. Вып. 47. С. 166—184.

"Феодальная революция" IX—XI вв.? // ВИ. 1984. № 1. С. 52—67.

Проблемы исторической демографии в современной западноевропейской средневековедении // Демография западноевропейского средневековья в современной зарубежной историографии. М., 1984. С. 5—18.

Некоторые аспекты проблематики и методики историко-демографических исследований XI—XV вв. // Там же. С. 36—47.

Демографический анализ деревни IX в. на территории Парижского бассейна // Там же. С. 87—101.

Les structures de la famille paysanne dans les villages de la "Francia" au IX siècle // *Le Moyen Age*. 1984. P. 165—193.

[Рец.] Демография западноевропейского средневековья в современной зарубежной историографии. М., 1984. 259 с.

[Рец.] Райцес В. И. Жанна д'Арк // ВИ. 1984. № 6. С. 147—150.

1985

Формирование феодально-зависимого крестьянства на территории Северной Франции // История крестьянства в Европе. М., 1985. Т. 1. С. 216—244.

Введение // Там же. С. 13—19 (в соавторстве).

Некоторые итоги изучения генезиса феодально-зависимого крестьянства // Там же. С. 555—561 (в соавторстве).

К изучению социального перелома во французской деревне XIV в. // Феодальная рента и крестьянские движения в Западной Европе, XIII—XV вв. М., 1985. С. 311—343.

Une "révolution féodale" des IX—XI siècles? // *Sciences sociales*. 1985. N 2. P. 134—153.

[Рец.] Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1984. 350 с. // СВ. М., 1985. Вып. 48. С. 309—313.

1986

Сеньория и система феодальной эксплуатации крестьянства // История крестьянства в Европе. М., 1986. Т. 2. С. 493—521.

Некоторые итоги изучения истории крестьянства в период развитого феодализма // Там же. С. 636—642.

Французское крестьянство в X—XIII вв. // Там же. С. 95—114.

Французское крестьянство в XIV—XV вв. // Там же. С. 301—318.

Некоторые итоги изучения истории крестьянства в период разложения феодализма и зарождения капиталистических отношений // Там же. М., 1986. Т. 3. С. 547—558 (в соавторстве).

Введение // Там же. С. 9—15 (в соавторстве).

Духовная жизнь европейского крестьянства: Предвар. замеч. // Там же. С. 490—491.

Международные отношения в Западной Европе раннего средневековья и генезис феодализма // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1987. С. 163—169.

Un nouvel ouvrage d'historiens soviétiques // *Sciences sociales*. 1986. N 3. P. 241—245.

1987

Историческая демография позднего западноевропейского средневековья на современном этапе // СВ. М., 1987. Вып. 50. С. 289—310.

К изучению обыденного сознания западноевропейского средневековья // Сов. этнография. 1987. № 1. С. 36—44.

Сеньория и сеньориально-крестьянские отношения в Западной Европе, XI—XV вв. // Проблемы экономической истории. М., 1987. С. 69—89.

Актуальные задачи исторической демографии западноевропейского средневековья и начала нового времени // Историческая демография докапиталистических обществ Западной Европы. М., 1987. С. 7—35.

От редактора // Там же. С. 4—6.

[Ред.] Историческая демография докапиталистических обществ Западной Европы. М., 1987. 228 с.

1988

Крестьянин глазами рыцаря: (По материалам Франции XI—XIII вв.) //

Культура и общественная мысль. М., 1988. С. 99—108.

Некоторые черты исследовательской методики в современной исторической демографии западноевропейского средневековья, IX—XV вв. // Проблемы исторической демографии. Киев, 1988. С. 85—90.

Новая концепция истории европейского крестьянства эпохи феодализма // Обществ. науки. 1988. № 6.

[Ред.] Herlihy D. *Medieval Household*. Cambridge (Mass.), 1985 // ВИ. 1988. № 2. С. 160—163.

[Ред.] Fossier R. *Paysans d'Occident (XI—XIV siècles)* // СВ. М., 1988. Вып. 51. С. 279—283.

Le monde vu par une femme noble au IX siècle: Le perception du monde dans l'aristocratie carolingienne // *Le Moyen Age*. 1988. N 2. 161—184.

L'apport scientifique d'Alexandra Lublinscaya // XVII siècle. P., 1988. N 159. P. 217—218.

1989

Историко-демографические процессы в Западной Европе XVI—XVIII вв. в современной науке // Историческая демография: Проблемы, методы, суждения, задачи. М., 1989. С. 133—150.

Историческая демография западноевропейского средневековья и начала нового времени: (Характерные тенденции развития) // Современная зарубежная немарксистская историография. М., 1989. С. 269—287.

Проблемы исторической демографии // Актуальные проблемы всеобщей истории. М., 1989. С. 103—115.

Матримониальное поведение во Франции XI—XIII вв. // Одиссей: Человек в истории. М., 1989. С. 98—113.

1990

Contribution à l'étude du comportement matrimonial en France XI—XIII siècles // L'homme et l'histoire. Moscou, 1990. P. 134—156.

Споры о главном: К итогам междунар. colloquiuma «Школа "Анналов" вчера и сегодня» // Новая и новейшая история. 1990. № 6. С. 155—176.

Предисловие // Культура и общество в средние века в зарубежных исследованиях. М., 1990. С. 7—16.

The Peasant as seen by the Knight // Social and Political Structures of Middle Ages. Moscow, 1990. P. 45—61.

Combien pesait la maira de grain // L'histoire et mesure. P., 1990. P. 213—220.

1991

Школа "Анналов": весна 1989 г. // Европейский альманах. М., 1991. С. 137—153.

"Анналы": Переломный этап? // Одиссей. М., 1991. С. 7—24.

[Отв. ред. и сост.] 15 радостей брака и другие сочинения французских авторов XIV—XV вв. М., 1991. 318 с.

Брак, секс и любовь в средние века // 15 радостей брака... С. 180—310.

Жизнь и смерть в средние века: Очерки демогр. истории Франции. М., 1991. 240 с.

La démographie historique de l'Europe occidentale: L'état des recherches en URSS // Annales de démographie historique. 1990. P., 1991. P. 411—422.

1992

La vision du monde et l'histoire démographique en France au Moyen Age. P., 1992. 98 p.

Annales vues de Moscou // Annales: E.S.C. 1992. N 1. P. 245—259.

August 1991 as seen by a Moscow Historian, or the Fate of Medieval Studies in the Soviet Union // American Historical Review. 1992. N 3. P. 803—816.

Сост. В. О. Абдуллабеков

Г. С. Кнабе

ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА, ЕГО ТУПИКИ И ВОЗМОЖНОСТИ ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ*

1

В первые послевоенные десятилетия в изучении общественной и исторической жизни сложились многочисленные направления, принципиально отличные от тех, что определяли практику исторических исследований и теорию исторического процесса на протяжении предшествующего столетия. Направления эти взаимосвязаны, дополняют друг друга и имеют общий исток, что дает основания рассматривать их как части единой системы — специфической системы общественно-исторического познания второй половины XX в. Как любая система научных взглядов, она — двойственного происхождения: диахронного, ибо порождена предшествующим развитием знаний в данной специальной области, и синхронного, поскольку обусловлена своим культурным и жизненным контекстом.

Проблема, составившая основу диахронного развития общественно-исторического познания, начиная, примерно с 1850 г. и вплоть до, примерно, 1950 г., и переданная нашему времени, когда она приобрела особые контуры и особую актуальность, впервые обозначилась во второй четверти прошлого столетия. Она состояла, как известно, в том, чтобы сделать предметом научного, философского, художественного исследования не крупномасштабные события, войны и революции, деятельность правителей и героев, а жизнь общественных классов, групп, отдельных обычных людей — их социально историческое поведение и утверждение собственных ценностей (от историков Реставрации до социологов школы Э. Дюркгейма), их хозяйственную и производственную деятельность (от К. Маркса до С. Булгакова), условия труда и быта (от И. Забелина до Ю. Кучинского), их экзистенцию и отношения с Богом (от С. Кьеркегора до Г. Марселя). Не случайно XIX столетие заканчивается распространением в обществе и в науке особой духовной атмосферы, неточно, но выразительно, обозначаемой обычно как философия жизни (или даже: "философия Жизни").

* Тезисы доклада, прочитанного в семинаре по исторической психологии 26 июня 1991 г.

Независимо от научной ценности каждого из указанных направлений и весомости достигнутых результатов, в этом движении в целом реализовалось главное содержание поступательного развития науки — преодоление абстрактности общих законов, неуклонное приближение познающего мышления к объекту, рассмотрение действительности во все большей ее конкретности, дифференцированности, индивидуальности. Эволюция общественно-исторического познания, начавшаяся во второй четверти прошлого века и приведшая в конечном счете к особым, трансформированным формам этого познания, характерным для нашей современности, порождена поступательным развитием науки, принадлежит ему и подлежит оценке по его критериям.

В определенных выше хронологических рамках, однако, эта эволюция не могла развернуть все заложенные в ней возможности: человеческая деятельность рассматривалась в ее экономических, политических, духовных результатах и обобщениях и описывалась в широких социально-классовых, идеологических, культурно-национальных категориях, человек же как таковой либо растворялся в этих категориях, либо, взятый вне их, представлял как аутсайдер и одиночка, романтический чужак или непонятый художник, бунтарь и бродяга. Описанная выше эволюция смогла дойти до своего логического конца, породить новое состояние культуры и новые формы общественного познания лишь в атмосфере послевоенного мира XX в.

Эта атмосфера, образующая *синхронный контекст* современного общественно-исторического познания, сложилась в 50-х и, главным образом, в 60-х годах нашего столетия, когда в ходе послевоенной реконструкции народного хозяйства был достигнут неслыханный ранее уровень производительных сил, позволивший создать новые формы жизни и культуры — легко сменяемую и знаково выразительную среду обитания, во многом автоматизированный труд, технически тиражируемое искусство, повышенную социальную подвижность — вертикальную и горизонтальную. Непосредственные импульсы к возникновению новой культурной атмосферы пришли из среды молодежи, составившей к этому времени небывало многочисленную часть общества и сознательно противопоставившей себя нормам жизни, ценностям и культуре "отцов". Противопоставление это, вскоре утратившее свой возрастной смысл и приобретшее смысл социокультурный, шло по многим линиям, но все они объединялись одной коренной глубинной дихотомией — Культуры и повседневности.

Обнаруженная мыслителями XIX в. "Жизнь" перестала быть императивом и тезисом и воплотилась в материальной, осязаемой технико-экономической и политико-демографической реальности миллионов людей из плоти и крови, короче — стала жизнью "как она есть", еще короче — повседневностью. Соответственно, традиционная культура, всегда оперирующая обобщенными художественными образами и научными идеями и потому всегда возвышающаяся над эмпирической действительностью, была в силу этого воспринята теперь как абстракция и результат отчуждения, как часть истэблишмента и, следовательно

но, как противоположность главной ценностной сфере — неотчужденной духовности, воплощенной в повседневном существовании личностей и масс с растворенными в нем человекосоразмерными, простыми, бытовыми культурными смыслами.

Шестидесятилетний пафос неотчужденной культуры сосредоточил внимание общества на неотчужденных сторонах и проявлениях истории и породил науку, направленную на их описание и объяснение. Теоретические основы такой науки были заложены еще до войны в исследованиях французских историков, сгруппировавшихся вокруг журнала "Анналы", в работе "Кризис европейских наук" Э. Гуссерля, в сочинениях упоминавшегося выше французского христианского экзистенциалиста Г. Марселя. Однако подлинный расцвет общественно-исторического познания этого типа смог наступить лишь в атмосфере 60-х годов; он продолжается до сих пор. Научные направления, его воплотившие, и, соответственно, стороны исторической повседневности, в рамках этих направлений изучаемые, многообразны: знаковая семантика материально-пространственной среды, социальная психология малых групп, регуляторы общественного поведения, коренящиеся в коллективном бессознательном, вроде социальных мифов и архетипов, и регуляторы особого порядка, вроде престижа, имиджа и моды, феноменологическая социология, часто и справедливо называемая также "социологией повседневности", которая пытается фиксировать все эти явления в их абсолютной жизненной непосредственности, и многое другое.

Если на протяжении веков Культура рассматривалась как совокупность достижений в области искусства, науки и просвещения и, соответственно, виделась как бы написанной с большой буквы, то теперь слово "культура" (с маленькой буквы) все чаще призвано обозначать пеструю совокупность перечисленных сторон повседневной действительности, а общественно-историческое познание — быть наукой об исторической жизни "как она есть".

2

В новых условиях новую актуальность приобретает то принципиальное противоречие между жизнью как объектом познания и наукой как средством познания, над которым так долго билась философская мысль времен Бергсона, Гуссерля, Хайдеггера. Если употреблять слова не произвольно, а терминологически, под наукой понимается вид познавательной деятельности, удовлетворяющей вполне определенным условиям. К ним относятся, в частности, рассмотрение познаваемых объектов в их ряду, ибо только повторяемость позволяет выделить объединяющую их закономерность и проверить приложимость полученных выводов к новым случаям, т. е. эти выводы верифицировать; к ним относится, далее, упорядоченность объектов и рассмотрение их в системе, ибо логика, дискурсия и анализ как средства науки принципиально неадекватны самопроизвольно изменчивому, в каждое мгновение

иному и потому неуловимому течению действительности; к ним относится наконец целевая установка на обнаружение истины, т. е. на объективную значимость выводов: момент ценности и, следовательно, субъективности исследователя здесь, по-видимому, неизбежен, но наука остается наукой до тех пор, пока забота о самовыражении и ценности отступает перед стремлением к объективности и истине.

Вполне очевидно, что там, где предметом познания становится индивид в его неповторимости, общественный человек во всей бесконечности его связей с окружающим, среда обитания и культуры в их непространной изменчивости — короче, "жизнь, как она есть", выполнение означенных условий делается невозможным. Мыслители конца прошлого и начала нынешнего века, связанные с "философией жизни", могли справляться с этим противоречием потому, что "жизнь" была для них особой внебытовой сферой эмоционального самочувствия и художественной интуиции; неспособность науки адекватно познать эту сферу не мешала самой науке выполнять свои функции по обслуживанию реальной жизни общества. В послевоенном мире положение иное. Познанию подлежит та жизнь, которую реально ведут миллионы людей, и результаты познания могут сказываться на этой жизни самым непосредственным, самым радикальным образом. Практическая обращенность феноменологической социологии очевидна и общеизвестна; от проникновения в семиотические механизмы материально-пространственной среды зависит облик огромных городов, мемориальных и рекреационных зон, прямо влияющих на самочувствие масс, а от адекватного понимания культурного смысла среды обитания — современная архитектура; культурное самочувствие целых народов и их политическое поведение связаны с тем, объективная истина или субъективная ценность преобладают в исследовании и пропаганде родной истории, не говоря уже о той роли, которую играют в век телевидения и видео конструируемые в соответствии с выводами научных исследований престиж, мода и имидж лидеров.

Подчиняясь внутренней логике своего развития от абстракции и обобщения к непосредственности и конкретности, наука таким образом приходит к необходимости в ходе осуществления стоящих перед ней задач признать ограниченность своих возможностей, выйти за собственные пределы, из верности самой себе отказаться от своих основоположений. Противоречие между наукой как средством исследования и "жизнью как она есть" как объектом исследования образует коренную апорию современного общественно-исторического познания. Говоря о необходимости и возможности исследования жизни как потока и разомкнутой системы, о неуловимости экзистенции, самые значительные мыслители послевоенной эры имплицитно или эксплицитно признают существование этой апории и исходят из нее. "То, чем является человек, лежит за пределами всякого исследования... Человек находит в себе то, что он нигде в мире не находит, нечто непознаваемое, недоказуемое, непредметное, нечто ускользающее от исследующих наук: свободу и все, что с ней связано"¹.

Наука об обществе и ее работники сплошь да рядом оказываются перед выбором — либо отказываться от попыток соединения научного познания и реальной, текучей и зыбкой, повседневной жизни в качестве ее объекта, причем отказываться в пользу то одного, то другого из указанных полюсов, либо нащупать все-таки возможность их соединения, неизбежно жертвуя при этом целостностью и строгостью научного познания, но сохраняя верность его основам — прежде всего, ответственности перед объективностью истины.

Первый, альтернативный, подход к указанной апории проявляется сегодня трояко.

В одном случае выход обнаруживается в том, чтобы из верности жизни в ее неуловимости и индивиду в его неповторимости в принципе отказаться от верифицируемости полученных выводов, а тем самым и вообще от критерия объективной истины. Роль теоретического обоснования и исходного тезиса при этом играет известное положение философии жизни: "Истину нельзя доказать, истину можно только пережить".

Результатом является особый тип научной активности, при котором процесс самовыражения и стилистическая убедительность становится важнее аргументации и который обозначается иногда как "эстрадная наука". Недооценивать его не следует: обращаясь к широчайшим аудиториям, опираясь на их очень сильный сегодня интерес к теоретическим проблемам, такой лектор восстанавливает давно утраченную академическими кругами прямую связь научной деятельности с состоянием общества, с его заботами и чаяниями, хотя жертвует при этом очень многим — ответственностью перед истиной и только перед ней, незаинтересованностью в успехе и внутренней свободой ученого, спокойной самодостаточностью научных выводов.

В другом случае жизнь определяет научную деятельность таким образом, что постановка проблемы и подходы к ее решению целиком обусловлены прямой включенностью автора в непосредственное течение действительности в форме ему идеологически и субъективно наиболее близкой. В этом случае исследование (если можно его так назвать) начинается с немотивируемого установления исходного тезиса и состоит далее в подборе фактов, способных его подтвердить. Проблема верификации, а тем самым и научности здесь просто упраздняется, хотя у автора может сохраняться иллюзия, что упразднения здесь нет, а есть граждански достойное подчинение отвлечений академической науки требованиям жизни.

Наконец последний альтернативный подход к проблеме противоположен первым двум и состоит в устранении из исследования всего, что не допускает прямой и четкой верификации, — следовательно, всего столь многое определяющего, но трудно уловимого "воздуха" истории — чувств людей, атмосферы времени, подсознательных стимулов общественного поведения и т. д. Это — вариант позитивизма XIX в., который, однако, в поле современной культуры приобретает особый смысл: демонстративная верность прямым и очевидно доказуемым на-

учным констатациям оплачивается отказом от выполнения задачи, диктуемой ходом развития самой науки — отказом от проникновения в живую ткань истории.

3

Кроме этих альтернативных подходов, которые, по-видимому, способны лишь подтвердить принципиальную неразрешимость описанной апории, современное общественно-историческое познание, в той мере, в какой оно представляет собой движение науки, не может не нащупывать свои выходы: апория, действительно, неразрешима, совмещение ее полюсов, действительно, невозможно, но возможно их сближение и превращение апории в одно из тех противоречий, без которых, как известно, нет вообще никакого развития. Таких нащупываемых выходов — неабсолютных, отягощенных сознанием своей неокончательной полноценности, но зато полностью живых, можно указать четыре. Не исключено, правда, что можно указать и гораздо больше.

1. *Историческая проза.* Прошлое дано нашему сознанию в виде очень редкого пунктира, где каждый штрих — событие или обстоятельство, зафиксированное в источниках, а промежутки между ними — та непосредственная повседневная жизнь, в которой реализуются мысли, чувства, реакции подсознания и которая сливает эти события и обстоятельства в единую непрерывную человеческую историю. Восстановление ее в виде точного слепка прошлого невозможно из-за сиюминутности этой "соединяющей" жизни, и, значит, ее неуловимости. Поэтому в деятельности историка всегда есть не только реконструкция, но и частичное конструирование прошлого, а в его работе неизбежно присутствует элемент интуиции и воображения. Там, где этот элемент становится осознанием и приобретает самостоятельную ценность, результаты проделанной работы начинают тяготеть к форме исторического романа. Сегодняшняя установка на воссоздание повседневности актуализует эту тягу, и наверно не случайно мы присутствуем при расцвете исторического романа, со времен Вальтера Скотта невиданном. Тенденция эта реализуется, однако, не столько в историческом романе как таковом, но прежде всего в особом виде научной исторической реконструкции, все шире распространяющемся и обозначаемом обычно как "историческая проза". Автор, глубоко и по-настоящему переживший общественный и культурный опыт второй половины XX в., несет в себе потребность видеть историю в ее человекосоразмерной повседневности, и потребность эта при тщательной, квалифицированной и добросовестной работе над источниками позволяет найти в них многое ранее незамеченное, проливающее свет на эту повседневность, и экстраполировать их данные на те сферы, куда свет не доходит. Грань между художественно создаваемой пластикой истории и научно воссоздаваемой ее структурой становится расплывчатой, а познание приближается к синтезу аналитического знания и целостного переживания. Так написано исследование американского историка Н. З. Дэвис "Возвра-

щение Мартена Герра², недавно изданное по-русски³; так написаны страницы о морозном дне на Сенатской площади в художественном исследовании Н. Эйдельмана, посвященном И. И. Пушкину⁴, и страницы о Печаяеве в романе Ю. Давыдова "Две связки писем"⁵.

2. *Метафора как прием исследования.* Та же "пунктирная" природа исторического материала неизменно ставит историка перед необходимостью характеризовать целое по весьма ограниченной его части. Считается, что это противоречие можно устранить, делая такую часть более объемной. Так, в жизни древнего Рима на первую половину I в. до н. э. приходится культурный переворот, состоявший в переходе от староримской системы ценностей к общеантичной классике, окрашенной в эллинистические тона. Его можно характеризовать на основе сочинений Цицерона. Такая характеристика, однако, будет воспринята и самим исследователем, и критикой как слишком выборочная, односторонняя, и потому недостаточная. Надо расширить круг источников, сделать "пунктир" более частым. Это можно (и нужно) сделать. Число литературных источников можно довести до нескольких десятков. Но ведь людей, втянутых в этот переворот, видевших его на свой лад и раскрывавших определенные его стороны, были тысячи и десятки тысяч, т. е. в основе научного построения все равно всегда остается метафора логически необоснованная — экстраполяция нескольких частных случаев на целое. В системе категориального знания этим живым многообразием можно было пренебречь и исходить из некоторой усредненно равнодействующей общей закономерности. Но если жизнь, пережитая нами, направляет наш взгляд на жизнь, пережитую этими тысячами и десятками тысяч римских граждан, и в соответствии с ней строим мы свои исследовательские приемы, то не лучше ли, не естественнее ли, *tranchons le mot* — не честнее ли, выбрать одного человека, одну судьбу, одно происшествие, достаточно емкое, чтобы отразить суть времени, и, описавши, разработавши его во всей его жизненности, во всей доступной пластической непосредственности и полноте, представить его как метафорическое выражение сути эпохи? Так одна из самых общих проблем средневековой культуры рассмотрена через отношения Абеяра и Элоизы в работе Л. М. Баткина, посвященной их переписке⁶, а одна из самых важных переломных эпох ранней Римской империи — через судьбу и облик Нерона в монографии, которую посвятил ему румынский историк Э. Чизек⁷.

3. *Изучение демографического поведения* рассматривается специалистами в данной области как ключевое и сегодня наиболее перспективное направление исторической демографии⁸. Такое положение объясняется не в последнюю очередь тем, что демографическое поведение — это в большой степени сексуальное поведение, сексуальное же поведение связано, с одной стороны, с самыми внутренними, самыми интимными и в этом смысле неповторимо индивидуальными проявлениями личности, а с другой — отражается на общих исторических процессах — стабилизации или дестабилизации семьи, перенаселении, миграциях, на нравственных воззрениях и системе ценностей, на характеристи-

ческих особенностях значительных персонажей, влияя через них на некоторые, подчас ключевые, исторические ситуации. Противоречие между интимным переживанием и объективным ходом истории неустранимо и, естественно, сохраняется и здесь, но между ее полюсами устанавливаются те сложные отношения притяжения и отталкивания, которые историку, может быть, и не всегда удается уловить, но которые раскрывают в былых обществах многое, от предшественников современного исследователя скрытое. И удачи на этом пути и подстерегающие здесь опасности хорошо видны на примере книги принстонского профессора П. Брауна о сексуальном воздержании в поздней античности и раннем христианстве⁹. Вообще создается впечатление, что в Пристоне и в Колумбийском университете в Нью-Йорке складывается определенная группа ученых, весьма успешно работающих в этом направлении (в частности и над проблемами русской истории XIX в.).

4. *Устная история* непосредственно и сознательно направлена на максимально возможное смягчение обсуждаемого противоречия: запись на магнитную ленту живых рассказов участников событий, подчас значительной давности, сохраняет живой человеческий компонент исследования даже после сведения и обработки полученных результатов. Возникновение в нашей стране Общества устной истории и его энергичная деятельность (состоялось уже два съезда)¹⁰ объясняется, по-видимому, повсеместным ощущением актуальности и важности проблем, которым посвящены настоящие заметки.

В заключение необходимо устранить одно возможное недоразумение, связанное с ключевым для всего данного круга вопросов понятием истины. Она, как известно, существует не в виде данности, а в виде бесконечного противоречивого процесса, и каждому времени, каждой исследовательской школе, каждому ищущему дано познать лишь отдельные ее проявления и стороны. Поэтому, говоря об "ответственности перед истиной", мы ни в коем случае не имеем в виду необходимость или возможность для какой-либо школы или исследователя стремиться к обнаружению истины в ее целостности или считать себя ее обретшими. Речь идет совсем о другом: о научной и моральной недопустимости умозаключать от неуловимости исторической жизни в ее непрестанной текучей изменчивости — к свободе историка, ее исследующего, от ответственности за свои выводы, от готовности к их верификации и сильного стремления к истине. Речь идет, другими словами, не об обретении истины, а о том направленном на нее специфическом модусе духовной деятельности, который основоположники современного общественно-исторического познания называли *интенциональностью*¹¹.

¹ Jaspers K. Der philosophische Glaube. München, 1962, S. 547—548. То же признание разомкнутости системы социальных отношений (и, следовательно, неприложимости к ней понятия объективной истины) принадлежит одному из крупнейших феноменологических социологов первого поколения: "Социальная реальность — это общая сумма объектов и явлений этого мира, каким он предстает обыденному сознанию людей, живущих среди людей и связанных с ними многообразными отношениями взаи-

- взаимодействия" (*Schutz A. The Problem of Social Reality. The Hague, 1962. P. 79*). Вся эта познавательная установка кратко и выразительно охарактеризована во вступлении к первому тому указанной работы, написанной учеником и многолетним сотрудником А. Шутца М. Натансоном. Как сводки такого рода призваний см.: Новые направления в социологической теории. М., 1978; Государственная библиотека СССР имени В. И. Ленина: Обзорная информация: Общие проблемы культуры. Вып. 1: "Культура повседневности" в новейших социологических теориях. М., 1988; *Бутенко И.А. Социальное познание и мир повседневности. М., 1987* (Цитата из работы А. Шутца дана нами в переводе этого автора).
- ² *Davis N. The Return of Martin Guerre. Cambridge (Mass.), 1983.*
- ³ Дэвис Н. Э. Возвращение Мартена Герра. М., 1990.
- ⁴ Эйдельман Н. Большой Жанно: Повесть об Иване Пуцине. М., 1982. С. 203–212.
- ⁵ Давыдов Ю. Две связи писем. Повесть о Германе Лопатине. М., 1983. С. 7–51.
- ⁶ Баткин Л. М. Письма Элоизы к Абельяру: Личное чувство и его культурное опосредование // Человек и культура. М., 1990.
- ⁷ *Cizek E. Néron. P., 1982.*
- ⁸ Бессмертный Ю. Л. Актуальные задачи исторической демографии западноевропейского Средневековья и начала нового времени // Историческая демография докапиталистических обществ Западной Европы: проблемы и исследования. М., 1988. С. 18–22.
- ⁹ *Brown P. The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. N.-Y., 1988.*
- ¹⁰ Проблемы устной истории в СССР: Тезисы научной конференции 28–29 ноября 1989 г. в г. Кирове. Киров, 1990; Материалы второй научной конференции в г. Кирове 14–15 мая 1991 г. Киров, 1991.
- ¹¹ *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hamburg, 1982. S. 91; Idem. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1. Halle, 1913. S. 64ff.*

П. М. БИЦИЛЛИ КАК ИСТОРИК КУЛЬТУРЫ¹

1

Петр Михайлович Бицилли родился 1 октября 1879 г. в Одессе в семье банковского служащего. В 1899 г. он окончил классическую гимназию и поступил на историко-филологический факультет Новороссийского университета, по окончании которого в 1905 г. был оставлен при кафедре всеобщей истории для подготовки к профессорскому званию. Дважды он ездил в научные командировки за границу, работал в библиотеках и архивах Германии, Франции и Италии, особенно Парижа и Флоренции, и после сдачи в 1911 г. магистерских экзаменов был утвержден приват-доцентом Новороссийского университета. Здесь ему пришлось читать почти все разделы всеобщей истории, но специализировался он как медиевист и вел спецкурсы и семинары по Варварским правдам, истории Крестовых походов, францисканского ордена, городской культуры и университетской жизни в средние века. После защиты в мае 1917 г. в Петроградском университете магистерской диссертации о Салимбене (официальными оппонентами были И. М. Гревс и филолог-романист Д. К. Петров, неофициальным Л. П. Карсавин) П. М. Бицилли был избран профессором Новороссийского университета, Одесских высших женских курсов и Одесского Политехнического института.

Политически П. М. Бицилли был левым либералом и, по собственным словам, "с радостью встретил Февральскую революцию". Октябрьской революции, как и большинство людей этого круга, он не принял и в феврале 1920 г. вместе с семьей выехал за границу. Три года он преподавал в университете г. Скопле, а в январе 1924 г. по рекомендации Э. Д. Гримма и Н. П. Кондакова стал профессором всеобщей истории Софийского университета. Здесь он проработал до конца 1948 г. Оказавшись за границей, П. М. Бицилли много печатался в русских зарубежных либеральных журналах "Современные записки", "Звено", "Числа", но стоял в стороне от всякой эмигрантской политики. "Оторванный и от родины и от эмигрантской общественности (которая, вообще говоря, и по крайней мере там, где я находился, вдохновлялась совсем иными идеями и надеждами), я всецело отдался научным занятиям", — писал он незадолго до смерти в одной из автобиографий². Профессором он был, судя по всем отзывам, блестящим, а "в годы второй мировой войны, — как говорилось в некрологе, — проф. Бицилли открыто проявил себя как антифашист и русский патриот"³. Последние годы его жизни были очень нелегки: как "буржуазный историк" он подвергся нападкам в печати, был лишен работы в университете и, по словам близких, чувствовал себя "человеком за бортом". Умер П. М. Бицилли 25 августа 1953 г. в Софии.

2

П. М. Бицилли был ученым исключительно широкого кругозора и большой продуктивности, это был в подлинном смысле историк европейской культуры (включая русскую) от ее античных первоисточков до XIX и даже XX в. Нескольким ранним его работ посвящены греческой и римской истории. Среди них наибольший интерес представляет книга "Падение Римской империи" (Одесса, 1919), в которой резюмированы лекционные курсы Бицилли и очень содержательно изложена проблематика экономического, социального, политического и культурного кризиса и упадка античного мира. Отвергая в качестве основной причины внешнее завоевание, автор особо выделяет внутреннее саморазложение империи, превращение ее в "литургическое государство", отчуждение власти от гражданского общества, бюрократизацию, закрепощение общества и т. д. Все эти явления описаны Бицилли очень ярко и выразительно. Во многом он опирается на исследование М. И. Ростовцева и особенно Макса Вебера, однако логическая четкость и стройность аргументации, законченность вырисовывающейся исторической картины говорят о глубоко продуманной и внутренне пережитой концепции. Касается он и роли христианства, бывшего первые три века носителем антиримских настроений. После его превращения в государственную религию, церковь почти отождествила себя с империей как "внешний формальным субстратом духовного единства человечества" и заняла крайне "этатистскую" позицию, санкционируя императорский абсолютизм и деспотизм.

Очень скоро однако П. М. Бицилли определялся как историк-медиевист и именно европейское средневековье и Возрождение стали его основной научной специальностью. Сюда относятся помимо нескольких предварительных и побочных набросков прежде всего две его наиболее известные у нас книги: "Салимбене: Очерки итальянской жизни XIII века" (1916) и "Элементы средневековой культуры" (1919).

"Салимбене" — магистерская диссертация Бицилли — представляет собой не только монографическое исследование мироощущения и стиля этого францисканского монаха, автора знаменитой хроники XIII в., но и весьма тонкое и яркое описание идейных и жизненных тенденций эпохи⁴. Салимбене интересен для него как человеческий тип, как "средний", рядовой человек своего времени. Бицилли как будто принимает введенную Л. П. Карсавиным категорию "среднего человека"⁵, но пытается освободить ее от метафизического балласта, которого не лишены некоторые формулировки Карсавина (с. 7—13). На основании текста хроники тщательно реконструируется восприятие мира, религиозное сознание, переживание истории Салимбене. Особо выделяются при этом моменты зарождения национального сознания и личного самосознания, в связи с чем подробно исследуются автобиографические части хроники. Средневековая автобиография, построенная в форме исповеди, ориентировалась, по мнению Бицилли, не на "Исповедь" Августина, а на стан-

дартные "покаянные книги" с шаблонными перечнями грехов⁶. И все же, полагает Бицилли, католическая практика исповеди вырабатывала привычку к самонаблюдению и самоанализу, а у некоторых мистических богословов XII в. возникает "совершенно новая для средневековья идея развития души" (с. 111).

Характеризуется Салимбене и как человеческий тип своего времени. Он выходец из дворянской семьи, уроженец Пармы, где, как и во всей Италии, кипела острая социальная борьба (осложненная к тому же борьбой гвельфов и гибеллинов), в результате которой дворянство постепенно уступает ведущую роль буржуазии. Сам приход в орден Салимбене, не бывшего ни чересчур пламенным верующим, ни церковным карьеристом, Бицилли объясняет "социологически", связывая с непрочностью и неопределенностью существования дворянина в городе, что заставляло не очень сильные натуры искать "тихие гавани" в монастыре (с. 189). Но по своим общественно-политическим симпатиям Салимбене всегда оставался типичным итальянским городским аристократом (с. 199—200).

Формально Салимбене и францисканец, и иоакимит. Но он имеет весьма смутное представление об истинном Франциске, в годы напряженной внутренней борьбы в ордене не занимая никакой позиции: для него все одинаково хорошо, карикатурно изображает людей из народа, серьезно принявших иоакимизм. Его религия — "наивное народное язычество" (с. 145), проникнутое фетишизмом и магией (с. 143). У него все на уровне личных и бытовых связей. Слишком многое в нем объясняется средой, из которой он вышел, а не формальным исповеданием тех или иных идей. На примере Салимбене П. М. Бицилли пытается изобразить судьбы францисканства и иоакимизма, как они были усвоены широкой массой "средних людей", показывая, как преломляются и трансформируются идеи в обыденном сознании человека, стоящего на грани средних веков и зачинающегося Возрождения, и вместе с тем, каким причудливым — марксист сказал бы: диалектическим — образом эти идеи в соответствующей исторической обстановке могли способствовать развитию, казалось бы, внутренне чуждых им идей индивидуализма и национального сознания и, таким образом, участвовать в идейном генезисе итальянского Возрождения.

Наконец Бицилли рассматривает хронику Салимбене как реальный комментарий к "Божественной комедии" (с. 300—337). Ее предмет — тот же мир, та же Италия за полвека до Данте, ее героями Данте населил свой Ад и Рай (с. 301).

Книга П. М. Бицилли о Салимбене заслуживает высокой оценки не только как оригинальная и единственная в русской научной литературе монография об этом ярком авторе, но и как интересное исследование исторической и социальной психологии средневековья. Хотя термины таких Бицилли не употребляет и до конституирования этой дисциплины было еще далеко, его разыскания, как кажется, отчасти перекликаются с некоторыми наблюдениями современной науки (Г. Лебра,

Ж. Делюмо, Р. Манселли и др.) о перипетиях "христианизации" и взаимоотношениях высокой и массовой культуры в средневековой Европе.

"Элементы средневековой культуры" — общая характеристика средневекового человека, его исторических и культурных горизонтов, восприятия им мира, отражения и трансформации в его сознании окружающего его и построенного им общества, странных, почти гротескных форм, которые с точки зрения современного сознания нередко принимала средневековая картина мира, и исторической обусловленности этой картины⁸.

Центральной руководящей идеей средневековья П. М. Бицилли считает напряженное стремление средневекового человека к единству, к универсальности, жажду охватить мир в целом, абсолютно моноцентрическое миропонимание с тоталитарными притязаниями. "Идея единства до такой степени гипнотизирует мысль, что само слово "единство" приобретает магическое значение: одним из доказательств исключительного превосходства католической церкви является именно то, что она "католическая", т. е. единая, единственная, следовательно, единая истинная" (с. 87). Он пытается показать, как в действительности это абсолютистское мировоззрение расщепляется на неразрешимые антиномии, как по мере усложнения жизни и утончения человеческой личности оно рассыпается и оборачивается сепаратизацией и атомизацией общества. Эту идею Бицилли проводит через всю книгу очень настойчиво и виртуозно, но иногда несколько утрировано и насильственно, охватывая все сферы жизни средневековья. Основными формами восприятия и переживания мира, специфическими для средневекового человека (а он исходит из того, что человек "животное историческое") Бицилли вслед за Л. П. Карсавиным⁹ считает символизм и иерархизм мышления. С этим связано приписывание всякой абстрактной идее предметного существования, своеобразная вещьность средневекового мышления, смещение символа с символизуемым, приводящее порой к настоящему фетишизму (с. 89). Все жизненные явления средневековый человек соотносит не друг с другом, а непосредственно с Богом и в результате, когда Бог устраняется из поля зрения, мир рассыпается на части (с. 60–61). Отсюда Бицилли интересно выводит некоторые черты средневековой литературы и искусства. Воплощенный идеал средневекового мира, "мира иерархически сгруппированных, совершенно неизменно повторяющихся символов, мира раз навсегда "готового", неподвластного времени, неподвижного в своем устремлении к Богу, оцепеневшего в своей предметности царства ничем не нарушаемой гармонии, вечно дрящущегося консонанса" он видит в готическом соборе (с. 64)¹⁰. Этой концепции мира, структуре космоса в сознании средневекового человека посвящена 1-я гл. книги.

2-я гл. трактует о социальной структуре средневековья в отражении средневекового сознания. Ту же антиномию между абсолютистски-универсалистским идеалом и неизбежно вытекающей из попыток его осуществления атомизацией общества и превращением социальных связей в пустую форму Бицилли пытается проследить на всех ступенях:

в земельном владении, в городской коммуне, в государственных образованиях, церкви, правовых отношениях. Наконец гл. 3-я (и последняя) посвящена историческому миропониманию средних веков. Средневековье не было эпохой "историзма", средневековый человек не способен воспринимать жизнь как процесс, его мышление статично, он отождествляет культуру с природой — и такое понимание Бицилли связывает с непосредственным ощущением и переживанием жизни в средние века: "Как "историзм" нашего времени органически связан с колоссальной сложностью нашей жизни, с быстротой ее темпа, с постоянным несопадением ритмов в личной и интересубъективной сферах, что заставляет нас непосредственно ощущать всю стремительность житейского потока, так что *panta rhei* ("все течет") для каждого из нас первичное переживание, так медленность течения жизни в Средние века и совпадение субъективной и интересубъективной сфер делало человека нечувствительным к восприятию жизненного ритма, заставляло его *ощущать* мир неподвижным прежде, чем он выразил идею этой неподвижности в понятиях. Если для нас мир процесс, то для средневекового человека мир — готовый результат" (с. 96). Учение Иоахима Флорского Бицилли рассматривает как специфически средневековую форму понимания истории и вместе с тем отмечает в нем черты, сыгравшие позднее немаловажную роль в становлении Ренессанса.

Таким видится Бицилли образ средневековой культуры. Как кажется, выдвигая стремление к единству и абсолютизм, он правильно описывает одну из основных структурных характеристик средневекового миропонимания. Однако он, вероятно, несколько преувеличивает, приписывая ей определяющее значение абсолютно во всех сферах жизни и строя в соответствии с этим свою работу. Вместе с тем Бицилли далек от наивного идеализма и много раз подчеркивает, что речь идет не о реальном строении общества, но о его трансформации в сознании средневекового человека: "Фактически этот строй никогда не существовал, потому что существовать не мог, но таков идеал средневекового общества" (с. 78). В этом смысле (а также в манихейском сведении мирового процесса к борьбе абсолютного добра с абсолютным злом) Бицилли усматривал близость к средневековому мировоззрению некоторых доктринеров социализма (с. 142—144)¹¹.

Книга П. М. Бицилли — одна из первых культурологических в современном смысле работ в русской науке XX в., и она по праву может быть названа блестящей. Важными и продуктивными были его изучения исторической и социальной психологии средневековья — именно к этой области следует отнести его изыскания, хотя терминами этими сам Бицилли не пользовался. В частности, большой интерес представляет в его книге анализ восприятия и переживания средневековым человеком пространства и времени. Конечно, мы не найдем у него такой глубокой, детальной и расчлененной трактовки этой темы, как в известных современных работах Ж. Ле Гоффа и А. Я. Гуревича¹², но важно, что Бицилли был одним из первых и предвосхитил ряд современных выводов. Интересна его работа и в более общем плане предва-

рения некоторых мыслей современной науки о соотношении синхронии и диахронии в историческом исследовании¹³. В "Элементах средневековой культуры" он дает в сущности статический срез средневековой культуры XII—XIII вв., хотя и не отказывается в случае необходимости от объяснения генезиса описываемых явлений. Бицилли не видит в таком подходе отказа от историзма (что для него, с его крочеанским, как увидим далее, пафосом историзма, абсолютно неприемлемо), поскольку этот синхронный срез вовсе не есть утверждение статичности, неизменности исторической картины, а только эвристический прием: "Историческая статика для меня только способ синтезирующего описания известных в известный момент обнаруживающих качеств"¹⁴.

О чуткости Бицилли к передовым тенденциям в науке свидетельствует то, что уже в 1914 г. он оценил и приветствовал французскую школу исторической географии Видаль де ла Блаша (которая, как известно, оказала значительное влияние на формирование взглядов Л. Февра и М.Блока) и идейно связанные с ней историко-литературные исследования¹⁵. Из позднейших работ Бицилли, не относящихся прямо к медиэвистической культурологии, видно, что он внимательно читал работы И. Хейзинги и Л. Февра.

В русской медиэвистике П. М. Бицилли был очень близок к кругу идей и интересов пегербургской школы историков средневековой культуры, школы И. М. Гревса, давшей таких блестящих ученых, как О. А. Добиаш-Рождественская, Л. П. Карсавин, А. И. Хоментовская. С этой школой, выдвижение которой связано с общим подъемом гуманитарной и художественной культуры в России начала XX в., Бицилли сближал целостный анализ средневековой культуры, выявление общих тенденций в самых разных сферах жизни, особый интерес к духовной культуре, тонкое чувство исторического и художественного стиля эпохи, яркость историко-психологического анализа. По-видимому, русскую медиэвистическую культурологию первых десятилетий XX в. (Бицилли, Карсавин, Добиаш-Рождественская, Хоментовская) следует включить в тот "глобальный контекст "Анналов", о котором докладывал на международной конференции в Москве осенью 1989 г. английский историк П. Бёрк¹⁶. Сам И. М. Гревс поставил "Элементы средневековой культуры" Бицилли в один ряд с аналогичными работами Л. П. Карсавина и О. А. Добиаш-Рождественской, заметив: "Это для меня тем более дорого, что двоих из них я некогда мог назвать своими лучшими учениками", и оценивал ее следующим образом: "Книга П. М. Бицилли также талантливая, богатая, своеобразно-стройная, захватывающая новыми нитями и сочетаниями, очень хорошо написанная"¹⁷. Как уже указывалось, важные идеи Бицилли почерпнул в некоторых работах Л. П. Карсавина, которые он не переставал высоко ценить и впоследствии, при очень критическом отношении к метафизическим и историософским построениям Карсавина.

3

Культурологическая проблематика средневековья и особенно Ренессанса занимает большое место в "Очерках теории исторической науки"¹⁸, книги в известном смысле ключевой для понимания исторического мировоззрения П. М. Бицилли. Здесь прежде всего замечателен очерк развития исторического чувства и исторического мышления от античности до XIX в. с глубокими анализами античного, средневекового, ренессансно-гуманистического, просвещенчески-рационалистического и романтического понимания истории и интересной трактовкой проблемы исторического романа. "Поворотным пунктом в истории европейской культуры" называет он книгу Данте о народном языке, в которой тот впервые поставил проблему нации и национального языка, осознав принципиальное отличие древнего мира от нового времени. Зарождение историзма в его современном понимании Бицилли связывает с предромантическим и романтическим движением, трактуемым очень широко, причем здесь имеются в виду не заключительные концепции романтиков, ведущие к национализму и политической реакционности, но толчок, данный романтизмом развитию философской и исторической мысли. В этой связи он называет имена Вико, Руссо (в "Исповеди"), Гердера, Гёте, Шлегеля, Гумбольдта, Шеллинга, Фихте, отчасти Гегеля. Характеристики исторического метода Геродота, Данте, Макьявелли, Вольтера, Гердера, Гёте, Маколея, Моммзена, Ранке, Буркхардта у Бицилли очень интересны.

Приведем в качестве примера его замечания о Я. Буркхардте: "Нетрудно заметить, что если Буркхардту удалось показать влияние одного и того же духа во всех областях в эпоху Возрождения, то это потому, что он прибегнул к понятию, бесконечно обильному содержанием, но употребил его в смысле, в одно и то же время и очень узком и очень расплывчатом. Когда он говорит о блеске празднеств и процессий, о радости жизни, бьющей через край, то создается впечатление какого-то настроения, которое, если угодно, можно назвать и "индивидуализмом", но можно назвать и как-нибудь иначе. К тому же "открытие человеком самого себя", "пробуждение личного сознания", "освобождение духа от оков авторитета" и т. д. и т. д. — все это может означать весьма своеобразные и мало одна на другую похожие вещи. Феодалный барон, не желавший признавать короля своим королем, если он лично не принес последнему присяги на верность, был по-своему тоже "индивидуалистом". Но такого рода индивидуализм не имеет ничего общего с индивидуализмом Петрарки... и в свою очередь индивидуализм Петрарки трудно охватить в общем понятии с индивидуализмом какого-нибудь удачливого разбойника, человека, стоящего по ту сторону добра и зла, на самом деле просто морально помещанного, полагающего наивысшей санкцией своих поступков их сообразование с собственной "virtú" (тоже слово очень многозначное и неопределенное: virtú Цезаре Борджиа вряд ли имеет много общего с virtú Бенвенуто Челлини, означающей прежде всего просто дарование, техническую

спорку и т. п., вне всякого отношения к "демонизму" Ренессанса). И все эти виды "индивидуализма" представляют собою опять-таки нечто совершенно иное, нежели "индивидуализм" очаровательно поверженного и безмятежного Бальтазара Кастильоне с его идеалом гармонически развитого человека — образцового царедворца или, с другой стороны, с "индивидуализмом" Бернарда Оккино и других деятелей католической реформации с их совпадающим с лютеранским учением об оправдании верою" (с. 206). "По мере того, как в результате углубления научного исследования в эпоху Возрождения формулы Буркхардта насыщаются содержанием — ибо наука ни от одной из его формул, возникших благодаря его гениальной дивинации, не отказалась — по мере того, как все более и более выясняется вся сложность выкованных им понятий — все более распадается синтез" (с. 208).

Весьма тщательно исследует Бицилли проблему исторического объекта и исторического синтеза. Старую формулу Ранке о воссоздании "wie es eigentlich gewesen" как задаче исторической науки он признает лишь в ограниченном смысле, как "совет быть честным" (М. Блок), т. е. писать историю, какою она была, а не должна была быть по мнению пишущего. Но задача историка — не воссоздание прошлой жизни во всей ее полноте, а воссоздание специфически неповторимого, исторического в жизни, характеризующего данный исторический момент. Воскрешение жизни во всей ее полноте — дело не историка, а художника и по плечу лишь гениальным художникам слова, таким как Л. Толстой. Поэтому не только у Тьерри и Маколея, но и у высоко ценимого им Моммзена Бицилли критикует увлечение "пластичностью", бессодержательное психологизированное и "оживление" деталей, исторически ничего не дающих. "Мы не знаем, были ли потрясены сердца или не были. Это его собственная догадка, — пишет Бицилли по поводу рассказа Моммзена об отречении Суллы, — быть может, вполне правдоподобная, но для понимания эпохи столь же ненужная, как и такие сведения, что у Суллы были голубые глаза и светлые волосы. Таким образом добывается Моммзен того, что у него "все дышит жизнью". Незачем обманывать себя: *такого* рода оживление вовсе не есть оживление исторического; специфически римское в деятельности Гракха или Суллы ничуть не ощущается *как таковое* живее и непосредственнее при чтении этих описаний" (с. 199).

В общетеоретическом плане Бицилли исходит из отделения теории исторического знания от теории исторического процесса и из радикального отрицания философии истории понимаемой как искание смысла исторического процесса ("Философия истории была способом постижения Абсолюта *sub specie* истории. В наши дни Клио стала строга и не разрешает этого", — с. 24), что, разумеется, не является отказом от всякого осмысления исторических явлений и проблем исторического синтеза. Бицилли принимает разработанное Риккертом и Виндельбандом разграничение наук индивидуализирующих (идиографических) и генерализирующих (номотетических), как понимал его Макс Вебер. Общие понятия, согласно Бицилли, должны служить средством дости-

жения большей индивидуализации (с. 268). В этом плане он рассматривает отношения между историей и социологией¹⁹. Всякий историк должен быть одновременно социологом. В противном случае он "рискует принять за специфическое в каждом явлении то, что на самом деле свойственно всем аналогичным явлениям"²⁰. Но Бицилли предостерегает против отождествления реального исторического развития с конструкциями, имеющими чисто эвристическое значение. По его мнению, "всевозможные законы стадий культурного развития годятся единственно в качестве предварительного *эвристического* средства. Когда же факты уже установлены и описаны — подводить их снова под те же "законы" — значит возвращаться в своей работе к оставленной позади исходной точке" (с. 257), и в этом смысле конкретное описание и интерпретация исторического процесса и есть его объяснение.

На протяжении всей своей книги Бицилли борется против гипостазирования понятий и превращения их в реальных действующих лиц истории (с. 30, 90 и др.). В этом смысле он выделяет три этапа в развитии исторической науки: "От наивного реализма через своего рода историческую метафизику историческая мысль пришла к реализму критическому" (с. 30). Вершины этого нового историзма он видит в Дильтее, Фосслере и Кроче, указывая на несомненную, по его мнению, их связь с "такими общефилософскими течениями, каковы философия Джеймса и Бергсона" (с. 305). Вполне бергсонски формулирует Бицилли антиномию эволюционистского и творчески-индивидуализирующего подхода в исторической науке, полагая, однако, что историзм объединяет оба этих подхода. "Быть может, с точки зрения самого автора, — пишет он по поводу одной из тогдашних работ, — лучший выход был бы — учитывая все то, что Лютер мог взять и взял и от "немецкого богословия", и от гуманизма, и от мистиков ранней поры, и у Августина, и у Павла — заинтересоваться также и тем, что он взял у самого себя и что сделало его тем, чем он стал — не "завершителем", но начинателем и творцом. Сводить всю реформацию Лютера нацело к развитию "средневековых идей" или к Возрождению — значит обезличивать Лютера и его дело" (с. 162—163).

В теоретических построениях П. М. Бицилли легко видеть близость к ряду влиятельных тогда течений западной философской и методологической мысли. При этом у него всегда заметно стремление остраться на почве науки, не соскльзнуть в метафизику и дешевый иррационализм. Учитывая в полной мере творческий и самостоятельный характер его мысли, необходимо все-таки указать важнейшие отправные точки формулируемой им методологии истории. Это неокантианство "юго-западной школы" — здесь помимо Риккерта, к метафизике ценностей которого Бицилли, впрочем, относится критически, особенно важен для него Э. Трельч, у которого он принимает ряд гносеологических положений, но отвергает попытки спасения Абсолюта и призывы к реформе философии истории (с. 12—21). Далее это В. Дильтей, к которому восходит выдвигаемый в различных работах Бицилли призмат "переживания", жизнеощущения над понятийно формулирован-

ным мировоззрением. В какой-то степени это А. Бергсон, которого он не раз именует великим философом и у которого ценит учение о памяти и понимание истории как непрерывного жизненного процесса, но критикует приложение натурфилософии к истории.

Особо должен быть назван Макс Вебер, с которым Бицилли связывает борьбу против гипостаз и предостережение об опасности смешения выделяемых типов исторического развития с реальным процессом. Принимает Бицилли и веберовскую концепцию рационализма как отличительного признака новоевропейской культуры. Интересно, что он упрекает самого Вебера за недостаточно последовательное проведение социологического метода в вопросе о связи капитализма с кальвинизмом. Признавая тонкость и талантливость веберовской реконструкции, Бицилли выдвигает на первый план не диалектику кальвинистской догмы о предопределении, а социологическое положение кальвинистов как секты в католическом мире, изгоев, вынужденных заботиться прежде всего об упрочении своего положения на земле, внутренне сплоченных и не связанных традициями корпоративного, цехового хозяйствования. В этом отношении они сопоставимы с английскими пуританами и сектантами, русскими старообрядцами и евреями в христианской Европе, которые также сыграли видную роль в первоначальном капиталистическом развитии, при том, что верования их совершенно различны²¹. Эти замечания Бицилли перекликаются с мыслями М. Оссовской и Ф. Броделя²².

Наряду с М. Вебером едва ли не на первом месте среди методологических вдохновителей П. М. Бицилли должен быть назван Бенедетто Кроче, к которому восходят и радикальное отрицание спекулятивной философии истории с ее теологическим и мифологическим балластом, и понимание истории как творческой работы духа, и трактовка исторических деятелей как символов собственного дела, и определение всякой "живой истории" как "истории современной" в противоположность "мертвой истории" хронистов, эрудитов и антикваров, и выдвигание эстетико-индивидуализирующей точки зрения и — в конечном счете — в очень значительной степени весь "неоидеалистический историзм" Бицилли и во всяком случае то, что есть в нем от идеализма²³. Известны слова А. Грамши: "Философия Кроче является в очень значительной мере вторичным переводом реалистического историзма марксистской философии на умозрительный язык"²⁴; известно и недоверчивое отношение к Кроче "отцов-основателей" "Анналов", которые, несмотря ни на что, видели в нем прежде всего "философа", далекого от конкретных исторических проблем.

Во всяком случае Бицилли со своих позиций мог остро и убедительно полемизировать с различными метафизическими и мифологизаторскими концепциями в теории истории. Довольно резко и сильно он критикует историософию О. Шпенглера (которого признает, конечно, талантливым писателем) за двусмысленность его "органической" теории, приводящей к биологизму и натурализму, а также за неразборчивость "интуиции" его и ряда других историков и искусствоведов (с. 130 — 132,

175–178, 225–235), "подающих в этом отношении руку профессорам магии и гадалкам" (с. 230). В приложении к "Очеркам" под характерным названием "Новая философия истории" (с. 278–303) Бицилли разбирает и критикует философию истории Л. П. Карсавина (книга последнего "Философия истории" вышла в Берлине в 1923 г.), определяя ее как попытку сочетать два догматизма, бессильных объяснить историю и к тому же внутренне несовместимых друг с другом: догматизм церковно-христианский и бергсоновско-натуралистический.

Историческое мировоззрение и методологические принципы П. М. Бицилли в основных чертах окончательно сложились в первой половине 20-х годов. В течение всей жизни он внимательно следил за новыми движениями в исторической и философской мысли, прекрасно в них ориентировался, мог при случае акцентировать или актуализировать те или иные аспекты своих взглядов, частично их пересматривать, но в принципе он всегда оставался на позициях неидеалистического историзма, связанного с великими именами Дильтея, Вебера и Кроче²⁵, и именно здесь историк исторической мысли должен локализовать его взгляды.

4

Две работы П. М. Бицилли 20-х годов посвящены началу и концу культуры Ренессанса. В статье, написанной к 700-летию со дня смерти Франциска Ассизского²⁶, он обосновывал психологическую и историко-культурную близость Франциска к духу раннего итальянского Возрождения. "Культура новой Европы — это культура Возрождения. А Возрождение в свернутом виде уже дано в личности Франциска Ассизского", — утверждал Бицилли²⁷. "Франциск открывает собою ряд великих художников, которыми так богато Возрождение... Доминанта настроения эпохи — радость, восторг, тот восторг, который наполнял душу Франциска и заставлял ее изливаться в импровизированных гимнах"²⁸. Вспоминает он и фрески в церкви св. Франциска в Ассизи, приписываемые Джотто, ссылаясь в этой связи на известную книгу Г. Тоде "Франциск Ассизский и происхождение ренессансного искусства в Италии" (Берлин, 1885). Следует, однако, иметь в виду, что авторитетнейшие искусствоведы (М. Дворжак, В. Н. Лазарев, М. В. Алпатов и др.)²⁹ отвергают принадлежность большей части этих фресок Джотто и считают теории Тоде преувеличенными и неудачно формулированными. При всем том основная историко-культурная перспектива, намеченная в этой работе Бицилли, представляется нам верной.

Статья "Игнатий Лойола и Дон-Кихот"³⁰ посвящена структуре иезуитского ордена как культурно-историческому феномену и является образчиком культурологии, построенной на веберовских предпосылках. "Орден иезуитов принято сближать с военной организацией... В такой же, пожалуй, степени напоминает он современное капиталистическое предприятие, поскольку в нем проведен принцип строгого координации множества человеческих деятельностей, направленных к со-

вместному осуществлению одной общей, определенной, практической цели... Орден иезуитов есть прежде всего рабочая организация. Строго говоря, это не монашеский орден; цель ордена не спасение душ его членов, не "созерцание", но *служба церкви*", — утверждает Бицилли³¹. Святость в понимании Лойолы неотделима от деятельности, от борьбы. Не только кальвинизм, но и послереформационный католицизм пронизан духом активности и связан с процессом рационализации производства. Бицилли усматривает здесь знак принадлежности иезуитского ордена к культуре нового времени, начинающегося с эпохи Возрождения. "Наше время открывается новым христианством, христианством Лютера, Цвингли и Кальвина, ставящих (в особенности последние дни) среди атрибутов Божества на первое место иррациональную, неисповедимую волю... Бог Кальвина и Цвингли по своему духу напоминает человека Ренессанса", — замечает Бицилли³². В этом отношении новый иезуитский католицизм соприкасается с протестантизмом, при всех огромных расхождениях между ними.

Как культурно-исторический тип Лойола, по мнению Бицилли, обнаруживает общие черты с Дон Кихотом. "Сервантес сам был воином, солдатом. "Дон Кихот" не сатира, а *идеализация рыцарства*. "Святое безумство", толкающее человека из условий обычной жизни на приключения (aventures) и опасность, безумство Колумба, Лойолы, Фернандо Кортеса, всей героической и фантастической Испании XVI в., прославлено и возвеличено в бессмертном романе"³³. К таким выводам, как известно, приходили разные авторы, не обязательно исходившие из тех же социологических и культурологических предпосылок, что Бицилли (например, Мигель Унамуно в известной книге "Жизнь Дон Кихота и Санчо")³⁴.

Спустя несколько лет П. М. Бицилли выпустил работу "Место Ренессанса в истории культуры"³⁵. Это была попытка целостной характеристики Возрождения как культурного периода в его отношении к средним векам и позднему новому времени с выделением специфики ренессансного понимания мира, бога и человека. На этот раз в отличие от "Элементов" он исследует культуру с точки зрения "исторической динамики", пытаясь проследить, как выразились "дух", "интуиция жизни" Ренессанса в творчестве его величайших мыслителей и художников от Данте до Бруно. Старые схемы, противопоставлявшие средние века и Ренессанс как аскетическую и жизнеутверждающую культуры, здесь неприменимы: "Чистое мироотрицание" и чистое "мироутверждение" одинаково несовместимы с самим понятием культуры, которая вообще мыслима только при условии, что эмпирическая действительность одновременно как-то и "утверждается" и "отрицается", т. е. что ей противопоставляется какой-то другой, идеальный мир, являющийся вместе с тем прообразом эмпирически данного мира. Различие же культурных периодов заключается в том, как в каждом из них мыслится отношение этих двух миров друг к другу" (с. 70). В известном схематизме исходной установки Бицилли упрекает и И. Хейзингу, книгу которого "Осень средневековья" он называет замечательной.

Сравнивая описанную Хёйзингой культуру "исходящего средневековья" в Северной Франции и Нидерландах XV в. и современную ей ренессансную культуру Италии, Бицилли замечает: "Обе культуры могут быть охарактеризованы социологически как "придворные", как культуры общества, изолировавшего себя от общей жизни. Это обусловило их особый отпечаток, их внежизненность, их эстетизм, их утонченность и изысканность. И все же это были различные культуры. Для одной искусство было только убежищем от жизни. Для другой вместе с тем и органом познания жизни. Оттого культура Ренессанса — оставляя в стороне ее формальное совершенство (Em. Mâle, находит, что Франции XV в. в области искусства нечему было учиться у Италии) — была неизмеримо сложнее, содержательнее, богаче возможностями" (с. 106).

Работа Бицилли изобилует интересными анализами и формулировками. Превосходны, например, страницы о понимании истории у Макьявелли (с. 71 — 79), искусстве Микеланджело (с. 80 — 86) и мн. др. "Расцвет французской культуры, как и германской, и английской, и испанской начинается столько же с усвоения отдельных элементов культуры Ренессанса, сколько с преодоления ее в ее целом, с осуществления тех духовных тенденций, которые знаменуют исход Ренессанса, — утверждает Бицилли. — В Европе проблематика Ренессанса была воспринята, пережита, прочувствована совсем по-иному, нежели в Италии, дала начало иной, новой культуре" (с. 94 — 95). Этот тезис обставлен и обоснован у него чрезвычайно убедительно и интересно. Одним из основоположников этой новой культуры был Монтень. "Ренессанс, который принято считать эпохой "открытия человека", по мнению Монтеня, человека игнорировал. Ренессанс подобно средневековью оперировал общими идеями, которых не признает Монтень: у каждого человека свое восприятие жизни и всякая идея — его идея и ничья другая... Это исходная и вместе конечная точка его исследования человека — не абстрактного человека вообще, а конкретного человека, во всей полноте его определений, в его неповторяемой единственности. А таким человеком может быть для познающего субъекта только сам этот субъект. Собственная личность — единственное, что человеку дано, это единственное, что возможно понять и чем, следовательно, стоит заниматься". "Он предпочитает уметь разбираться как следует в себе, чем в Цицероне, — пишет Бицилли. — С этим открытием у Монтеня неразрывно связано другое, не менее важное. Конкретный человек ни на один миг не остается абсолютно тождественным самому себе. Он постоянно меняется... Монтень сознательно порывает с представлением о том, что конкретная личность исчерпывается каким-либо одним раз навсегда данным свойством природы: человек существо слишком сложное и изменчивое, чтобы его природу можно было выразить одной формулой. Этим Монтень вместе с Шекспиром и Сервантесом открывает новую эру в истории культуры" (с. 98, 99, 100).

"Место Ренессанса в истории культуры" Бицилли определяет следующим образом: "Мир средневековья — неподвижный, навечно данный

мир иерархически координированных понятий, завершающихся высшим, всеохватывающим понятием Бога, *ens realissimum*, и соответствующих понятиям вещей — символов. Мир Ренессанса — непрерывно становящийся мир творчески самораскрывающихся форм. Мир нового времени столь же динамичен, как и мир Ренессанса. Но ему недостает того, что роднит мир Ренессанса со средневековым: гармонической целостности” (с. 103). Вероятно, в этих соображениях много справедливого. Все же, как нам кажется, поставив своей задачей найти единую “формулу” Ренессанса, Бицилли неизбежно становится на путь спекуляций философско-эстетического характера, ценность которых для науки иная, нежели историко-психологических исследований. Можно оспорить и социологическую характеристику Возрождения как “придворной” культуры: “Культура Возрождения была по преимуществу культурой двора, салона, академии, культурой интеллигенции, чуждой общей жизни” (с. 60) — это, так сказать, микросоциология, относящаяся только к личному жизненному статусу многих представителей культуры Ренессанса (да и то не всех и не во все времена), но никоим образом не объясняющая ее социальных основ³⁶. Нет, однако, сомнений в том, что яркая и почти неизвестная у нас работа П. М. Бицилли должна занять свое место в русской историографии и культурологии Ренессанса.

Не останавливаясь здесь на многочисленных историко-литературных работах П. М. Бицилли³⁷, скажем несколько слов о литературной форме всех его работ. Он, несомненно, в высокой степени был наделен даром слова, даром в совершенстве выражать свою мысль. Чуждый программным претензиям на “художественность” и “изобразительность”, Бицилли выработал стиль современный и одновременно индивидуальный. Язык его точный, богатый, выразительный, тонко описывающий явление во всех его оттенках, оперирующий сложными понятиями и категориями, но нигде специально не усложняющий, лишенный какой-либо претенциозности и риторики. Порой получаешь прямо эстетическое наслаждение от его работ, от точности, красоты и изящества развертывания мысли.

Задачей настоящей статьи было попытаться ввести П. М. Бицилли в историю нашей науки. Можно надеяться, что несправедливо забывтая фигура его привлечет к себе внимание наших историков культуры. Это вышло бы восстановлением исторической справедливости: как мы видели, Бицилли был одним из пионеров историко-психологических и культурологических методов в русской науке и во многом опередил свое время. Вместе с тем — что самое важное — это помогло бы современным историкам в их работе. Продумывая талантливые, интересные, нередко блестящие работы П. М. Бицилли, что-то принимая и что-то отвергая, современный историк может уточнить свои собственные позиции, глубже осмыслить свой собственный научный метод.

- ¹ Первый вариант этой работы был написан в 1980 г. в связи со 100-летием со дня рождения П. М. Бицилли, но в то время статья не могла быть напечатана. За помощь и поддержку в работе автор сердечно благодарит дочь покойного ученого М. П. Бицилли и А. П. Мещерского.
- ² Цит. по рукописи, любезно предоставленной автором: *Мещерский А. П.* Петр Михайлович Бицилли: Биобиблиогр. очерк.
- ³ Исторически преглед. 1953. Кн. 5. С. 561.
- ⁴ *Бицилли П. М.* Салимбене: Очерки итальянской жизни XIII в. Одесса, 1916. 389 с. (далее ссылки в тексте с указанием страниц).
- ⁵ См.: *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв., преимущественно в Италии. Пг., 1915.
- ⁶ Ср.: *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 132—175.
- ⁷ "Он жалуется, что в церквях служат чересчур длинно, так что даже надоело стоять, особенно летом, когда кусают блохи" (с. 184).
- ⁸ *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919. 167 с. Слово "элементы" в названии работы, очевидно, употреблено в своем исходном латинском значении: начала, первоосновы (далее ссылки в тексте с указанием страниц).
- ⁹ См. особенно: *Карсавин Л. П.* Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII—XIII вв.) // Науч. ист. журн. 1913. № 2. С. 10—28.
- ¹⁰ Ср.: *Mâle E.* L'art religieux du XIII^e siècle en France. P., 1910. P. 13 sqq.
- ¹¹ Ср.: *Ossowski S.* Class structure in the social consciousness. L., 1963.
- ¹² *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972; 2-е изд., М., 1984; *Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age: Temps, travail et culture en Occident. P. 1977.
- ¹³ Ср.: *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. С. 22. Не так давно А. Момильяно напомнил, что синхронистический анализ не является изобретением структуралистов: "Патриарх Моммзен достаточно предостерегал нас, что диахроническая история патриарха Ранке не должна претендовать на исключительность. "Römisches Staatsrecht" — это по существу шедевр синхронистической истории. Буркхардт колебался между синхронической и диахронической историей. Вглядываясь более пристально, мы обнаружим, что большинство выдающихся работ по социальной и культурной истории за последние 120 лет (от Фюстель де Куланжа до И. Хейзинги и М. Влока) скорее синхронистические, чем диахронические" (*Momigliano F.* Studies in ancient and modern historiography. Oxford, 1977. P. 368—369).
- ¹⁴ *Бицилли П. М.* Очерки теории исторической науки. Прага, 1925. С. 302.
- ¹⁵ *Бицилли П. М.* Новое историко-литературное направление // Изв. Одес. библиогр. о-ва. 1914. № 2. С. 93—102.
- ¹⁶ См.: *Burke P.* Die "Annales" im globalen Kontext // Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 1990. Bd. 1, H. 1.
- ¹⁷ *Гревс И. М.* Лик и душа средневековья: (По поводу вновь вышедших русских трудов) // Анналы. 1921. № 1. С. 24, 40.
- ¹⁸ *Бицилли П. М.* Очерки теории исторической науки (далее ссылки в тексте с указанием страниц).
- ¹⁹ См.: *Бицилли П. М.* Социология и история // Правни исследования посветени на проф. В. Ганев. С., 1939. С. 27—38.
- ²⁰ Там же. С. 27.
- ²¹ *Бицилли П.* Увод в изучането на новата и най-новата история. С., 1927. С. 100—107; *Он же.* Социология и история. С. 32—34. В последней работе критикуется также теория В. Зомбарта о евреях как специфических носителях капитализма.
- ²² Ср. в рус. пер.: *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. М., 1987. С. 331—358; *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм (XV—XVIII вв.). М., 1988. Т. 2. С. 575—577.
- ²³ Ср.: *Croce B.* Zur Theorie und Geschichte der Historiographie. Tübingen, 1915; *Idem.* Die Geschichte als Gedanke und als Tat. Bern, 1944.
- ²⁴ *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. Milano, 1948. P. 199. Не будучи марксистом, Бицилли считал Маркса гениальным мыслителем, необычайно обогатившим современное обществоведение. См., в частности: *Бицилли П. М.* Параллели // Соврем. зап. Париж, 1932. № 48. С. 336.
- ²⁵ Ср.: *Momigliano A.* Studies in historiography. L., 1966. P. 221—238.

- ²⁶ Биццлли П. М. Франциск Ассизский и проблема Ренессанса // *Соврем. зап.* Париж, 1927. № 30. С. 520–537.
- ²⁷ Там же. С. 532.
- ²⁸ Там же. С. 523–524.
- ²⁹ См.: *Дворжак М.* История итальянского искусства в эпоху Возрождения. М., 1978. Т. 1. С. 33 (на нем. яз. книга вышла в 1927 г.); *Алпатов М. В.* Итальянское искусство эпохи Данте и Джотто. М.: Л., 1939. С. 122; *Лазарев В. Н.* Происхождение итальянского Возрождения. М., 1956. Т. 1. С. 165–168.
- ³⁰ Сборник в честь на В. Златарски. С., 1925. С. 11–23.
- ³¹ Там же. С. 12–13.
- ³² Там же.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Ср. об этом: *Державин К. Н.* Сервантес: Жизнь и творчество. М.; Л., 1958. С. 632–633.
- ³⁵ Биццлли П. М. Место Ренессанса в истории культуры. С., 1933. 112 с. Сокр. фр. вариант: *La place de la Renaissance dans l'histoire de la civilisation // Revue de littérature comparée.* 1934. N. 14, N 2. P. 253–282 (далее в тексте ссылки на русское издание с указанием страниц).
- ³⁶ Ср.: *Баткин Л. М.* О социальных предпосылках итальянского Возрождения // *Проблемы итальянской истории.* М., 1975. С. 220–258.
- ³⁷ См.: *Каганович В. С. П. М. Биццлли как литературовед: (К постановке вопросов)* // *Studia Slavica Hungarica.* Вр., 1988. Т. 34. P. 205–222.

Питер Бёрк

АНТРОПОЛОГИЯ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Питер Бёрк (Peter Burke) (род. 1937 г.), профессор Кембриджского университета, специалист по истории Возрождения, Европы начала нового времени и истории исторической науки. Среди его книг: "Народная культура в Европе начала нового времени (Popular Culture in Early Modern Europe. L., 1878); "Итальянское Возрождение: Культура и общество в Италии" (The Italian Renaissance. Culture and Society in Italy. Cambridge, 1987); "Французская революция историков: Школа "Анналов", 1929—1989" (The French Historical Revolution. The Annales School, 1929—1989. Cambridge, 1990); "Социология и история" (Sociology and History. Cambridge, 1990).

Боюсь, название этой статьи может показаться несколько рискованным. Социология Возрождения — термин более привычный, во всяком случае, ему уже около шести десятков лет. Альфред фон Мартин, последователь Георга Зиммеля и ученик Карла Мангейма, опубликовал свою "Социологию Возрождения" в 1932 г. Может быть, определение "антропология Возрождения" и следует дать как антитезу термину фон Мартина, начать с противопоставления двух подходов к изучению человека в обществе, подходов, которые здесь удобно обозначить как социологический и антропологический.

Первый, т. е. социологический подход — макросоциален: это попытка описать и объяснить всеобщие тенденции в крупных обществах. Второй, т. е. антропологический подход — микросоциален, здесь внимание сосредоточивается на изучении малых сообществ: деревень, приходов и т. п., причем основная его цель — реконструкция системы взглядов, категорий культуры, поведенческих стереотипов, принятых в данном сообществе. Антрополог подчеркивает "инаковость" других культур в большей мере, чем социолог, хотя здесь различие, несомненно, только в степени.

Проводимое различие между социологическим и антропологическим подходами по необходимости условно, поскольку оба подхода тесно взаимодействуют. В общем, можно было бы воспользоваться и тем, и другим термином. Новая терминология создает впечатление оригинальности, чаще всего преувеличенное. С другой стороны, она помогает освободиться от приверженности традиции. Во всяком случае, второй подход, как бы мы его ни называли, требует дальнейшего истолкования. Если в социологическом подходе ключевое слово — "общество", то в антропологическом — "культура", причем имеются в виду восприятия, нормы и ценности, выраженные, воплощенные и символизированные в артефактах, в человеческих поступках и повседневной жизни.

Антропологический подход особенно уместен при изучении истории Африки или Азии: историк может здесь использовать регрессивный метод, начав с "полевых" наблюдений XX в. и реконструируя общественные и культурные уклады поколений, уходящих в глубь времен. В Америке это называют "этноисторией".

Однако историки Европы, особенно те из них, кто занимается "высокой" политикой или "высокой" культурой, считают антропологов существами столь же экзотическими, как преподаватели народности азанде или балийцы, которых эти антропологи изучают. И хотя исследователи, посвятившие себя социальной истории или истории народной культуры, от Принстона до Гёттингена, несомненно, многое взяли у антропологов, но даже им, изучающим "свое" культурное наследие, интерес антропологов к феномену "инаковости" по-прежнему не кажется важным. В центре их внимания по-прежнему остаются — сами по себе — творения Рафаэля, греческая трагедия, готические соборы или идеи Просвещения.

Любопытно, что сопротивление антропологическому подходу оказывается более упорным среди тех, кто изучает Рафаэля или Просвещение, чем среди исследователей, греческой трагедии или готических соборов. Чем дальше в глубь веков, тем естественнее встает вопрос об "инаковости".

Но чтобы, подобно Карлу Беккеру, Роберту Дарнтону или Линн Хант, осмелиться подойти с антропологическими мерками к эпохе Просвещения, "старому порядку" или французской революции, требуется известная доля мужества. Мужество необходимо и для того, чтобы при этом утверждать, что "все мы должны стряхнуть с себя ложное представление о близком знакомстве с прошлым, о его похожести на настоящее"¹.

Почти такого же мужества требует историко-антропологический подход к изучению Реформации в Германии, предпринятый моим коллегой из Кембриджа Р. В. Скрибнером².

Там же, где речь идет о древнем мире, антропологический подход если и не повсеместно принят, то во всяком случае хорошо известен и позволил достичь серьезных успехов. В самом деле, можно ведь сослаться на то, что в этой области историческая антропология берет свое начало в 70-х годах XIX в., в работах друга Буркхардта — Ницше, который был не только философом, но и профессором классической филологии, подчеркивавшим наличие "примитивных" элементов в греческой культуре. Сюда же следует отнести и труды Германна Узенера, а также группы кембриджских историков древнего мира, особенно Джейн Харрисон и Фрэнсиса Корнфорда, хорошо знакомых с работами Дюркгейма и Леви-Брюля и проводивших параллельные исследования греческой ментальности и греческой системы классификаций. Сравнение танцев змей в древней Греции и у американских индейцев, проведенное Аби Варбургом, продолжает ту же традицию³. Такой же подход с прежним энтузиазмом применяется в Кембридже, Париже и в некоторых других научных центрах⁴.

Некоторые историки литературы, в частности Х. Р. Йаусс, говорят об инаковости ("Alterität"), характерной для средневековья⁵. Первым из тех, кто поставил эту проблему на должную высоту, был, видимо, Марк Блок в своей знаменитой работе начала 20-х годов нашего века об исцелении королями страждущих путем наложения рук и системе верований, на которую опирался этот ритуал. В работе проведены яркие параллели с феноменами других культур, весьма удаленных от французской почвы — таких, например, как культуры островов Фиджи. С тех пор историческая антропология европейского средневековья обогатилась трудами ученых разных стран, от Парижа до Москвы.

Следуя примеру Марселя Мосса и Бронислава Малиновского, А. Я. Гуревич исследовал роль обмена дарами в раннем средневековье на основе литературных источников, таких как "Беовульф" и исландские саги. Его широко известная работа "Категории средневековой культуры" исследует такие фундаментальные понятия, как пространство и время, богатство и труд. Жак Ле Гофф, один из лидеров движения за "новую историческую науку" (или "этноисторию" во французском понимании этого термина) также занимается меняющимися представлениями о труде и о времени ("время церкви", "время купцов"). И Ле Гофф, и Гуревич рассматривают средневековые видения как свидетельствование способов восприятия, в определенных отношениях отличных от свойственных нам. Ле Гофф и его соратник Жан-Клод Шмитт вслед за М. Моссом исследуют историю средневекового жеста. Эммануэль Ле Руа Ладюри опубликовал исследование крестьянской общины XIV в. в ключе антропологических штудий ученых Франции, Испании и Мексики.

Однако у нас все еще нет подобного корпуса работ по Возрождению. В этой области по-прежнему царит Буркхардт. И как бы сурово ни критиковали его за отдельные конкретные положения, общая картина периода, им нарисованная, остается неизменной. И вот тут я должен сказать кое-что о традиционных интерпретациях Возрождения и некоторых слабостях этих интерпретаций. Как утверждал Буркхардт, особое значение итальянского Возрождения в истории Европы в том, что именно Возрождение было началом нового времени. На более выразительном, чем наш, красочном языке XIX в. это звучало так: "Итальянец явился первенцем меж сыновей Европы нового времени". Среди признаков нового времени были: понятие государства как "произведения искусства", "современное понимание славы", "открытие мира и человека", и самое главное — то, что Буркхардт назвал "развитием индивидуальности"⁶.

⁵ "В средние века... человек осознавал себя лишь как часть некоего целого: расы, народа, партии, семьи или корпорации — только через некую общую категорию. В Италии — впервые в истории — этот туман развеялся: стало возможным объективное восприятие и отношение к государству так же, как и к иным предметам и явлениям мира сего. В то же время с не меньшим энтузиазмом утверждается и субъективная сторона человеческого бытия: человек становится индивидуумом, личностью духовной и осознает себя таковым".

Тезис Буркхардта об итальянцах периода Возрождения, явившихся первенцами нового времени, весьма проблематичен. "Новое время" — расплывчатое понятие. Беда еще и в том, что оно постоянно меняется⁶. На Западе этот термин вошел в обиход в XII в., и в каждом следующем веке, а возможно, и с каждым новым поколением термин обретал новое значение. Я вовсе не уверен, что какое бы то ни было понятие обладает достаточным запасом прочности, чтобы выдержать тяжесть многочисленных исторических наслоений, не дав трещины. Существование проблемы широко признано и выразилось в создании таких любопытных (и часто внутренне противоречивых) терминов, как "раненый" и "постновый", однако проблема так и не нашла разрешения.

Но вернемся к Буркхардту. Культура и общество итальянского Возрождения казались ему знакомыми и понятными во многих отношениях. Он получил христианское воспитание и классическое образование; он вырос в мире доиндустриальном, не знавшем заводов и железных дорог; помимо прочего, он был отпрыском аристократического рода⁷ из Базеля, в котором провел детство и юность и который вплоть до 30-х годов XIX в. оставался чем-то вроде ренессансного города-государства. Буркхардту свойственно было недооценивать наследие средневековья в Возрождении и не обращать внимания на те черты, которые отличали Возрождение от нашего времени. (Я говорю о Буркхардте 60-х годов XIX в. Свое неприятие индустриализации, национализма, железных дорог и прочих явлений, характерных для того, что мы называем современным миром, он декларировал в более поздние годы.)

Сегодня, однако, эти отличия видны много яснее. Все мы выросли в индустриальном (если не постиндустриальном!) обществе. Мне уже довольно много лет: я успел получить, хотя бы отчасти, традиционное воспитание в духе Возрождения, изучал греческий и латынь. Но большинство моих студентов в Кембридже не воспринимают ни классических, ни даже некоторых христианских аллюзий в искусстве и литературе Возрождения.

Если мы, живущие в конце XX в., хотим понять итальянское Возрождение, как и средневековье или древний мир, нам следует подходить к изучению эпохи как эпохи чужой или по меньшей мере полу-чужой культуры (поскольку существуют различные степени инаковости), причем культура эта, отдаляясь, с каждым годом становится все более чужой⁷.

С одной стороны, историкам культуры приходится мчаться со всех ног, чтобы оставаться на месте: это необходимо, чтобы мы могли понимать прошлое не хуже, чем это делали наши предшественники (вспомним М. М. Бахтина, говорившего о преимуществе быть посторонним и необходимости диалога с иными культурами). Но одновременно перед исследователем встает и противоположная задача: необходимо отказаться от восприятия предмета исследования как чего-то хорошо знакомого — "раззнакомиться" с ним, чтобы узнать его заново.

Подход, который я здесь описываю, не раз уже был использован более или менее сознательно, так что заявленный термин "антропология Возрождения" вовсе не претендует на новизну. Среди ученых, пришедших в науку после Буркхардта, его последователи Аби Варбург и Йохан Хейзинга всерьез интересовались работами антропологов (от Эдуарда Тейлора до Люсьена Леви-Брюля). Влияние антропологии видно в работах Варбурга о Возрождении, особенно в исследовании о восковых жертвенных фигурах, приложении к его работе, посвященной портрету (1902), а также в труде Хейзинги о средневековье⁸. Несомненно, Леви-Брюль побудил Люсьена Февра заняться изучением проблемы неверия во Франции XVI в., создать второе по значению исследование по истории ментальностей (первым следует считать труд М. Блока).

Любопытно, что как раз в то время, когда в 1940-х годах Февр писал свою книгу о Рабле, используя антропологический ракурс исследования, в другом конце Европы другой ученый — Михаил Бахтин делал то же самое⁹.

Несмотря на существование этих работ уже в первой половине нашего века, исследований такого же характера и масштабе об итальянском Ренессансе или, скорее, о ренессансной Италии фактически не было вплоть до 70-х годов. Поясню, что я имею в виду: было несколько работ о Флоренции и Венеции в период Возрождения (я здесь противопоставлю понятие "период" понятию "движение"), в которых использовались антропологические концепции. Ученые, занимавшиеся историей семьи и системы патронатов (включая и покровительство искусствам) в ренессансной Италии, использовали достижения антропологических исследований Средиземноморья¹⁰. Работа Майкла Бэксенделла "Живопись и опыт в Италии XV века", посвященная тому, что исследователь называет "временным взглядом" ("period eye"), явилась ступенью к его следующей книге, посвященной антропологии визуальной коммуникации¹¹. Недавно вышли работы, исследующие восприятие в Италии визуальных или иных образов, связанных с религиозным покаянием, утешением, поношением (Р. Трекслер, Дж. Орталли, Эдгертон, Д. Фридберг)¹².

Однако лишь две работы можно считать наиболее тесно связанными с антропологическим подходом к предмету анализа. В них внимание фокусируется на роли ритуала в жизни людей. Это работы Р. Трекслера "Общественная жизнь в ренессансной Флоренции" и Э. Мюира "Городские ритуалы в ренессансной Венеции", опирающиеся на исследование целого ряда антропологов, от Эмиля Дюркгейма до Виктора Тернера и Клиффорда Гертца¹³. Учитывая важность празднеств в Италии периода Возрождения и во многих иных обществах, изученных антропологами — от ндембу Тернера до балийцев Гертца, именно с этого и следовало начинать. Сравнение с работой Буркхардта о празднествах напрашивается само собой, но опора на антропологов помогает

Мьюиру и Трекслеру выявить в этих явлениях гораздо большее значение, чем это удавалось прежде.

Что же можно наметить на будущее? Нам следует выйти за пределы конкретных исследований, чтобы увидеть итальянское Возрождение как нечто целое. Здесь мне хотелось бы рассмотреть три основных подхода, которые с полным основанием я мог охарактеризовать как антропологические.

1. До сих пор, как мне представляется, игнорировался некий пункт, в котором перекрещиваются исследования антропологические и исследования итальянского Возрождения; я имею в виду соотношение "возрожденческих" движений вообще и итальянского Ренессанса в частности (Х. Хейскинс, А. Тойнби, А. Уоллэс). Вспомним, например, работы Бурдаха и Боринского о милленаристских элементах в Ренессансе, идею возрождения Золотого века, огромное значение представлений, которые Хейзинга назвал "историческими идеалами жизни"¹⁴.

2. Подход к Возрождению с точки зрения базовых категорий культуры: книга в духе труда А. Я. Гуревича о средневековье, может быть, с несколько большим вниманием к культуре как процессу, к тому, что два шведских антрополога назвали "построением культуры" ("culture building")¹⁵. Такое исследование могло бы быть посвящено, например, восприятию времени и пространства, высокого и низкого, искусства и литературы, серьезного и смешного (beffa), чистого и грязного, сакрального и профанного, жизни и смерти, человека и зверя, чести и бесчестья, индивидуума и сообщества¹⁶. Необходимо, однако, не попасть в ловушку, в которую угодил Дюркгейм и которой не смогли избежать многие антропологи: не следует преувеличивать сходство и недооценивать различия¹⁷. Чьи это категории? — вот в чем вопрос.

Поскольку такого исследования категорий Возрождения не существует*, я, естественно, не могу предвосхитить выводы. В процессе создания такого исследования первоначальные представления автора о категориях ренессансной культуры, без сомнения, подвергнутся значительным изменениям.

Невозможно понять суть отдельно взятой категории культуры вне ее связи с остальными. Тем не менее единственное, что я могу себе здесь позволить, — это на одном из примеров рассмотреть возникающие при исследовании трудности.

Пример, который я намереваюсь здесь предложить, — это противостоящие друг другу типы исследования категории личности, представленные работами Марселя Мосса, Клиффорда Гертца, с одной стороны, и знаменитой главой о "развитии индивидуальности" в книге Буркхардта — с другой¹⁸.

* Категориям культуры итальянского Возрождения, понимаемым, правда, в принципиально другом смысле, посвящены работы Л. М. Баткина. (Примеч. ред.)

Эта глава — одна из самых блестящих в этой блестящей книге. И тем не менее в Буркхардтовом противопоставлении средневекового осознания общности ренессансному осознанию индивидуальности кроется какая-то ошибка. С одной стороны, последователь Буркхардта Георг Миш, а вслед за ним и другие, справедливо ссылаются на средневековые автобиографии¹⁹. Но, с другой — нет недостатка и в свидетельствах того, что ренессансные итальянцы идентифицировали себя с семьей, гильдией, фракцией, городом. Было бы более плодотворно, вероятно, говорить о концепциях индивидуальности, чем о развитии

индивидуальности. Более того, может быть, следует говорить о концепциях идентичности, даже о множественности идентификаций, поскольку нет никакого противоречия в том, что человек идентифицирует себя с семьей, фракцией, городом и в то же время осознает себя как личность²⁰. Следует подумать не только о концепции "себя", осознанной или неосознанной, но, следуя за Э. Гофманом, и о формах выражения этого "я" (допуская и конструирование собственной личности через формы выражения себя). Нужно изучать изменения общепринятых норм выражения и конструирования человеческого "я" в век, когда создавалось множество портретов, велось множество дневников, не говоря уж об автобиографиях, таких, как автобиография папы Пия II, Бенвенуто Челлини и миланского врача Кардано. Может быть, здесь лучше воспользоваться более расплывчатым, чем "автобиография", термином "эго-документ", тосканским термином того времени "ricordanze" или его буквальным переводом — "записки для памяти".

Трудности, возникающие при попытке классифицировать такого рода источники, отнести их к той или иной категории, сами по себе дают исследователю некий весьма ценный ключ к пониманию систем категорий культуры итальянского Возрождения (или хотя бы одной из таких систем). Записки эти вряд ли можно отнести к расчетным книгам, но это и не дневники в полном смысле слова, и не совсем то, что можно было бы назвать местными хрониками. Отсюда возникает возможность анализа связей между возникновением и расцветом "ricordanze" во Флоренции, изменением восприятия прошлого, о котором я уже упоминал, и возникновением и развитием счетоводства, а также феномена, который сегодня мы называем "numerate mentality" — "арифметической ментальностью"²¹.

3. Пример "ricordanze" заставляет нас предположить, что литературные или квазилитературные жанры того времени суть категории, которые нам следует реконструировать. Можно следовать и далее в русле антропологии литературы, или — шире — в русле "этнографии коммуникаций", по выражению Делла Хаймса и его соратников²².

Задача рискованная, но, может быть, следует подумать и о реконструкции всего "коммуникативного арсенала" ренессансной Италии (по терминологии австрийского социолога Томаса Лукманна), обращая особое внимание на жанры различных средств общения и информации:

устных, письменных, печатных, визуальных и т. п., включая празднества, как форму множественных средств коммуникации. Исследования антропологии визуальных образов, от А. Варбурга до Д. Фридберга, уже мною упоминавшиеся, составляют весьма важную часть в решении этой задачи. Однако здесь, вероятно, лучше всего рассмотреть более тщательно вербальные коммуникации и, в частности, соотношение между "канонической литературой" (Ариосто, Бембо, Кастильоне, Гвиччардини, Макьявелли, Петрарка и др.) и обыденными речевыми жанрами — устными и письменными, отраженными в различных формах: восхвалениях, песнях, проповедях, письмах, слухах, сплетнях, поношениях и т. п.²³ Кстати, антропологическое исследование похвальных стихов в контексте их создания могло бы помочь в изучении панегириков, столь широко распространенных в ренессансной Италии и столь трудных для восприятия наших современников²⁴.

Приведу в качестве иллюстрации две более давних работы, посвященных Макьявелли. Оригинальность Макьявелли и его связь с традицией были предметом множества дискуссий. Самыми интересными, по моему, можно считать работы, в которых труды Макьявелли сопоставляются не с более ранними трактатами о политике, а с менее формализованными, менее официальными жанрами. Феликс Гильберт проанализировал речи нотаблей на флорентийских "pratiche" — собраниях высоких лиц Республики, обсуждавших вопросы государственной важности. Рудольф фон Альбертини изучил доклады дипломатов и политических советников. Оба ученых обнаружили весьма существенное сходство аргументации и выводов, содержащихся в этих документах, с положениями текстов Макьявелли²⁵ (здесь, кстати, интересно было бы провести сравнение с методами работы Д. Бэксенделла и С. Гринблатта).

Как и в случае с категориями, я снова хотел бы рассмотреть довольно подробно пример, который тем труднее соотносить с определенной категорией, чем упорнее мы будем пытаться резко разграничить литературу и "нелитературу". Пример этот — частное письмо.

В наши дни мы ценим в письмах непосредственность и даже испытываем некоторое смущение, если наши друзья вдруг обнаруживают, что получили от нас варианты фактически одного и того же текста. И тем не менее письма строятся в соответствии с определенными жанровыми канонами, подозреваем мы об этом или нет. Письмо есть форма "представления себя в обыденности", по определению Э. Гофмана. Оно обладает собственной риторикой и различными, лишь письму присущими типами²⁶.

В Италии письмовники — трактаты по искусству писания писем — стали появляться еще в XII в., и некоторые из них, озаглавленные "Formulario" или "Segretario", можно было встретить уже в печатном виде даже на пороге XVII в. В них приведены образцы различных типов — или жанров — писем: любовных, деловых, комплиментарных, реко-

мендательных, благодарственных, с просьбами о прощении, с выражениями соболезнования и т. п. Каждый тип письма иллюстрируется образцом, показывающим, например, как студент университета должен писать своему отцу, прося денег, и т. п. Особое место писем-образцов с просьбами о благодеяниях, обращенными непосредственно к адресату или через него к третьему лицу отражает, как представляется, значительность отношений патрон — клиент в Италии времени Возрождения.

Появление таких писемников объясняется, скорее всего, достаточно широким спросом: они издавались, а многие затем переиздавались, причем существовала мода издавать собрания писем, антологии писем, сгруппированных вокруг определенного лица (Аретино, Бембо, Каро, Делла Каза, актриса Изабелла Андреини и др.). Эти собрания писем были одним из каналов, по которым ценности и стиль итальянского Возрождения проникали в другие страны Европы. Монтень был далеко не единственным чужестранцем, посещавшим Италию и покупавшим эти книги.

Письмовники буквально "напрашиваются" на структурный анализ. Хотя каждое письмо отличается от другого, они представляют собою комбинацию определенных формул и тем (я использую здесь это сочетание терминов в том смысле, в котором ими пользуется Альберт Лорд, исследовавший устные эпические формы Югославии)²⁷. Жалобы любовника на бесчувственность возлюбленной, на ее "durezza"*, я рассматриваю как тему. Описание же ее достоинств представляет собой, скорее, формулу: "le maravigliose belleze vostre... l'incredibile belezza vostra... la vostra angelica bellezza, quella bellezza estrema"²⁸ и т. д.

Здесь следует подойти поближе к обыденной жизни ренессансной Италии, к ее быту и задаться вопросом: как же соотносились между собой эти письма-образцы из писемников и реальные письма? Начнем с того, что в обыденной жизни многие письма простых людей писались вовсе не ими самими, а нотариусом или профессиональным писцом. Это с очевидностью выступает в случаях с прошениями о прощении — много писем этого жанра сохранилось в итальянских архивах. Почерк в них слишком хорош, чтобы так мог писать сам проситель. Кроме того, язык писем, выражения самоуничтожения крайне формализованы, чтобы не сказать стилизованы: "На коленях, со слезами на глазах и раскаяньем в сердце моем, я униженно молю Вас, Ваше Великолепие... L'acerbo dolore del homicidio fatto... mi ha a tal termine ridotto che io mi sento morire"²⁸.

Обратимся теперь к тем письмам, где почерк крупен и неуклюж и заставляет предположить, что их авторы, хоть и умеют писать, но дело это им непривычно. И хотя писание писем не было для них занятием

* Жестокосердие (ит.).

²⁷ Чудные ваши прелести... Ваша безмерная красота... Ваша ангельская красота... эта несравненная красота.. (ит.).

²⁸ Пронзительная боль совершаемого человекоубийства... я доведен до того, что чувствую себя умирающим (ит.).

обыденным, я тем не менее использую эти письма для реконструкции повседневности. (На расплывчатость концепции обыденного (Alltag) уже указывал Норберт Элиас)²⁹. Формальность характерна, например, для писем-обличений, доносов (категория, образцов которой я не нашел в письмовниках, но примеров которой достаточно сохранилось в судебных архивах). Эти попытки насолить, подставить ножку соседу начинаются обычно с воззвания к совести: "l'obbligo della mia coscienza... di scarico alla mia coscienza... per debito di ogni buon christiano..."*

Любовные письма в судебных архивах иногда также стереотипны. Приведу в пример весьма выразительные документы из архива римского губернаторского трибунала, относящиеся к процессу 1595 г. по обвинению в содомии священника из Субиако. Ему вменялась в вину попытка соблазнить юношу органиста. Основными документами по делу были неподписанные письма, найденные у юноши. В них предмет обожания назывался "unica mia spreganza", говорилось о том, что влюбленный "fidelissimo servire", содержались жалобы на его "troppo amore e sviscerato core"^{***} и т. п.

Язык документа — язык куртуазного любовника в стиле Петрарки, хотя ситуация, прямо скажем, несколько неординарна. Поневоле задумаешься, предполагали ли составители письмовников, как могут быть использованы сочиненные ими образцы?

Но ведь именно то, как они использовались, и привлекает теперь внимание историков-антропологов и историков культуры. Письма, подобные тем, что я здесь процитировал, представленные когда-то в суде в качестве вещественных доказательств, остаются до сего дня ценным свидетельством процесса, который Макс Вебер называл "Veralltäglicung" (к сожалению, нет должного эквивалента этому термину: "рутинизация" неточно передает смысл, а "обыденизация" — просто неуклюжий неологизм!)^{***}. Другими словами, я имею в виду процесс, посредством которого Ренессанс, движение, поначалу охватившее лишь ограниченный круг флорентийского общества XV в., постепенно проникал в каждодневную жизнь.

Процесс "обывовления" — центральный вопрос (во всяком случае должен стать центральным вопросом) двух современных направлений в исторической науке. С одной стороны, это исследование усвоения культуры Возрождения. Следует не только задаться вопросом о том, как широко распространилось это движение географически или социально, но и как глубоко оно проникло в ментальность, насколько вошло в каждодневный обиход.

* Долг моей совести... тяжесть на моей совести... ввиду обязанности всякого доброго христианина... (ит.).

"Единственная моя надежда"; "готов преданно служить"; "слишком сильную любовь и разбитое сердце" ... (ит.).

В качестве русского эквивалента можно предложить слово "обывовление". (Примеч. ред.).

С другой стороны, сейчас широко дебатуются проблемы "Alltagsgeschichte" (истории повседневности) и "Volkskultur" (народной культуры). Эта область требует от ученого внимания к тому, как повседневность трансформировалась под влиянием таких движений, как Возрождение, Реформация, Просвещение, французская революция.

Для этих двух направлений исторической науки концепция "обытовления" и подход, названный мною антропологическим, могут оказаться весьма полезными.

- ¹ *Darnton R.* The Great Cat Massacre. N.Y., 1984. P. 4; *Politics Culture and Class in the French Revolution.* Berkeley, 1984.
- ² *Scribner R.W.* For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation. Cambridge, 1981.
- ³ *Warburg A.* Schlangenritual / Ed. U.Raulff. B., 1988 (лекция, прочитанная в 1923 г.).
- ⁴ *Lloyd G.* Polarity and Analogy. Cambridge, 1966; *Price S.* Rituals and Power. Cambridge, 1984; *Vernant J.-P.* Mythe et pensée chez les Grecs. P., 1966; *Hartog F.* Le miroir d'Hérodote: Essai sur la representation de l'autre. P., 1980.
- ⁵ *Jauss H.R.* Literaturgeschichte als Provokation. 1974.
- ⁶ *Kolakowski L.* Modernity on Endless Trial // *Encounter.* 1986. Mar.
- ⁷ *Medcalf S.* On Reading Tests from a Half-Alien Culture // *The Later Middle Ages* / Ed. S. Medcalf. L., 1981. P. 1-55.
- ⁸ *Bulhof I.N.* Johan Huizinga Ethnographer of the Past // *Clio.* 1975. Vol. 4. P. 201-24.
- ⁹ *Febvre L.* Le probleme de l'incroyance au 16e siècle: La religion de Rabelais. P., 1952; *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965 (диссертация на эту тему написана М.М.Бахтиным еще в 1940 г.).
- ¹⁰ *Gundersheimer W.* Patronage in the Renaissance // *Patronage in the Renaissance* / Ed. G.Lytle, S. Orgel. Princeton, 1981. P. 3-23; *Kent F.W., Simons P.* Patronage Art and Society in Renaissance Italy. Canberra; Oxford, 1986.
- ¹¹ *Baxandall M.* Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy. Oxford, 1972; *The Limewood Sculptors of Renaissance Germany.* New Haven, 1981. Завершая цикл, Герц анализирует концепцию Бокседелла в "Art as a Cultural System". См.: *Local Knowledge.* N.Y., 1983. P. 94-120.
- ¹² *Trexler R.* Florentine religious experience: The Sacred image // *Studies in the Renaissance.* 1972. Vol. 19. P. 7-41; *Edgerton S.* Pictures and Punishment. Ithaca, 1985; *Ortalli G.* Pingatur in Palatio. Venice, 1979; *Freedberg D.* The Power of Images. Chicago, 1989.
- ¹³ *Trexler R.* Public Life in Renaissance Florence. N.Y., 1980; *Muir E.* Civic Ritual in Renaissance Venice. Princeton, 1981.
- ¹⁴ *Wallace A.F.C.* Revitalization Movements // *American Anthropologist.* 1956. Vol. 58. P. 264-81; *Burdach K.* Reformation, Renaissance, Humanismus. B., 1918; *Borinski K.* Die Wertwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten. München, 1919.
- ¹⁵ *Frykman J., Lofgren O.* Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life. New Brunswick, 1987. Весьма показательна также работа: *Hastrup K.* Culture and History in Medieval Iceland. Oxford, 1985.
- ¹⁶ *Formes et significations de la beffa* // Ed. A. Rochon. P., 1972; *Barolsky P.* Infinite Jest: Wit and Humour in Italian Renaissance Art. Columbia, 1978. Можно следовать и далее в том же направлении, используя идеи М.М.Бахтина и его единомышленников о "смеховом мире".
- ¹⁷ Противопоставим этому работы А.Я.Гуревича.
- ¹⁸ *Mauss M.* Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne // *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 1938; *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973. P. 360-411; *The Category of the Person* / Ed. M.Carrithers. Cambridge, 1985; *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения СПб., 1904.
- ¹⁹ *Misch G.* Geschichte der Autobiographie. Frankfurt, 1950. Bd. 3; *Morris C.* The Discovery of the Individual, 1050-1200. L., 1972.

- ²⁰ *Weissman R.* *Reconstructing Renaissance Sociology // Persons in Groups / Ed. R. Trexler.* Binghamton, 1985. P. 39-46; *Burke P.* *Language and Identity in Early Modern Italy.* Aarhus. 1989.
- ²¹ *Murray A.* *Reason and Society in the Middle Ages.* Oxford, 1978; Буркхардт призывает обратить внимание на интерес к статистике, проявившийся в Венеции и Флоренции в XV в.
- ²² *Hymes D.* *Foundations in Sociolinguistics.* Philadelphia, 1974.
- ²³ Об английском Ренессансе см.: *Greenblatt S.* *Shakespearean Negotiations.* Berkeley. 1988.
- ²⁴ Ср.: *Finnegan R.* *Oral Literature in Africa.* Oxford, 1970. P. 111-145; *McGowan M.* *Ideal Forms.* Berkeley. 1985. P. 11ff.
- ²⁵ *Gilbert F.* *Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini // Journal Warburg and Courtauld Institutes.* 1957. Vol. 20. P. 187-214; *Albertini R.* *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat.* Bern, 1955.
- ²⁶ *Goffman E.* *The Presentation of Self in Everyday Life.* N.Y., 1959; *Basso K.* *The Ethnography of Writing // Explorations in the Ethnography of Speaking / Ed. R. Bauman, J. Sherzer.* Cambridge, 1974. P. 425-432.
- ²⁷ *Lord A.B.* *The Singer of Tales.* Cambridge (Mass.), 1960.
- ²⁸ Здесь и далее я цитирую документы из государственных архивов в Риме и Венеции, более подробный анализ которых будет представлен в другой работе.
- ²⁹ *Elias N.* *Zum Begriff des Alltags // Materialien zur Soziologie des Alltags // Ed. K. Hammerich, M. Klein.* Opladen, 1979.

(Перевод с англ. И.М.Бессмертной)

ПРЯДЬ О ТОРЛЕЙВЕ ЯРЛОВОМ СКАЛЬДЕ

Пер. с древнеисл. и коммент. Е. А. Гуревич.
Вступ. ст. А. Я. Гуревича

ПОЭЗИЯ И МАГИЯ СЛОВА

Исландцы — маленький народ, затерянный на северо-западной периферии средневекового европейского мира, живший в нелегких природных и хозяйственных условиях, — отличались от других народов тогдашней Европы необычайной, ни с чем не сопоставимой интенсивностью словесного творчества. Им принадлежит грандиозный эпос о богах и героях "Старшая Эдда", в песнях которой сохранились мифологические верования германцев и скандинавов. Они создали произведение повествовательного жанра — саги, являющиеся, несомненно, самым совершенным из всего, что было написано прозой в средневековой Европе, и, наконец, обширный корпус оригинальной поэзии — песни скальдов, как называли древнеисландских поэтов. Из всех этих произведений явствует, в частности, как высоко ценилось в Исландии искусство слова. Проза исландской саги, кажется близкой к обиходному языку, так что создается иллюзия прямой записи разговорной речи. На самом деле она изящна, исключительно точна и отработана.

Сага и песнь скальда контрастны по своей форме. Насколько прозрачна и натуралистична проза саги, настолько же вычурна и ненатуралистична скальдическая поэзия, изобилующая метафорическими оборотами и переплетением фраз¹. Древние исландцы, видимо, хорошо сознавали этот контраст. Не стремление ли к созданию художественной напряженности побуждало их включать в саги отрывки из скальдической поэзии? Отношение к прозаическому повествованию и скальдике было у них прямо противоположным: песнь создается определенным лицом, которое неизменно поименовано и считается автором, между тем как сага (за редкими исключениями в отдельных сагах о норвежских королях) не знает автора — он не назван, видимо, потому, что лицо, записавшее и обработавшее рассказ, который лег в основу текста саги, не осознавало себя в качестве автора. Сага находится на границе эпоса и литературы; скальдическая поэзия в противоположность песням "Эдды" — поэзия личная. Сложение саги не считали искусством и никто в средневековой Исландии, очевидно, не задумывался о том, как возникла сага. О природе творчества скальдов, напротив, охотно рассуждали, и существует миф о происхождении поэзии.

Этот миф изложен в "Младшей Эдде", трактате о поэтическом искусстве и мифологии, сочиненном в начале XIII в. исландским историком и скальдом Снорри Стурлусоном. Когда враждовавшие между собой два рода богов, асы и ваны, достигли примирения, они в знак согласия смешали свою слюну в чаше, а затем сотворили из нее существо по имени Квасир (слово означало, видимо, какой-то пьянящий напиток; ср. рус. "квас"). Был Квасир чрезвычайно мудр, т. е. обладал обширными знаниями, так что умертвившие его карлики пустили слух, будто он захлебнулся в собственной мудрости. Кровь Квасира карлы смешали с медом, и всякий, кто бы ни выпил это питье, становился скальдом либо мудрецом. Но затем карлам пришлось расстаться с этим напитком, отдав его в виде выкупа за свою жизнь великану Суттунгу. Однако мед поэзии не остался и у него — глава асов Один сумел обманом выманить его у дочери Суттунга, которую он соблазнил. В три глотка Один выпил весь мед и улетел, превратившись в орла. Хотя Суттунг пустился за ним в погоню, Один успел выплюнуть мед в чашу, которую подставили ему асы. Но так как Суттунг уже настигал его, то часть меда Один выпустил через задний проход, и этого меда асы не собрали — он доставался всякому, кто хотел, и эта доля чудесного напитка называется с тех пор "долей бездарных поэтов". Мед же Суттунга асы отдают тем людям, которые умеют слагать стихи.

Таким образом, выражение "поэтический дар", с точки зрения средневекового исландца, не метафора, это буквально дар богов, имеющий свое материальное воплощение. Поэзию так и именовали: "добыча или находка Одина", "дар или питье асов", "питье карлов", "кровь Квасира". Эти поэтические обозначения — "кеннинги" отражают весь путь, пройденный медом поэзии — от асов и ванов к карликам, далее к великанам и затем вновь к Одину и асам, прежде чем он достался людям.

Поэтическое искусство древнескандинавских скальдов в высшей степени своеобразно. Главное в нем — не содержание, обычно представляющее собой простую информацию о некоем событии, но предельно усложненная форма. Автор песни стремился к тому, чтобы максимально "зашифровать" эту информацию в сложную систему специфических метафор—"кеннингов" и "хейти", размещенных в структуре аллитерационного стиха. Особенности скальдической поэзии таковы, что она практически непереводима. Без специальной подготовки современный читатель едва ли в состоянии разделить со средневековыми скандинавами эстетическое удовлетворение от знакомства с песнями скальдов (их песни, сочинявшиеся на протяжении IX—XIII вв., исполнялись и передавались изустно и были записаны лишь в конце этого периода) — настолько радикальны различия между древнеисландской и современной эстетикой слова.

Достаточно сказать, что наше понятие "рифмоплет" совершенно неприменимо к плохим скальдам, которым достались остатки меда поэзии, выпавшие из Одина во время его бегства от великанов: ведь рифмоплет — это человек, лишенный подлинного поэтического дарования и способный только на ремесленное "плетение рифм, словес"; между тем

среди скальдов лучшими считались именно те, кто умел искусно "связывать" слова, и искусство это, кстати, обозначили как раз термином "ремесло", "споровка". Поэтическое вдохновение обнаруживали скальды, которые создавали сложные словесные узоры в рамках канонической системы, и "впасть в неслыханную простоту" значило бы для них перестать быть поэтом!

Но не только и даже не столько с формальной стороны древнескандинавская поэзия отличается от поэзии более нам привычной — иными были ее функции. Скальдическая песнь могла быть сочинена по любому поводу — как выражение горя отца, потерявшего сыновей (такова знаменитая песнь величайшего исландского скальда Эгиля), или как рассказ об удачной рыбной ловле; отчет о дипломатической миссии мог быть облечен в скальдический стих точно так же, как и речь, обращенная к нерасчетливому королю Норвегии с призывом не ссориться со своими подданными; реляция о только что происшедшем сражении и диагноз болезни — все — и возвышенное и прозаичное — в равной мере находило выражение в поэзии скальдов. Однако два жанра этой поэзии должны быть выделены: хвалебная песнь и песнь хулительная. В первой поэт воспевал подвиг короля, вождя. Сплошь и рядом он исполнял такую песнь пред лицом самого героя, преследуя двойную цель — прославить достойное памяти деяние и получить награду. Хвалебные песни были "ходовым товаром" и высоко ценились. Скандинавские государи обычно имели в составе своих дружин людей, обладавших поэтическим даром, — скальды не только увековечивали их славу, но и способствовали увеличению могущества вождя, ибо слово, и именно поэтическое слово в первую очередь, по тогдашнему убеждению, оказывало магическое воздействие на лицо, на которое оно было направлено. Соответственно панегирическая песнь укрепляла "удачу", "счастье" короля. Поэтому скальд был вправе ожидать щедрой награды от того, кого он воспел, и нередко в древнескандинавской поэзии содержатся упоминания даров, которыми вожди отвечали скальдам на их песни. В свою очередь, драгоценный предмет, полученный в дар от короля, как бы воплощал в себе, материализовал его "удачу" и частица ее передавалась тому, кто получал этот подарок.

Что же касается хулительной песни, то она была еще более эффективна. Человеку, против которого составлялась такая песнь ("нид"), угрожала страшная опасность, он мог заболеть, даже умереть. "Нид" был своеобразной разновидностью черной магии и средневековые скандинавы страшились недобрых желаний и облеченной в поэтическую форму словесной хулы не меньше, чем какие-нибудь первобытные люди. Существует толкование, что сам термин "скальд" первоначально обозначал "хулителя", поэта, который сочинял песни, порочившие тех, кому они были адресованы, и лишь со временем этот термин стал прилагаться ко всем, кто сочинял, следуя установленному поэтическому канону. Так или иначе, пожалуй, как раз в хулительных песнях особенности скальдического слова как слова магического выступают с наибольшей выпуклостью².

“Прядь о Торлейве Ярловом Скальде” представляет интерес прежде всего именно с этой точки зрения. Исландец Торлейв сочинял как хвалебные песни (такую песню он предлагает выслушать датскому конунгу, немедленно получив от него щедрую награду и заручившись его поддержкой в своей расправе с норвежским ярлом Хаконом), так и хулительные, и в этом повествовании злоеющая колдовская эффективность “нида” предстает в более концентрированном и наглядном виде, чем где-либо еще в древнеисландской литературе. В момент, когда переодетый нищим стариком Торлейв произносит свою песню, на ярла нападает нестерпимая чесотка, а затем мрак воцаряется в его палатах, оружие срывается со стен, где, по обычаю, его развешивали, и начинается насмерть разить присутствующих, а у упавшего без чувств ярла выпали борода и часть волос на голове, и он надолго слег больным. Болезненные ощущения ярла Хакона явно усилились вследствие того, что хулительная песня Торлейва (“Висы о женщине”) имела выраженную сексуальную направленность, и выпадение бороды можно понимать как признак утраты им неотъемлемого признака мужчины³.

“Прядь о Торлейве Ярловом Скальде” дает возможность понять, сколь большую роль в сознании средневековых скандинавов играла магия, и не одна лишь магия слова. Правда, нужно иметь в виду, что действие рассказа относится к концу X в., когда Норвегия и Исландия оставались еще языческими, между тем как сам рассказ ведется уже в христианскую эпоху: автор его повествует об обычаях, принадлежавших прошлому, и тем не менее ясно видно, что и он, и его аудитория разделяют веру в могущество магии и колдовства. Магия не исчезла из жизненной практики и верований средневековых людей после принятия ими новой религии, она теснейшим образом с нею переплеталась, и не только на скандинавском Севере, принявшем христианство на полтысячелетия позднее народов, которые жили южнее, но и повсеместно в тогдашней Европе. В “Пряди о Торлейве” налицо это сочетание христианства с магией.

Замышляя месть за нанесенные ему ущерб и оскорбление, ярл Хакон прибегает к услугам колдуний и отправляет из Норвегии в Исландию своего рода магического “робота”, в деревянную грудь которого вложено сердце убитого человека, и этот Торгард наносит скальду Торлейву смертельный удар секирой, взятой из языческого капища.

Наконец, третий ключевой эпизод повествования, вновь возвращающий нас к своеобразию понимания природы поэзии древними исландцами, опять-таки пронизан мыслью о могуществе магии. Пастух Халльбьёрн Хвост силится сочинить хвалебную песню в честь Торлейва, на кургане которого он лежит. Но он не владеет скальдическим искусством и бессилен продвинуться в сочинении дальше слов “Здесь лежит скальд”. Его уст, видимо, не коснулось ни капли меда поэзии. Но сам покойный скальд, явно заинтересованный в том, чтобы поминальная песня о нем была сочинена, выходит из кургана и, схватив спящего пастуха за язык (напомним, что скальды были устными сочинителями!), говорит ему первую вису — скальдическую строфу песни, которую Хал-

льбьёрну остается только запомнить. Однако — и это в высшей степени показательно — внушение спящему скальдической висы привело к обретению им поэтического дара, так что Халльбьёрн смог составить всю песнь в честь Торлейва, а впоследствии сделался знаменитым и умелым скальдом.

Тема чудесного овладения искусством поэзии встречается в раннесредневековой литературе неоднократно. Достаточно вспомнить о другом пастухе, англосаксе Кэдмоне, необразованном человеке, лишенном способности петь и сочинять песни, который внезапно и тоже во сне обрел дар излагать в стихах ветхозаветную историю. Однако это чудесное превращение было вызвано, по словам монаха Бэды Достопочтенного, божественным вмещательством, а не явилось результатом магического воздействия скальда-выходца с того света, как в случае Торлейва и Халльбьёрна.

В завете Торлейва, переданном Халльбьёрну: "Старайся соблюдать размер и будь красноречив, а более всего заботься о кеннингах", — в максимально сжатой формуле выражены принципы скальдической поэзии, пространно развиваемые в "Младшей Эдде". Как видим, в этом завете речь идет только о поэтической форме, следование которой составляет существо скальдического творчества. Между тем Кэдмон получил способность сочинять песни для того, чтобы воспеть сотворение мира и всемогущество Творца. Сходство и вместе с тем разительное несходство обеих историй (и для англосакса и для исландца поэтический талант есть дар в прямом смысле слова, но источник этого дара для первого — бог, для второго — скальд) выражает как общность, так и различия между англосаксонской культурой, в основном уже христианизированной, и культурой скандинавской, в которой языческий субстрат оказался намного более стойким.

Маленькая "Прядь о Торлейве Ярловом Скальде" — своего рода "микрокосм", в котором в сжатом и наглядном виде нашли выражение важные особенности культурного сознания средневековых скандинавов, их понимание природы поэтического творчества. И этим она интересна в плане истории литературы.

Несколько слов о жанре "прядей". Они представляют собой своеобразные вкрапления, как бы вставные самостоятельные рассказы в текстах исландских саг, обычно саг о норвежских королях, и именуют их "прядами" потому, что они "вплетены" в сагу, подобно тому как отдельные нити или пряжи вплетены в канат. Если сага представляет собой обширное повествование, с большим количеством персонажей, охватывает длинную серию эпизодов, то "прядь" всегда краткая, в ней фигурирует ограниченное число действующих лиц и описывается в ней, как правило, какой-то отдельный конфликт. Структура "пряди" кажется более простой, нежели саги, и существует теория о том, что крупные саги возникали в результате объединения ряда "прядей", — теория, справедливость которой вызывает сомнения. Зато известно другое: сюжет "пряди" почти всегда эпизод или несколько эпизодов из жизни какого-то исландца, прославившегося своими дарованиями или

деяниями; сплошь и рядом ее герой посещает другие страны, вступая в дружеские или враждебные отношения с королями Норвегии или Дании (в нашей "пряди" — с правителем Норвегии ярлом Хаконем Могучим, который был фактическим государем в период отсутствия на престоле короля, а также с датским королем). Этот исландец неизменно пользуется вниманием и уважением могущественных людей, получает от них дары, оказывает им важные услуги либо враждует с ними. В "прядах" нетрудно усмотреть выражение высокого самосознания древних исландцев, которые не склоняют головы перед сильными мира сего, обнаруживая присутствие духа и могущество в самых сложных ситуациях.

Наш читатель располагает превосходными переводами основных исландских саг (равно как и "Старшей Эдды" и "Младшей Эдды"), выполненных по инициативе и при участии покойного М. И. Стеблина-Каменского, между тем как "пряди", несмотря на свои высокие художественные достоинства, за немногими исключениями до сих пор не переводились на русский язык.

¹ Для скальдической висы (поэтической строфы) характерен прием включения в одну фразу другой, перебивающей изложение. В цитируемых в пряди о Торлейве висах вставные фразы для наглядности набраны курсивом.

² Древнеисландским сборником законов "Серый Гусь" были запрещены под страхом наказания сочинение и исполнение любовных песен, посвященных чужим женам или девушкам, — любовная лирика приравнивалась к "хулительным песням", ибо словесная магия представлялась делом нешуточным!

³ Насколько можно судить по известным фрагментам хулильных стихов (заметим в скобках, что ни одна из таких песней не сохранилась и, разумеется, не могла бы сохраниться полностью из-за приписываемой им разрушительной силы), нид всегда содержит в себе обвинения в женоподобии и гомосексуализме. См. о ниде: *Almqvist B. Nörrön niddiktning I. Uppsala, 1965*; *Preben Meulengracht Stensen: The Unmanly Man. Odense, 1983*; *Матюшина И. Г. Магия формы: древнескандинавский нид // Литературные эпохи и стиль жизни / Под ред. М. Л. Андреева (в печати).*

ПРЯДЬ О ТОРЛЕЙВЕ ЯРЛОВОМ СКАЛЬДЕ

1

Теперь нужно рассказать о том, что произошло на склоне дней ярла Хакона из Хладира, который заслужил немало презрения колдовством своим и ворожбою, и поделом, потому что злодеяния его и богохульство нанесли многим людям тяжкий и непоправимый ущерб: и душе их, и телу. Случилось же с ним так, как часто бывает: когда наступило время расплаты, нелегко оказалось ее избежать, ибо такова природа врага рода человеческого, что, как увидит он, что человек полностью находится в его власти и не возлагает никакой надежды на бога, то он сперва соблазнит его и склонит вероломными хитростями проклятого своего коварства к нечестивой жизни, а потом, когда дни того уже сочтены, свергнет в мрачную темницу неизбывных мучений, где ждут его скорби и страдания без конца.

2

Жил тогда на Склоне в Сварвадардале¹ человек по имени Асгейр Рыжая Шкура. Он был человеком зажиточным и родовитым. Жену его звали Торхильд; это была женщина недюжинная, умная и всеми уважаемая. У них было три сына, и все они подавали большие надежды. Старшего из них звали Олав Ломатель Лодыжек, другого — Хельги Храбрый. О них обоих больше рассказывается в других сагах, чем в этой. Их младшего сына звали Торлейв; он рано возмужал и был человеком опытным и весьма сведущим во многих искусствах. Он был хороший скальд. Он воспитывался на хуторе Дымы в Среднем Фьорде у брата своей матери, Скегги из Среднего Фьорда, пока ему не минуло восемнадцать лет. Скегги очень любил Торлейва и немало пекся о нем. Поговаривали, что Скегги, верно, больше передал Торлейву древней мудрости, чем могли знать другие люди. Потом Торлейв уехал домой к своему отцу. С помощью Олава, своего брата, он убил человека по имени Клаув Мешок, а после убийства Клаува тяжбу вел Карл Рыжий, да так ловко обернул дело, что Торлейв был объявлен вне закона, и ему пришлось уехать из Сварвадардала.

Льютольв годи² увез сестру Торлейва, которую звали Ингхильд Красивая Шека. Он доставил Торлейва на корабль у Гусиного Берега. Торлейва прибило назад непогодой; зимой он скрывался то у Льютольва годи, то у Асгейра, своего отца. В то время он немало научился у своего отца из древней мудрости, потому что тот считался человеком многознающим. Торлейву было тогда девятнадцать лет. Карл все это время старался разузнать, где скрывается Торлейв, и за эту зиму произошло много достойных упоминания событий, о чем рассказывается в саге о людях из Сварвадардала³.

Весной Торлейв отправляется на запад к Скегги, своему воспитателю и родичу, и просит у него поддержки и совета в этом деле. И вот с помощью Скегги из Среднего Фьорда и Льютольва годи Торлейв едет и покупает у торговых людей корабль, что стоял в устье реки Бланды, и нанимает гребцов. Потом он поехал домой на Склон и встретился со своими отцом и матерью. Он попросил снабдить его товарами и получил добра, сколько захотел. Весной он велел привязать товары к кораблю и уехал со Склона, попрощавшись с отцом своим и матерью и со Скегги из Среднего Фьорда, своим воспитателем.

3

Вот Торлейв выходит в море при попутном ветре и приплывает на восток в Вик⁴. Тогда в Вике находился ярл Хакон из Хладира. Торлейв сошел на берег и велел разгрузить корабль. Он встретился с ярлом и приветствовал его. Ярл принял его хорошо и спросил, как его зовут и какого он рода. Торлейв ему отвечал. Ярл стал расспрашивать его, что нового в Исландии, и Торлейв охотно ему обо всем рассказал.

Тогда ярл сказал:

— Вот что, Торлейв, мы хотим купить товары у тебя и у твоих гребцов. Торлейв отвечает:

— У нас немного товаров, государь, но есть более подходящие покупатели, и позвольте нам самим решать, с кем торговать.

Ярл счел такой ответ дерзким, и ему сильно не понравились его слова. На этом они расстались. Торлейв пошел к своим людям и провел там всю ночь. А наутро он встает и отправляется в торговое место. Он находит хороших покупателей и весь день заключает с ними сделки. Когда ярл прослышал об этом, он поехал с большой свитой к кораблю Торлейва и велел схватить и связать его людей; он забрал себе все добро, а корабль велел сжечь дотла. Потом он приказал перебросить между палатками перекладины и повесить на них всех спутников Торлейва. После этого ярл уехал со своей дружиной, прихватив с собой товары, принадлежавшие Торлейву, и разделил их между своими людьми. Вечером Торлейв возвратился и пошел как обычно проведать своих людей. Тут увидел он, что с ними случилось, и решил, что злодейство это не иначе как дело рук Хакона ярла. Он принялся расспрашивать о случившемся, а когда удостоверился в том, что так оно и есть, сказал вису:

Дух мой, дева, смутен,
слышишь! Муж лишился —
не меж волн! — на склоне
скакуна лагуны⁶.
Как знать — больно прыток
в пламени до пепла
палить — не оплатил бы
скальд сполна злодею.

4

Рассказывают, что после этого случая Торлейв взошел на корабль и поплыл с торговыми людьми на юг в Данию. Он явился к конунгу Свейну и пробыл у него до весны. Однажды, вскоре после своего приезда, Торлейв пришел к конунгу и попросил его выслушать хвалебную песнь, которую он сочинил о нем. Конунг спросил, уж не скальд ли он. Торлейв сказал в ответ:

— Об этом Вы сами сможете судить, государь, когда выслушаете меня. Конунг просил его произнести песнь. Торлейв сказал тогда драпу⁶ из сорока вис, в ней был такой стев:

Не раз клинок красил
кровью англв конунг —
славно князь зеницы
неба⁷ слал победу.

Конунг очень хвалил песнь, а с ним и те, кто ее слышал, и все говорили, что она и сложена хорошо, и достойно исполнена. Конунг дал Торлейву в награду за песнь кольцо весом в одну марку⁸ и меч стои-

мостью в полмарки золотом и предложил ему погостить у него подольше. Торлейв подошел к престолу и поблагодарил конунга.

Прошло немного времени, и вот Торлейв сделался мрачен, да так, что почти перестал появляться на пирах или сидеть и беседовать в палате со своими товарищами. Конунг сразу же замечает это и призывает к себе Торлейва. Он сказал:

— Что за печаль у тебя, Торлейв, что ты насилу можешь вести себя с нами как подобает?

Торлейв отвечает:

— Вы, верно, слышали, государь, что тому и помогать чужой беде, кто о ней спрашивает.

— Скажи прежде, в чем дело, — говорит конунг.

Торлейв отвечает:

— Я сочинил этой зимой несколько вис о Хаконе ярле и назвал их Висы о Женщине, потому что в поэзии ярла именуют женщиной⁹. Печалит же меня то, государь, что я не получу от Вас разрешения поехать в Норвегию и поднести ярлу эту песнь.

— Разрешение ты, конечно, получишь, — говорит конунг, — но прежде ты должен обещать нам возвратиться как можно скорее, потому что мы не хотели бы потерять такого искусного человека, как ты.

Торлейв пообещал так и сделать, получил разрешение и отправился на север в Норвегию. Он нигде не останавливается, пока не приезжает в Трандхейм¹⁰. Хакон ярл сидел тогда в Хладире. Торлейв одевается нищим и подвязывает себе козлиную бороду. Он взял большой мешок и спрятал его под одеждой и сделал так, чтобы другим казалось, будто он ест, а сам бросал все в мешок, отверстие которого находилось у его рта, под козлиной бородой. Еще он берет костыли, и оба они заострены снизу. После этого он отправляется в путь и приходит в Хладир.

Был вечер накануне праздника середины зимы¹¹, и ярл сидел на престоле, а рядом с ним множество знатных мужей, которых он созвал на праздничный пир. Тут входит прямо в палату старик, — а идет он сильно ковыляя и опираясь на костыли, — поворачивает туда, где были другие нищие, и садится с краю у двери. С остальными нищими держал он себя заносчиво и грубо, но всего больше натерпелись они от него, когда он набросился на них с побоями. Они разбежались, и поднялся такой шум и суматоха, что было слышно по всей палате. Ярл замечает это и спрашивает, отчего такой шум. Ему отвечают, что пришел какой-то нищий, да такой своенравный и сварливый, что никак его не унять. Ярл велит позвать его к себе, и это было исполнено.

Когда старик предстал перед ярлом, он был не слишком щедр на приветствия. Ярл спросил, как его зовут, кто его предки и откуда он родом.

— Незначительный я человек, государь. Имя мое Хулитель, сын Крикуна, а родом я из Скорбных Долин в Холодной Свитьод¹². Еще называют меня Хулитель-Приживал. Я побывал во многих местах и посетил немало знатных хёвдингов¹³, а теперь вот одряхлел, да так, что не скажу и сколько мне лет-то отроду, а все от старости да по забыв-

чивости. Насышан я о могуществе Вашем и мудрости, доблести и достоинствах, славе и снисходительности, справедливости и щедрости.

— Что это ты так несдержан и груб в обращении, не в пример другим нищим?

Он отвечает:

— Что ж неожиданного, если тот, у кого ни в чем нет недостатка, кроме невзгод и несчастий, кто терпит нужду и нередко ночует то в лесу, то в поле под открытым небом, озлобится в конце концов на старости лет? Ведь прежде привык он жить в почете и довольстве у знатнейших хёвдингов, а теперь и последний бедняк гонит его.

Ярл сказал:

— Ты, должно быть, искусный человек, старик, коли тебе, как ты говоришь, случалось бывать у знатный людей.

Старик отвечает, что, возможно, так оно и было, — ”когда я был молод, но недаром говорится: старость — не радость. А еще говорят: голодному не до болтовни. И я не смогу больше разговаривать с Вами, государь, если Вы не прикажете накормить меня, потому что я так истощен старостью, голодом и жаждой, что не в силах больше держаться на ногах. И вовсе это недостойно знатного хёвдинга — расспрашивать незнакомых людей о том, о сем и не позаботиться об их нуждах. Ибо так уж все люди устроены, что хочется им и есть, и пить”.

Ярл распорядился, чтобы ему принесли вдоволь еды, и это было исполнено. Не успел старик сесть за стол, как он сразу же принимается за еду и опустошает все блюда, что стояли рядом с ним и до которых он мог дотянуться, так что слугам пришлось во второй раз принести ему поесть. Старик опять, с неменьшей жадностью, чем прежде, набросился на еду. Всем казалось, что он ест, а на самом деле, как уже говорилось, он все бросал в мешок. Люди всюю потешались над стариком, слуги же говорили, что он и ростом высок, и в поясе широк, да и в еде толк знает. Старик не обращал на это внимания и продолжал заниматься своим делом.

5

Когда столы были убраны, старик предстал перед ярлом и сказал:

— Примите мою благодарность, государь, хотя у Вас и плохие слуги, и делают они все хуже, чем Вы им приказывали. А теперь хотелось бы мне, чтобы Вы оказали мне милость, государь, и выслушали хвалебную песнь, которую я о Вас сочинил.

Ярл сказал:

— Не случалось ли тебе и прежде сочинять хвалебные песни хёвдингам?

— Так оно и было, государь, — сказал тот.

Ярл сказал:

— Вот и выходит, как в старой поговорке: часто то хорошо, что старики говорят. Исполняй свою песнь, старик, а мы послушаем.

Тут старик начинает свою песнь и рассказывает ее до середины, и ярлу кажется, что его восхваляют в каждой висе, а еще замечает он, что там упоминаются также подвиги Эйрика, его сына. Но по мере того, как рассказывается песнь, с ярлом начинает твориться неладное: во всем теле у него, а более всего в заду возникает такая сильная чесотка и зуд, что мочи нет терпеть. Зуд этот был так силен, что ярл велел расчесывать себя гребнями, где можно, а чтобы чесать там, где было не достать, приказал взять мешковину, завязать на ней три узла и чтобы два человека протаскивали ее у него между ног.

Тогда ярл сделался весьма недоволен хвалебной песнью и сказал:

— Ты что же это, проклятый старик, не можешь лучше рассказывать?! Сдается мне, что стихи эти скорее можно назвать хулительными, чем хвалебными. Или исправляй их, или получай за них по заслугам!

Старик обещал исправиться и тут начал говорить висы, которые называются Туманные Висы и стоят в середине Ярлова нида. Вот их начало:

Стала мгла к востоку,
Снег и град к закату.
От добра разграблена
Реет дым на бреги¹⁴.

Как только старик произнес Туманные Висы, в палате стало темно. А когда сделалось совсем темно, он опять принялся за Ярлов нид, и когда он сказал последнюю треть песни, все оружие, какое только было в палате, пришло вдруг в движение без чьей-либо помощи, и оттого было там перебито множество народу. Тут ярл упал без чувств, а старик исчез: двери были закрыты, да засовы не задвинуты. Когда песнь кончилась, мгла рассеялась, и в палате стало светло. Ярл пришел в себя и увидел, что не прошел для него нид бесследно — выпала у него вся борода, а еще волосы по одну сторону пробора, и так никогда больше не отросли. По приказанию ярла палату очистили и вынесли мертвых. Догадывается он теперь, что старик этот, верно, был Торлейв и никто другой, и что так решил он с ним расквитаться за потерю людей своих и добра. Ярл лежит после этого больной всю зиму и большую часть лета.

6

Теперь надо рассказать о том, что Торлейв отправился в обратный путь на юг, в Данию, и припасами ему в дороге на протяжении всего путешествия служило то, что он добыл, одурачив людей ярла. Он нигде не останавливался, пока не прибыл к конунгу Свейну. Тот принял его с распростертыми объятиями и спросил о поездке. Тогда Торлейв рассказал обо всем, что произошло.

Конунг на это отвечает:

— Хочу я продолжить твое имя, чтобы отныне тебя называли Торлейвом Ярловым Скальдом.

Тут конунг сказал вису:

С князя трёндов¹⁵ Торлейв
 славы снял немало,
 весть о ниде веском
 ославит на весь свет.
 За льва бури¹⁶ брани
 Ньёрд¹⁷ воздал сторицей —
 страж земли¹⁸ ту милость
 мужа помнить будет.

Торлейв сказал конунгу, что он хотел бы вернуться в Исландию, и просил его разрешения уехать туда весной, и конунг сказал, что пусть так и будет — ”и хочу я в честь наречения имени дать тебе в дар корабль с гребцами и оснасткой и столько товаров, сколько тебе может пригодиться”¹⁹.

Торлейв проводит там зиму в большом почете, а в первые дни весны снаряжает свой корабль. Он вышел в море при попутном ветре, приплыл на своем корабле в Исландию и вошел в устье той реки, что зовется Быгья.

Рассказывают, что осенью Торлейв женился и в жены взял Ауд, дочь Торда, который жил в Лесах под Островными Горами. Торд был уважаемым и очень богатым бондом²⁰, он происходил из рода Траси Старого. Ауд была женщина весьма достойная. Эту зиму Торлейв провел в Лесах, а следующей весной он купил землю на Головном Склоне в Комариной Долине и стал там жить.

7

А теперь надо рассказать о том, что Хакон ярл оправился от своей самой тяжелой болезни. Поговаривают, правда, что таким, как прежде, он никогда уже не был. Не терпится теперь ярлу отомстить Торлейву за бесчестие, которое тот ему нанес. И вот призывает он Торгерд Невесту Храма и сестру ее Ирпу²¹, на которых он более всего полагался, наслать на Исландию такое колдовство, что Торлейву пришел бы конец. Он совершает богатые жертвоприношения и просит совета в этом деле, и, когда он получил предсказание, которое его обрадовало, он велит взять выброшенное прибоем бревно и сделать из него деревянного человека, а потом с помощью ворожбы своей и заклинаний, а также волшбы и колдовства сестер этих велит он убить некоего мужа, вынуть у него сердце и вложить в деревянного человека. Затем они дали ему одежду и имя, и нарекли Торгардом, и наделили его такой огромной сатанинской силой, что он мог и ходить, и разговаривать с людьми. Тогда они посадили его на корабль и послали в Исландию с поручением убить Торлейва Ярлова Скальда. Хакон дал ему с собой секиру, которую он взял у сестер из капища. Торгард прибыл в Исландию в то время, когда люди были на альтинге²².

Торлейв Ярлов Скальд был тогда на тинге²³. Однажды, когда Торлейв шел от своей землянки²⁴, он увидел, что какой-то человек перешел с

запада Секирную реку. Был он велик ростом и свиреп с виду. Торлейв спросил этого человека, как его зовут. Тот назвался Торгардом и тотчас же принялся поносить Торлейва, а Торлейв, как услышал это, потянулся за мечом, подарком конунга, что висел у него на поясе, но в этот самый момент Торгард нанес ему удар секирой и проткнул его насквозь. Как только Торлейв получил удар, он бросился на Торгарда, но тот ушел в землю, так что одни подошвы остались на виду. Тогда Торлейв обернул вокруг себя плащ и сказал вису:

Канул в камень Торгард —
 что с тем турсом²⁵ случилось? —
 стойкий в поле тополь
 драки²⁶ с троп дремучих;
 ворожить горазд был
 Гаут грома сечи²⁷,
 нынче в Хель²⁸ помчался
 почивать навечно.

Потом Торлейв пошел домой к своей землянке и рассказал людям о том, что произошло, и те были сильно потрясены этим известием. Затем Торлейв сбросил с себя плащ, и тогда у него выпали внутренности и он мужественно принял смерть, и все сочли его гибель величайшим несчастьем. Догадались они теперь, что Торгард этот был ни чем иным, как колдовством и ворожкой Хакона ярла. Потом Торлейв был похоронен в кургане. Его курган стоит к северу от лёгретты²⁹ и он еще виден. Братья Торлейва были на тинге, когда произошли эти события, и они снарядили его в последний путь, как то ему приличествовало, и устроили по старинному обычаю погребальный пир; отец же их, Асгейр, незадолго до того умер. После этого люди разъехались с тинга по домам, и известие это облетело всю Исландию и казалось всем весьма удивительным.

8

В то время жил на Полях Тинга человек по имени Торкель. У него было много скота, и был он мужем зажиточным, но не знатным. Пастуха его звали Халльбьёрн по прозвищу Хвост. Вошло у него в привычку приходить к кургану Торлейва и ночевать там, а стадо держать неподалеку. И вот подумывает он о том, что неплохо было бы сочинить хвалебную песнь о жителе кургана, и он нередко говорит об этом, когда лежит на кургане. Но оттого, что скальдом он не был, да и в искусстве этом ничего не смыслил, песнь у него все не выходила, и никак он не мог продвинуться дальше начала, и кроме слов "Здесь лежит скальд", так ничего и не сочинил.

Как-то раз ночью лежит он на кургане как обычно, а занят он был все тем же делом: старался прибавить к тому, что уже сочинил, какие-нибудь восхваления жителя кургана. Затем он засыпает и после этого видит, что курган открывается и оттуда выходит человек большого роста и в богатой одежде. Он взшел на курган к Халльбьёрну и сказал:

— Вот лежишь ты тут, Халльбьёрн, и очень тебе хочется совершить то, что тебе не дано, — сложить обо мне хвалебную песнь. И теперь либо ты овладеешь скальдическим искусством, — а у меня ты сможешь научиться большему, чем у любого другого, — и сдается мне, так оно и будет, либо нечего тебе больше над этим биться. Сейчас я скажу тебе вису, и если тебе удастся запомнить ее и повторить, когда ты проснешься, ты сделаешься великим скальдом и сочинишь хвалебные песни многим хёвдингам, и немало преуспеешь в этом искусстве.

Потом он потянул его за язык и сказал такую вису:

Здесь лежит из скальдов
скальд в умени первый;
нид сжовал даритель
древка³⁰ ярый ярлу.
Не слышал, чтоб прежде
за разбой воздал бы —
люд о том толкует —
кто монетой этой.

— Теперь ты станешь настолько сведущим в искусстве поэзии, что сможешь сочинить обо мне хвалебную песнь, когда проснешься. Смотри же, старайся соблюдать размер и будь красноречив, а более всего заботься о кеннингах.

После этого он возвращается назад в курган, и курган закрывается, а Халльбьёрн просыпается, и кажется ему, что он видел его спину. Тогда он вспомнил вису и спустя некоторое время пошел со своим стадом домой и рассказал о том, что произошло. Потом Халльбьёрн сочинил хвалебную песнь о жителе кургана и сделался великим скальдом³¹. В скором времени он уехал из страны и сочинял хвалебные песни многим хёвдингам, а те принимали его с почетом и щедро одаривали, так что он стал очень богатым человеком. О нем ходит большая сага и здесь в стране, и за ее пределами, однако здесь она не записана.

А про братьев Торлейва надо рассказать то, что на следующее лето после его смерти они уехали из страны — Олав Ломатель Лодыжек и Хельги Храбрый, — с тем чтобы отомстить за своего брата. Но не суждено им было учинить расправу над Хаконом ярлом, ибо не успел он еще тогда совершить всех злодеяний, которые предназначено ему было совершить себе же на позор и на погибель. Однако они пожгли у ярла немало капищ и нанесли большой ущерб его имуществу своими грабежами и набегами и многими другими делами.

И здесь кончается рассказ о Торлейве.

Перевод с древнеисл. Е. А. Гуревич.

ПРИМЕЧАНИЯ

"Прядь о Торлейве Ярловом Скальде" (Porleifs ráttir jarlsskálds) сохранилась в исландской рукописи конца XIV в. "Книга с Плоского Острова" (Flateyjarbók, Gl. Kgl. Sml. 1005, fol) и является частью "Большой саги об Олаве, сыне Трюггви". Однако отрывок из нида, в ней цитируемый, известен и из других, в том числе более ранних источников. На этом основании предполагают, что рассказ о Торлейве сложился в XII или начале XIII в. При этом не исключено, что дошедшая до нас версия пряди — результат более поздней ее переработки, о чем могут свидетельствовать присутствующие в ней сказочные мотивы (см. об этом: *Vries J. de Aitnordische Literaturgeschichte, Bd. II. Berlin, 1967, S. 429*). Фигурирующие в пряди государи — ярл Хакон из Хладира, в Северо-Западной Норвегии, правивший страной в период между 974 и 995 годами (хронология истории Норвегии до 1000 года приблизительно), и датский король Свейн Вилобородый (ок. 986—1014 гг.).

Перевод выполнен по изданию: *Íslendinga þættir. Prent. Guðni Jónsson. Reykjavík, 1945, bls. 322—338*.

- ¹ Местности в Исландии, упоминаемые в пряди, расположены преимущественно в северной части острова.
- ² Годи — предводитель населения в отдельной местности Исландии, соединявший жреческие и судебные функции.
- ³ Эта сага, обычно называемая "Svarfdælasaga", сохранилась лишь в многочисленных бумажных списках XVII в. (от более ранней пергаментной рукописи XV в. уцелел лишь один лист). В ней действительно подробно описываются упоминаемые здесь события и приводятся стихи Торлейва, им посвященные. См.: *Svarfdælasaga / Jónas Kristjánsson bjó til prentunar. Reykjavík, 1966. (Rit Handritastofnunar Íslands; II)*.
- ⁴ Вик — местность в Юго-Восточной Норвегии.
- ⁵ Скаун лагуны — кеннинг корабля.
- ⁶ Драпа — хвалебная скальдическая песня, разбиваемая на части припевом (так называемым "стеом").
- ⁷ Князь зеницы неба — кеннинг христианского Бога ("зеница неба" — солнце).
- ⁸ Марка — весовая единица (около 215 г).
- ⁹ Торлейв имеет в виду особые поэтические наименования, так называемые "хейти", однако его ссылка на скальдическую традицию — ложная. Скальды, разумеется, никогда не называли ярла "женщиной": подобный "поэтизм" был немислим в обществе, где любое сравнение мужчины с женщиной считалось тяжким оскорблением. Даже в кеннингах мужа (*ясень битвы, тополь шлема*) могли употребляться только наименования деревьев мужского рода (т. е. кеннинг типа *липа щита* был бы невозможен). В словах Торлейва поэтому содержится прозрачный намек на то, что сочиненные им стихи о Хаконе ярле — не что иное как хула. Непосредственным же поводом для названия "Висы о Женщине" явилось созвучие второй части имени Хакон (Há-kon) с наименованием женщины (kona).
- ¹⁰ Трандхейм — область Северо-Западной Норвегии (соврем. Трённелаг).
- ¹¹ Праздник середины зимы — важнейший языческий праздник; после христианизации он был отождествлен с Рождеством.
- ¹² Свитьод — древнее название Швеции (Svíþjóð). Здесь это, однако, вымышленное название, вероятно, созданное по образцу ученого наименования Великая Свитьод, распространенного в древнескандинавских географических сочинениях. Согласно средневековой ученой легенде, скандинавы произошли от асов, выходцев из Азии, которые одно время населяли землю, именуемые Великая Свитьод и расположенные на крайнем юго-востоке Европы. См.: *Мельникова Е. А. Древнескандинавские географические сочинения. М., 1986*.
- ¹³ Хёвдинг — предводитель, вождь.
- ¹⁴ Пер. С. В. Петрова.
- ¹⁵ Трёнды — население Трандхейма; "князь трёндов" — ярл Хакон.

- ¹⁶ Лев бури — кеннинг корабля.
- ¹⁷ Ньёрд брани — кеннинг мужа, война; Ньёрд — один из языческих богов-ванов.
- ¹⁸ Страж земли — кеннинг правителя, имеется в виду ярл Хакоя.
- ¹⁹ Существовал обычай, согласно которому правитель, дававший новое имя или прозвище приближенному, делал ему также ценный подарок.
- ²⁰ Бонд — домохозяин, свободный крестьянин в Скандинавии.
- ²¹ Торгерд Невеста Храма и Ирпа упоминаются в разных источниках как богини-защитницы ярла Хакона. В "Саге о Йомсвикингах" даже рассказывается о том, как ярл умилостивил отвернувшуюся от него Торгерд, принеся ей в жертву собственного малолетнего сына.
- ²² Альтинг — народное собрание в Исландии, впервые созданное около 930 г. До 60-х годов XIII в., когда Исландия была подчинена власти норвежского короля, альтинг был единственным органом власти в стране.
- ²³ Тинг — судебное собрание, в данном случае альтинг.
- ²⁴ Участники альтинга, прибывавшие на его собрание из всех частей острова, жили в землянках.
- ²⁵ Турс — великан, здесь имеется в виду Торгард.
- ²⁶ Тополь драки — кеннинг война.
- ²⁷ Гаут грома сечи — кеннинг война ("гром сечи" — битва; Гаут — одно из имен Одина).
- ²⁸ Хель — загробный мир, обитель мертвых.
- ²⁹ Лёгретта — законодательный орган альтинга.
- ³⁰ Даритель дровка — кеннинг война; здесь — Торлейв.
- ³¹ Стихи Халльбьёрна не сохранились, однако его имя упомянуто в "Перечне скальдов", средневековом исландском сочинении, в котором перечисляются норвежские и исландские скальды, жившие в IX — XIII вв.

Е. М. Михина

РАЗМЫШЛЯЯ О СЕМИНАРЕ

(Субъективные заметки)

Итак, семинару по исторической психологии уже больше пяти лет¹. Эйфория первых месяцев, когда казалось, что вот-вот произойдет некий прорыв в незнаемое, давно выветрилась, на смену празднику пришла научная повседневность. Однако, порой думается, что в рабочее состояние семинар по-настоящему еще не пришел. Нет ощущения *продолжающегося разговора*. Чтобы какие-то уже проработанные вопросы ощущались "организмом семинара" как пройденные и не ставились заново хотя бы в течение некоторого времени, другие же маячили впереди как подлежащие решению. Поскольку такое состояние не достигнуто, "машина" семинара как бы не заработала. Каждый новый доклад является очередной попыткой завести ее, но мотор то и дело глохнет.

Одна из причин, возможно, в том, что семинар привлек к себе людей, представляющих достаточно разные научные подходы и традиции (если в разговор всерьез вступят психологи — пока их почти не слышно — разноголосица станет еще явственнее). За рамки исходной историографической разноплановости семинар все еще не вышел, не преодолел ее. Он ее только выявляет.

Но и это немало. Так или иначе очерчивается возможная исследовательская площадка, и, может быть, когда-нибудь вместо разрозненных картин возникнет ощущение драматического действия. Но сначала разные научные традиции из отдельных отсеков должны, наверное, пробиться в единое проблемное пространство.

Желая по возможности содействовать этому процессу, я, вместо традиционной хроники заседаний, представлю читателям некую "субъективную хронику". Пытаюсь выявить узловые моменты работы семинара, из прочитанных в нем, начиная с 1989 г., докладов я изложу подробно лишь те, что, с моей точки зрения, наиболее рельефно высвечивают как достижения его, так и трудности. При этом будет нарушена последовательность выступлений, поскольку я попытаюсь связать между собой близкие по теме или духу доклады.

Разумеется, такое изложение не может не быть субъективным, так как историографическая ситуация может быть увидана очень по-разному. Заранее прошу прощения у тех, чьи идеи, интересные сами по себе, не могли быть развернуты в силу избранной мной логики изложения, и у

тех, кого просто не удалось послушать. Ну и, естественно, у тех, кто сочтет изложение своих взглядов неадекватным. Чтобы несколько компенсировать субъективизм такого рода "хроники", прилагаю в конце ее полный список прочитанных в семинаре докладов (во многих случаях добавляя сведения о публикации).

Наиболее общим умонастроением, объединившим первоначально участников семинара, явилась, как мне представляется, неудовлетворенность состоянием нашей исторической науки. Пожалуй, наиболее резко и определенно это умонастроение выразил Н. Е. Копосов в докладе "Ментальные основы советской историографии". В нарочито заостренной, почти гротескной форме он обрисовал характер "официальной советской историографии", всегда рассматривавшей историческую действительность сквозь искажающую призму классовой борьбы.

Такое воззрение на историю отнюдь не было, по мнению Копосова, плодом деформации марксизма, оно вполне соответствует духу произведений самого Маркса. Ибо Маркс находился под влиянием двух основных идейных комплексов XIX в. — прогрессистски окрашенного "традиционного гуманизма", с одной стороны, и "революционного комплекса", с другой².

Существование в сознании Маркса этих разнородных представлений отразилось в его теории как противоречие между естественной эволюцией производительных сил и необходимостью ее постоянного подталкивания с помощью классовой борьбы. Причем вторая идея в итоге явно возоблудала над первой.

В советском обществе этот образчик ментальности XIX в. был надолго законсервирован. Теперь, констатировав докладчик, она размывается и у нас. Однако, по его мнению, тоталитарное сознание в результате не исчезает, а воссоздается на другой психологической основе. Одно из проявлений его — "идеология профессионализма", "философия оговорок", допускающая исследование частных и тем создающая иллюзию научной добросовестности, но не имеющая ничего общего с истинной свободой мысли. Прогноз докладчика пессимистический. Нормальное порождение историософских идей, способных обновить историческую науку, происходит, по его мнению, в более широкой, чем наука, сфере — сфере "интеллектуальной жизни", которая в России вовсе исчезла вместе с наследственной интеллигенцией.

Обсуждение доклада было весьма бурным. Хотя попытка анализа истоков тоталитаризма была, в общем, поддержана, большинство присутствующих не приняло разоблачительного пафоса доклада. По их мнению, тоталитаризм не был, если так можно сказать, абсолютно тотальным, и многое делалось вопреки условиям. Пройдя мимо этого факта, докладчик не почувствовал и трагизма, окрашивающего биографии целого поколения советских историков. (Хочу заметить, что прочитанное вскоре сообщение А. Б. Давидсона "Истфак ЛГУ в позднесталинское время" воспринималось, скорее, как иллюстрация к докладу Копосова. Давидсон, учившийся в ЛГУ в конце 40 — начале

50-х годов, нарисовал иррациональную и беспросветную картину идеологических избиений, проработок, человеческого падения.)

Большинство оппонентов Колосова разошлось с ним и в определении ментальных предпосылок марксизма, сочтя его точку зрения упрощенной. Но отрицательную оценку роли марксистской теории в практике исторического исследования никто не оспаривал. Сегодня можно говорить, по-видимому, о глубоком разочаровании в познавательных возможностях марксизма.

Именно такую направленность имел доклад А. Я. Гуревича «Загадка школы "Анналов"». Истоки несостоятельности советской исторической науки докладчик возводит даже не к Марксу, а еще дальше — к Гегелю, который, по его мнению, не видел (в противоположность Канту) проблемы соотношения исследовательского сознания и реальности. Гегель, считает Гуревич, верил в свою историософию как в самое реальное. От Гегеля эту черту унаследовал Маркс, а от него — и наша историческая наука, представители которой, как правило, убеждены, что применяемые ими схемы и идеализации (типа "общественно-исторической формации") существовали в действительности. Эта уверенность мешает им почувствовать дыхание самой исторической реальности.

По иному пути, считает докладчик, пошли историки, группировавшиеся вокруг французского журнала "Анналы". Почти не манифестируя, а иногда и не осознавая своих философских пристрастий, в своей исследовательской практике они реализовали познавательные идеалы Канта и неокантианцев. Сегодня они нащупывают новую стратегию исторического исследования, предполагающую более активное и свободное продуцирование гипотез, которым предназначено быть затем разрушенными напором исторического материала.

Гуревич, как мне кажется, стремился объяснить ощущение разной природы французской "новой исторической науки" и того, что называют иногда "официальной советской историографией". Это глубокое различие, которое Гуревич почувствовал, вероятно, одним из первых, улавливается и многими другими. (Вот и в выступлении Колосова на конференции, посвященной школе "Анналов", прозвучала та же нота: еще студентом, открывая "Анналы", он чувствовал, что возможна какая-то *другая* наука). Однако, точно определить суть этого различия, достаточно трудно, недаром в названии доклада Гуревича появилось слово "загадка". Боюсь, что образ "Анналов" для многих, в том числе участников семинара, крайне привлекательный, остается пока неким "туманным идеалом". К сожалению, в семинаре опыт школы впрямую почти не обсуждается, и в докладе Гуревича об этом говорилось лишь бегло, "от противного"³.

Положительный идеал, таким образом, находится как бы за кадром, и гораздо более сильным импульсом для большинства участников семинара служит, как уже говорилось, отталкивание от негативного опыта отечественной науки и даже, наверно, от негативного социального опыта вообще. И проявляется это в некоем "антисоциологическом комплексе", социологическом негативизме, особенно в подходе к изу-

чению культуры. В самом деле. Не только марксизм, но и другие социологические подходы к изучению сознания прочно скомпрометированы известными методами выведения сознания человека из его "классовой принадлежности". В результате антисоциологический комплекс характерен для многих докладов, не только методологических, но и конкретно-исторических. Один из примеров такого внутреннего неприятия социологизма дает, мне кажется, доклад А. А. Курносова "Стереотипы в воспоминаниях о Великой отечественной войне". Автор констатирует жесткое единообразие воспоминаний: в них повторяются установившиеся формулы и оценки; упоминание определенных событий (побеги, предательство и т. п.) строго табуировано. При этом докладчик отмечает, что в документах другого рода — дневниках, переписке — подобного единообразия нет. Следовательно, делает он вывод, это не столько стереотипы сознания участников войны, сколько стереотипы издательских инструкций.

В ходе обсуждения доклада отмечалось, что термином "стереотипы" был объединен слишком широкий круг разнородных явлений. В частности, не было показано глубокое различие между неотрефлексированными элементами сознания и предписанными клише. А это, как отметила Т. П. Емельянова, помогло бы узнать, насколько глубоко внедрились цензурные клише в массовое сознание и насколько распространен был, в разных слоях населения, феномен двойного сознания. Причина, как мне кажется, в том, что для докладчика стереотипы официальной речи сталинской эпохи — заведомо негативное явление, причем негативное вдвойне: с точки зрения и гражданина, и историка-коведа — поскольку мешают рассмотреть реальные события войны. Это не позволяет глубже заинтересоваться природой самих стереотипов, иначе говоря, психологией участников войны. Поэтому и не были развиты ценные наблюдения, сделанные как бы ненароком; например, об исчезновении в ходе войны "коминтерновской" ментальности и торжестве "позднесталинской", с ее ненавистью к "проклятым фрицам". Наверное, отвращение к определенным явлениям явилось барьером для их углубленного исследования, — реакция, вполне объяснимая, но тем не менее нервическая, мешающая анализировать реальность.

Еще более решительное неприятие социологических методов продемонстрировал Н. Я. Эйдельман. В своем докладе "Особенности психологии русских людей XVIII — начала XIX в." он утверждал, что русская культура не входит в зону действия социологических закономерностей.

"Классовая отмычка не годится даже для классовой психологии, а уж крупные люди в эту схему не вписываются вовсе". Так, русские дворяне отнюдь не всегда соблюдали свои классовые интересы. Еще при Павле бывали случаи, когда помещики отпускали на волю крепостных, обожывая это "почти по-пугачевски". Эйдельман отказывается считать их поступки исключением из правила, так же как и поведение декабристов. Для России, считает он, правилом является, скорее другое: "При резком размежевании идейных полюсов предугадать, кто под какие знамена встанет, невозможно". Парадоксальность российской истории,

по его мнению, — следствие неразвитости классового принципа, отражение и дикости, и своеобразной широты.

Впрочем, как заметил докладчик, некоторые русские люди еще в XVIII в. "доросли" до адекватного осознания своих классовых интересов, но это были отнюдь не лучшие люди — "диники, нувороши, прохвосты". Русскую культуру XIX в. породили вовсе не они: запасы таких качеств, как достоинство и идеализм, были сохранены консерваторами — людьми типа Щербатова, Дмитрия Голицына, Паниных, Фонвизина.

Эйдельманом затронуты важнейшие вопросы. Однако пафос доклада — не в усовершенствовании социологических методов, а в отказе от них. Любопытно при этом, что он стремится освободить от них только русскую культуру, как бы заранее соглашаясь с тем, что на более цивилизованном Западе духовные поиски людей всегда совпадали с их классовыми интересами. Такой ход мысли по существу снимает поставленные вопросы и ведет не к разгадке русской истории, а к ее мистификации.

Думается, именно в этом направлении развил посылки Эйдельмана С. А. Экштут своим докладом о Пестеле. Пестель, по мнению докладчика, резко отличался по своему психологическому типу от большинства декабристов: если они были революционерами особого рода, ибо обладали высокой нравственностью и чувством исторической ответственности, то Пестель представлял собой тип западного революционера-рационалиста. Следующие поколения российских революционеров, считает Экштут, утратив нравственные качества декабристов, следовали, скорее, дорогой Пестеля. В итоге, возможно, помимо желания докладчика, все свелось к противопоставлению немецкого рационализма Пестеля и русской нравственности. Эта идея представляется мне не только избитой и достаточно сомнительной, но, что в данном случае еще существеннее, исследовательски тушковой. Ведь такого рода выводы закрывают все вопросы.

Этот тезис Экштута был встречен критически, однако спровоцировал бурное и интересное обсуждение. Особенно конструктивным мне показалось выступление Д. Э. Харитоновича. Идею ущербности западного разума по сравнению с русской нравственностью он переформулировал как проблему соотношения двух разных систем ценностей. По его мнению, массовое сознание на Западе издавна ориентировано на право, в России же — на справедливость. Традицию апелляции к справедливости можно, считает Харитонович, проследить от инвектив Нила Сорского до способов аргументации депутатов в Верховном Совете. Мы имеем дело, таким образом, с разными типами культуры.

Эта формулировка перемещает проблему в исследовательское поле культурологии. Культурологический угол зрения определяет характер целой серии докладов, составляющих сегодня, пожалуй, основное направление в работе семинара. Причем культурологическая "струя" течет как бы сама по себе, почти не пересекаясь с исторической. Здесь есть своя, недавняя и живая, традиция — в лице тартуской семиотической школы. Очевидна также ориентация на тот способ, каким А. Я. Гуревич

реконструировал в свое время систему категорий средневековой культуры. При описании разных типов культуры, разных "картин мира" акцент делается на выявлении их системности (даже если исследуется отдельный элемент культуры), а также на их "непохожести", инаковости.

Ценность таких исследований очевидна. Идет накопление своего рода "банка данных" о разных культурах. Является ли это главной целью семинара? Такая точка зрения иногда высказывается. Но лично у меня череда этих докладов вызывает какое-то неопределенное чувство неудовлетворенности. Пожалуй, это прежде всего ощущение их несвязанности, необязательности друг для друга. Реконструируемые "картины мира" как бы парят в воздухе, каждая сама по себе. Сравнение их почти запрещено презумпцией инаковости. Столь же тщательно соблюдается дистанцирование "картины мира" от ее социального носителя; социологический негативизм для культурологов не менее характерен, чем для историков, но они могут его не провозглашать: сам предмет исследований вроде бы избавляет от необходимости соприкасаться с прозой жизни. Как ни парадоксально, но именно доклады этого рода менее всего отвечают идеалу продолжающегося разговора. Они обсуждаются спокойно, чтобы не сказать вяло. О чем спорить? У каждой культуры свои проблемы.

Как разрешится эта исследовательская ситуация? Мне кажется, что происходит трудно уловимый, но существенный сдвиг в самом представлении о культуре. Если в 60-е годы оно было в основном системным, что отразилось и на работах семиотической школы, то теперь на представление о культуре, не полностью сливаясь с ним, но трансформируя его, накладывается понятие ментальности.

Пожалуй, это единственное очевидное заимствование из научного арсенала школы "Анналов". Слово "ментальность", "менталитет" (повидимому, через работы А. Я. Гуревича) прочно вошло в научную, а теперь уже и обыденную речь. Но что изменяется от того, если вместо "китайской культуры" говорить о "китайской ментальности"? Означает ли что-нибудь само употребление этого слова? Думаю, что все же означает.

Даже историки школы "Анналов", в недрах которой понятие зародилось и где оно было многократно проработано в материале, отмечают его расплывчатость и неопределенность, кто — досадуя, а кто рассматривая это как достоинство. (Один из участников семинара, А. А. Игнатенко удачно назвал его "смысловым пятном"). Это свойство понятия отчасти переносится на изучаемый объект — культуру. Теперь считать культуру системой можно только с большими оговорками. Если системный подход предлагает возможность "вычислить", смоделировать культуру, то, как "устроена" ментальность, сказать гораздо труднее. Если она и системна, то по-своему, ибо в ней способны уживаться логически несовместимые представления (что настойчиво отмечает в своих последних работах А. Я. Гуревич). Единство ментальности обеспечивается не столько рациональной связью понятий, сколько значи-

мыми для людей ценностями. Ценности как бы освещают ментальный мир. С другой стороны, культура предстает теперь гораздо более вязкой, инерционной, почти материальной, неким сплавом духовного и бытового. Абстрагироваться от социального в этом случае гораздо труднее. Представление о культуре "утяжеляется", ей уже труднее "парить" в воздухе.

Это различие двух подходов не заявляет о себе открыто, они, скорее, сосуществуют, в том числе в рамках одних и тех же исследований. Тем не менее ментальные представления завоевали себе достаточно прочные позиции. Это ярко проявилось, например, при обсуждении одного из докладов, сделанного, правда, не культурологом, а историком, докладом, для семинара, скорее, не типичного. (Неожиданным для меня самой образом, я останавливаюсь подробно именно на нетипичных докладах. Вероятно, потому, что они как бы проверяют семинар "на излом", выявляют точки роста, очерчивают контуры, обозначают русло. В то время как "типичные" доклады образуют его течение).

Итак, задачей Б. Н. Флори было проследить, на материале церковных исповедных формул, формирование в России представлений об абсолютном характере государственной власти. По мнению докладчика, древнерусская жизнь, с ее договорными отношениями между князем и боярами, весьма напоминала западноевропейскую. Князь в Древней Руси тоже был первым среди равных. И только в процессе становления единого государства характер отношений подданства все более отклоняется от западноевропейского образца. Если судьбу западного общества, считает докладчик, во многом определила рецепция римского права, то на русской почве такой готовой правовой формы для новых отношений не нашлось. Единственной моделью отношений к государю оказалось холопство: с конца XV в. бояре именуют себя "холопами великого князя". Существенную роль в распространении рабства перед государственной властью как стереотипа поведения российского подданного сыграла, по мнению докладчика, позиция православной церкви: с помощью исповедных формул церковные иерархи насаждали в народе представление об особой греховности преступлений и даже помыслов, направленных против особы государя. Логическое завершение эта тенденция получила при Петре I, когда оказалось уже возможным вменить священникам в обязанность доносы об узнанном на исповеди, если речь шла о "слове и деле государевом".

Весьма фундированный доклад Флори вызвал трудно объяснимую на первый взгляд негативную реакцию.

По мнению А. Я. Гуревича, документы типа исповедных формул не столько формируют, сколько отражают настроения общества. Он выразил сомнение в том, что и судьбу западноевропейской цивилизации предопределили достижения "ученой культуры", рецепция римского права. Скорее, считает он, эту роль сыграла феодальная этика, выработавшая представление о *служении* (не холопстве), — представление, без которого едва ли оказалось бы возможным возникновение европейского правосознания. Древнерусская же ментальность вряд ли могла

быть кем-то "испорчена"; вероятно, в ней самой не хватило каких-то "витаминов", чтобы противиться порче. Что заставило русских бояр назвать себя "холопами"? На этот важнейший вопрос, считает Гуревич, ответа пока не дано.

Обсуждение было бурным, но договориться сторонам не удалось. Причина, думается, все же в самом понимании культуры. Если я не ошибаюсь, Флоря понятием ментальности не пользовался, оно ему не понадобилось, и это показательно. Описанный им поворот в массовом сознании совершился как-то слишком легко, оно оказалось податливо к внешним воздействиям. Противодействия "ментальной плоти" докладчик не показал.

Но, с другой стороны, участники семинара добивались от Флори ответа на вопрос, который остается открытым для них самих и, насколько я могу судить, для мировой науки вообще. Это ключевая проблема причин и механизмов изменения ментальности. Парадокс в том, что при традиционном подходе к культуре вопрос представляется достаточно простым: культура строится и нарастает естественным образом, сознательными усилиями людей. Такой подход в чем-то напоминает просветительский. Но уже системные представления превращают движение культуры в проблему. Она сохраняется и обостряется для историков ментальности.

Эта проблема, думается, самая "горячая точка" в работе семинара. Поставить ее прямо отваживаются пока немногие. Одна из таких попыток — доклад Д. Э. Харитоновича "Ментальность и событие". Сдвиги в ментальности, считает он, происходят под влиянием крупных исторических событий. Материалом для его размышлений послужил распад традиционной российской крестьянской ментальности в результате первой мировой войны. Поставленные под ружье миллионы крестьян, считает Харитонович, утратили тем самым традиционное сознание, и эта лакуна стала быстро заполняться анархистски-тоталитаристскими клише, до той поры бытовавшими только в узком кругу революционной интеллигенции. Итогом явилось установление тоталитаризма.

Харитоновичу резонно возражали, что вряд ли массовая мобилизация могла быть основной причиной последовавших катаклизмов, ибо, скажем, среди австрийских солдат такого эффекта не наблюдалось. Встретила возражения и сама по себе гипотеза о роли крупных политических событий в движении ментальности. Л. М. Баткин упрекнул докладчика в том, что тот смоделировал только один, далеко не самый интересный вариант движения — регрессивное изменение, "обвал" ментальности. Чтобы заметить качественные, содержательные трансформации, считает Баткин, нужно обратиться не к глобальным событиям типа мировой войны, а к тем событиям, которые "одноприродны" сознанию.

В свое время Баткин представил семинару свою версию движения ментальности (см. его доклад о письмах Элоизы к Абеляру). Напомню ее. Существенно, что Баткин не только не приравнивает друг к другу понятия культуры и ментальности, но противопоставляет их. Ментальность, считает он, есть набор стереотипов и бессознательных при-

вычных реакций, и в этом смысле она неподвижна, поскольку стереотипы сковывают, предопределяют поступки и мысли людей. Но, в ходе использования стереотипов множеством индивидуальных сознаний, ментальность раскачивается, "размораживается", начинает "дышать". Движение, которое происходит внутри и посредством стереотипов, незаметно превращает их в нечто иное. Ростки точечных сознаний разрушают глыбу традиционного сознания. Таким образом, по Баткину, культура это движущаяся ментальность, а ментальность — застывшая культура. Превращение ментальности в культуру, считает Баткин, приобретает осознанный характер на пороге Нового времени, но полностью оно не завершилось и доныне. Высвобождение культуры, становление личности остается пока — Баткин этого не скрывает — социальной утопией.

Иной ракурс проблемы занимает А. Б. Ковельмана. В центре его внимания — готовность массового сознания к переменам. В докладе "Народ и толпа в Ветхом и Новом завете" (текст опубликован в данном выпуске) он предлагает свое, нетрадиционное истолкование противопоставления народа и толпы. Обычно считается, что народ — структурирован, обладает качественной определенностью, собственной атмосферой (ментальностью?); толпа же, масса — однородна, имеет лишь количественные характеристики. "Пустота" считается одной из самых отрицательных характеристик толпы. Однако докладчик предлагает посмотреть на пустоту как на предпосылку восприимчивости. Толпа, в отличие от народа, готова учиться и слушать проповедников, она приобретает качества аудитории. Это предположение иллюстрируется текстами Библии: в Ветхом завете народ Израиля — еще классический "народ", но в Новом завете он уже предстает как толпа, что, по мнению Ковельмана, находит отражение в языке Библии.

Диалектику народа и толпы докладчик обнаруживает и в других исторических периодах. В ходе истории, считает он, "эпохи народа" закономерно сменяются "эпохами толпы". Если в структурированном, социально определенном "мире народа" духовные богатства вырабатываются и накапливаются элитой, то в "эпоху толпы" их осваивает масса с помощью интеллигенции, проповеднические и мессианистские установки которой порождаются именно свойствами толпы. "Периоды толпы" отмечены, по мнению Ковельмана, и всплеском личного начала, которое он понимает как готовность к ситуации выбора, духовным поискам, рефлексии. К таким "эпохам толпы" он относит возникновение христианства (вернее, вообще все "осевое время"), Европу нового времени, Россию второй половины XIX в. Свидетелями того же рода процессов, по его мнению, являемся и мы сами, в то время как Запад живет сегодня в условиях самодостаточного "мира народа", которому интеллигенция не нужна.

Попытка докладчика обнаружить позитивные качества толпы была встречена, в основном, сочувственно. (Сходные идеи, кстати, незадолго до того высказывал и Л. М. Баткин, увидевший в городской толпе далекий прообраз гражданского общества). Однако глобализация вер-

ного, по мнению многих, наблюдения вызвала настороженность. В. М. Смирин и А. Я. Гуревич склонны считать "народ" и "толпу" не атрибутами разных исторических эпох, а разными гранями одного и того же общества. Гуревич отметил, что для средневековья, например, которое докладчик отнес к классическим "эпохам народа", толпа тоже весьма характерна.

Подходы к проблеме движения ментальности пока, как видим, разрозненны. Речь идет не столько о решении ее, сколько о нащупывании ее очертаний. И здесь, мне кажется, помимо уже осознанных в семиотике трудностей диахронического анализа, помимо громадных трудностей источниковедческого плана, серьезным препятствием для успешного движения в этом направлении является то, о чем я уже не раз упоминала: образовавшийся у нас "антисоциологический комплекс", боязнь связать особенности мышления и поведения людей с принадлежностью их к определенной социальной группе. Нас отпугивает призрак классово-борьбы. Но это явление, к сожалению, не выдуманно Марксом. Изменилось лишь наше отношение к нему, а само оно, в свете представлений о ментальности, оказывается еще глубже укорененным в природе человека, ибо борьба идет не только за экономические ниши, но и за собственный образ жизни и мысли. Зарождение новых форм общения и мышления в социальных группах (малых или больших), усвоение (или выталкивание) их "большой ментальностью" — все эти процессы просто невозможно увидеть, если отбросить представление о социальной борьбе, а также эволюционистские представления (которые у нас также морально осуждены).

Конечно, надо стремиться сделать социологические методы тоньше. Конечно, не нужно возвращаться к представлению о "закрепленности" за конкретным человеком определенного образа мысли в силу его социальной принадлежности. Участие человека в изменении форм жизни, выбор из наработанных обществом типов мышления и поведения в определенных пределах возможны (вспомним эйдельмановское: "Кто под какие знамена встанет — предугадать нельзя"). Но невозможно отрицать, что сами "знамена" суть порождения различных общностей.

Кстати, для передовой западной науки социологический негативизм вовсе не характерен. Социология культуры активно интересовала и интересуется многих западных историков. Мы же как-то стараемся этого не замечать, и их опыт в результате остается не до конца осознанным. И Макс Вебер, и Люсьен Февр исследовали процесс выработки общественным классом новой картины мира (имею в виду "Протестантскую этику" и работы Февра по истории французской Реформации⁴). А один из любимых сюжетов Ж. Ле Гоффа — как "время купцов" постепенно становится временем всего общества.

Нам же такие исследования как бы противопоказаны. А ведь здесь, помимо теоретических задач, огромное поле для работы в области исторической конкретики, в том числе на российском материале. Не была ли судьба капитализма в России предрешена тем, что русская буржуазия не сумела создать достаточно мощной и убедительной собственной

картины мира, которая могла бы претендовать на общезначимость? Или, на какие грустные размышления наводит факт вытеснения из русской жизни культуры старообрядчества, несшей в себе резервы личного достоинства, самостояния, незаемной книжности (культуры, которая, как оказывается, влачит доселе почти не замечаемое никем существование. (См. об этом замечательные работы Н. Н. Покровского, буквально открывшего в сегодняшнем мире живые следы этой ушедшей под землю цивилизации). А шестидесятники, народники, социал-демократы, как один из полюсов русской жизни, они тоже были движимы высоким жизнеустроительным пафосом (хотя на поверку он оказался жизнеразрушительным). Стилистика их жизни также нуждается в осмыслении.

В какой-то мере воплощением такого рода "социологии менталитетов" можно считать доклад Н. М. Демуровой "Английский джентльмен". Образ джентльмена она реконструирует на материале рассказов Сомерсета Моэма. Джентльмен отнюдь не интеллеktуал (заботится о поместье, разводит собак и кур, охотится). Он дорожит своим словом, репутацией, занимается спортом (спорт, считает Демурова, играет для джентльмена существенную мировоззренческую роль, моделируя отношение к жизни как к игре с равными шансами).

Уходящий корнями в позднее средневековье, социальный тип джентльмена окончательно оформился, по мнению докладчика, в викторианской Англии. Дети представителей среднего класса, прошедшие публичные школы, выходили из них, сознавая себя джентльменами. Образ был сильно нагружен имперскими ценностями, джентльмен ощущал себя "настоящим белым человеком". Большинство носителей этого мироощущения погибло в первую мировую войну. Уже у Моэма, считает Демурова, отношение к этому жестко стереотипизированному и застывшему образу окрашено иронией. Для сегодняшней английской жизни это явление тем более уходящее.

Обсуждавшие доклад, не соглашаясь со слишком узкой временной локализацией образа, стремились "растянуть" его и в историческую глубину, и в будущее. По мнению Л. М. Баткина, осмысленный в викторианскую эпоху, этот принципиально новый стереотип поведения сложился гораздо раньше. Баткин считает метаморфозы образа джентльмена "фокусом английской ментальной истории". Благодаря незамкнутому характеру слоя джентри ("открытая элита"), принадлежность к нему определялась не столько юридическими, сколько культурными моментами, жизненным стилем. Стиль, таким образом, достаточно рано — в XV, XVI веке? — отслаивается от своей социальной основы. Чтобы быть джентльменом, нужно было только вести себя как джентльмен. Это *только*, однако, было не столь уж простым: требовалось уметь отстаивать свое достоинство и уважать чужое. Так социальное превращается в культурное, идеально-типическое. Хотя всегда возможны и обратные движения. Сращивание образа джентльмена с имперскими ценностями в викторианскую эпоху есть, по мнению Баткина, именно такой случай.

А. Я. Гуревич также предположил, что, хотя явление как социальное уже умерло, как культурное оно продолжает жить. П. Ю. Уваров заметил, что такого же рода метаморфозы пережил, по-видимому, и образ рыцаря.

В заключение снова вернусь к тому, с чего начала — внутренним проблемам исторической науки, ее целям, возможностям, общественному статусу.

Г. С. Кнабе был, кажется, единственным, кто, говоря о методологических проблемах нашей науки, попытался с этих позиций взглянуть и на работу семинара. Название его доклада "Исторический человек и историческая среда: пути и возможности их научного познания" (в тексте, публикуемом в данном выпуске, появилось слово "тупики", что, наверное, в большей степени отражает настроение автора: доклад был посвящен в основном внутренним трудностям исторической науки). Ее предмет, считает Кнабе, в ходе развития существенно менялся. Начиная с середины прошлого века, интерес историков все более смещается с "деяний" на "жизнь" — общественных классов, группы, отдельных людей (существенно, что Кнабе считает проявлением той же тенденции и марксизм, однако классы, как категория, оказались, по его мнению, слишком крупными ячейками, чтобы уловить стихию жизни). Эта тенденция, усилившаяся в XX в., породила целый ряд научных и философских направлений, в том числе школу "Анналов", задачей которой стала реконструкция "стугков единой культурной среды". Однако, по мнению Кнабе, понятие менталитета тоже не достаточно адекватно предмету и уступает в этом смысле "жизненному миру" Гуссерля.

Сильный толчок этой тенденции, по мнению Кнабе, придали демократизация жизни и улучшение ее условий в послевоенной Европе и Америке. Если раньше "жизнь" была, скорее, теоретической конструкцией, противопоставляемой "быту", то теперь она получает некоторую укорененность в самой реальности, и именно в сфере "быта". Только теперь повседневность смогла быть осознана как наименее отчужденная форма бытия.

Однако докладчик сомневается в способности традиционной науки познать такую повседневность. Принципы науки — категориальный анализ, установка на обнаружение объективной истины — оказываются в неразрешимом противоречии со стихией неупорядоченной экзистенции. Ценность, это средоточие "жизненного мира", не поддается проверке на истинность. Несводимость истины и ценности, по мнению Кнабе, определяет трудности современной исторической науки, в том числе трудности нашего семинара. Однако, резюмирует он, хотя научное познание и "жизнь" несводимы, наш долг — "максимально возможное сближение полюсов". Кнабе перечислил некоторые направления современной историографии, которые, по его мнению, наиболее способны к такому сближению: "историческая проза" (Эйдельман, Натали Земон Дэвис), историческая демография, "устная история". Был

"близок к максимуму", по его мнению, и Л. М. Баткин в своей работе о письмах Элоизы к Абеляру.

К сожалению, о перспективах Кнабе говорил гораздо более бегло, чем о трудностях. Осталось, например, неясным, понимает ли он перечисленные направления как выход за рамки традиционной науки, или же как развитие в ее пределах. Скорее, все же второе.

Как будет видно из дальнейшего, сами представители этих направлений (по крайней мере, некоторые из них) считают, что гуманитарной науке суждено пережить радикальные метаморфозы. Так думает, в частности, выступивший на том же заседании Л. М. Баткин. Он не разделяет пессимизма докладчика в отношении науки, ибо, по его мнению, модель ее переориентации уже существует. Она создана М. М. Бахтиным, который понимал научную процедуру не как доказательство истины, а как диалог двух "правд", двух разных, но равноправных сознаний — сознания историка и сознания "объекта" его изучения. Историк, сохраняя свою культурную укорененность, уважает суверенность иного сознания. Нельзя забывать, сказал Баткин, что не только мы всматриваемся в источник, но и он "всматривается" в нас: кто мы такие, историки ХХ в.? Некоторые считают, заключил он, что понимая таким образом история — уже не наука. Но история — наука о человеке, и ее методы должны быть адекватны человеку. Это просто *такая наука*.

Итак, перед нами два образа науки. Из доклада Кнабе возникает классический образ Науки с большой буквы, развивающейся по своим строгим законам, царства объективной истины, откуда изгнано все земное, ценностное, личностное. Образ, нарисованный Баткиным, совсем иной. Наука как целое исчезла; мы видим перед собой историков, оживленно беседующих каждый со своим "объектом". Может, и в самом деле нет науки, а есть — историки? Тем более, что в реальности (по крайней мере, в нашей, советской) гуманитарной науки, как изобразил ее Кнабе, пожалуй, и не было. Целым делали ее не законы, а идеологические скрепы. По сути же историки всегда были чудовищно разобщены уже в силу громадности предмета. Теперь внешние скрепы распались, и каждый остался наедине со своей темой. Предлагаемая Баткиным модель науки лишь узаконивает и окультуривает эту ситуацию.

Мы видим, таким образом, что неудовлетворенность состоянием науки распространяется не только на отечественную в ее нынешнем виде, но и на "идеальную" науку, науку как таковую.

Надо заметить, однако, что Кнабе, очевидно в целях заострения проблемы, нарисовал все же слишком традиционный образ науки. Вряд ли нужно сегодня доказывать, что ценности неустранимо присутствуют в работе историка, определяя характер и направление его зрения. Поиски истины историк ведет с ценностных позиций, и развести ценность и истину невозможно уже поэтому. (Собственно, и сама истина является, пожалуй, не чем иным как ценностной ориентацией ученого, не позволяющей ему сознательно исказить факты.) Кстати, то, что ценность

и истина нерасторжимы, отчетливо сознавал и Макс Вебер, на которого обычно ссылаются, говоря о свободе исследователя от оценок. Вебер пришел к выводу, что постижение истины оказывается в конечном итоге дискуссией о ценностях, в ходе которой поверхностные оценки сводятся к ценностям все более глубокого порядка вплоть до "последних ценностей", "ценностных аксиом", далее логически неразложимых⁵.

Правда, обнаружение ценностей "внутри" самого историка отнюдь не снимает сомнений в возможностях исторической науки, скорее наоборот. "Органом исторического исследования, — говорил Ясперс, — является человек в целом". И далее: "Каждый видит то, что заключено в его душе"⁶. В распоряжении конкретного историка — всего лишь собственная "правда", а не безличная истина, и неясно, как можно из этих "правд" составить одну истину. Пищу для того же рода размышлений дает, мне кажется, доклад М. Я. Рожанского. Сам он, впрочем, настроен достаточно оптимистично. Своим докладом "История и память: экзистенциальная проблематика "устной истории"" он представил в семинаре одно из направлений, упомянутых Кнабе в качестве особенно перспективных. Энтузиасты так называемой "устной истории", получившей широкое распространение за рубежом и активно развивающейся у нас, собирают воспоминания рядовых участников и свидетелей исторических событий. Причем докладчик сосредоточился не на значении этих воспоминаний как источников (и приобретения, и опасности здесь достаточно очевидны), а на том, каким образом разные представления людей об истории, их разный духовный опыт, могут быть включены в каркас профессиональной науки. Если в океане коллективной памяти (считает он) свободно сосуществуют разные, порой противоположные представления, то наука принять их не готова. Однако, убежден Рожанский, историки-профессионалы не имеют морального права просто препарировать и прагматически использовать эти воспоминания: личностное видение не должно быть отчуждено и перечеркнуто, оно должно сохранить свою суверенность. Любое субъективное видение самоценно, утверждает Рожанский и, видимо, намеренно заостряя вопрос, приводит в качестве примера заведомо "неправильные" взгляды, типа сталинистских. Современный историк, по мнению докладчика, должен осознать потребность в ином духовном опыте, отказаться от монолога, почувствовать себя участником идущего в обществе процесса осмысления истории.

Пожалуй, Рожанский отказывается от привычных представлений о профессиональной исторической науке еще более радикально, чем Баткин. Он уравнивает историков в праве на собственную картину мира не только с людьми, давно умершими, но и с массой современников (чего, судя по всему, Баткин делать не собирался). Многоголосица "правд" многократно возрастает. Различимы ли на ее фоне голоса историков? В состоянии ли они в чем-то переубедить других? Вряд ли. Послушаем снова мудрого Макса Вебера: Подлинно убежденный чело-

век "хочет только сохранить для самого себя и, если это возможно, пробудить в других определенную настроенность, представляющуюся ему ценной и священной... "Научно" можно только установить, что подобное понимание собственных идеалов является единственно внутренне последовательным и не может быть опровергнуто внешними "фактами"⁷. Да и сами историки, смогут ли они договориться между собой? Этот вопрос меня лично занимает более всего. Не суждено ли истории оставаться, по выражению Марка Ферро, "разбитым зеркалом"⁸?

Очевидно, что проблема возможностей истории как науки упирается в проблему ментальности историка, этого "органа исторического исследования". Проблема была поднята А. Я. Гуревичем еще на первом заседании семинара, но развития практически не получила. Не совсем ясно даже, о чем, собственно, идет речь. Под ментальностью историка подразумевают чаще всего некие общие представления его эпохи.

Но ведь в современности сосуществуют разные, не совпадающие друг с другом ментальности. В какой мере творчество историка определяется принадлежностью к одному из них? Является ли его картина мира, прежде всего картина истории, иначе говоря, исповедуемая им историософия, интериоризированной в готовом виде еще в юности, может ли она радикально поменяться впоследствии, и как протекает подобный кризис? Как вообще можно двигаться в рамках своей картины мира, не разрушая ее? Все эти вопросы ждут пока не столько ответа, сколько развернутой постановки.

Очевидно, они касаются человеческой ментальности как таковой, а не только ментальности историков. Хотя для ученых-гуманитариев эти вопросы имеют все же особое значение, ибо работа их есть отчасти эксперимент на себе самих. По-видимому, плодотворнее не противопоставлять "науку" и "жизнь", а понять науку как особую сферу жизни, которая, двигаясь в общем потоке, не только подчиняется его законам, но, в некоторых отношениях, испытывает на себе их усиленное, концентрированное воздействие⁹. Возможно, отсюда напряженность духовного противоборства в среде ученых, драматическое, иногда трагическое нежелание (или невозможность?) понять "другого".

Итак, можно ли считать попытку обнаружить в работе семинара "общее проблемное пространство" удавшейся? Наверное, нет. Работы его участников отнюдь не поддаются превращению в готовые блоки, из которых можно это пространство смонтировать. Стараясь все же его нащупать, я, в неменьшей мере, вопреки сознательно поставленной цели, пыталась воссоздать отдельные исследовательские миры, по-разному выстроенные и эмоционально окрашенные, пыталась передать свойства того "эфира", который окутывает каждое исследование и как будто бы мешает состыковать между собой различные "участки работы". Но, быть может, своеобразие картины мира исследователя, его картины историки как раз и побуждают нам лучше понять его?

Но потребность в общности видения тоже неискоренима. Ее ощущал даже такой певец свободы духа, как Карл Ясперс: "Если иерархия ис-

торических данных постигается только в соответствии с субъективным существованием человека, то эта субъективность гаснет не в объективности чисто предметного мира, но в объективности совместного видения неким сообществом, и человек ищет его, если не чувствует себя его членом, ибо истинно то, что нас объединяет"¹⁰. Потребность в "совместности видения", что это — ностальгия по утраченному ментальному единству?¹¹ Как сочетается она с другой потребностью — в собственном видении? Какие формы примет соединение этих разных тенденций в будущем, в том числе в практике гуманитарной науки? На все эти вопросы ответа пока не существует.

¹ Межинститутский семинар по исторической психологии работает в Институте всеобщей истории РАН под руководством А. Я. Гуревича с весны 1987 г. Хронику за 1987—1988 гг., см. в первом выпуске "Одиссея" (М., 1989).

² О парадоксальном и роковом сочетании этих, казалось бы несовместимых, установок в сознании предреволюционной российской интеллигенции размышляла и Л. Я. Гинзбург, правда, в иной, исповедальной, форме. См.: Тыняновский сборник: Третьи Тыняновские чтения. Рига, 1988.

³ Тем не менее вне рамок семинара для знакомства нашей научной общественности с "Анналами" было сделано немало. Назову прежде всего посвященную юбилею школы конференцию, состоявшуюся в Москве в 1989 г., на которой присутствовали и выступали многие, принадлежащие к школе ученые (материалы конференции см.: Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки во французской школе "Анналов". М., 1993). В последние годы изданы в русском переводе книги Л. Февра "Бои за историю", Ф. Броделя "Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв." (т. 1: "Структуры повседневности"; т. 2: "Игры обмена"; т. 3: "Время мира"), Ж. Ле Гоффа "Цивилизация средневекового Запада", Н.-З. Дэвис "Возвращение Мартена Герра", Ф. Арьеса "Человек перед лицом смерти". Стоит напомнить, наверное, и о серии реферативных сборников ИНИОН, популяризовавших достижения школы: XIV Международный конгресс исторических наук. Вып. VII: Проблемы феодализма. Ч. 1—2 (М., 1975); Идеология феодального общества в Западной Европе (М., 1980); Культура и общество в средние века (вып. 1: М., 1982; вып. 2: М., 1987; вып. 3: М., 1990).

⁴ Правда, постулируя связь между духовной и экономической жизнью, акценты они расставляли по-разному. По Веберу, скорее, духовные, религиозные факторы предопределили экономический взлет среднего класса. Февру же определяющими виделись импульсы, исходившие от экономики. Существенное, однако, то, что их сближает. И по Февру, новая картина мира складывается не сама по себе, как готовый итог экономического развития, ее создание — тоже работа. Нувориши XVI в., писал он, с беспокойством обнаруживая в своем сознании "пустоту, пробел", "в поте лица выковывывали для себя групповое сознание" (Февр Л. Бои за историю. М., 1990. С. 208—209, 460). Роднит Вебера и Февра ощущение предельной серьезности, жизненной значимости духовной сферы.

Остается печальной загадкой, почему Февр старался как бы не замечать своего великого предшественника, отделяясь колкостями вроде той, что попытка определить влияние религии на экономическую жизнь есть "занятие довольно пустое" (Там же. С. 201). Взаимное отталкивание, возникающее между крупными умами, — тоже проблема для историка ментальности.

⁵ Вебер М. Смысл "свободы от оценки" в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 561.

⁶ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 40.

⁷ Вебер М. Указ соч. С. 572—573.

⁸ Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М., 1992. С. 305 и сл. Сам Ферро на этот вопрос внятно не отвечает. См. также размышления А. Я. Гуревича на ту же тему в данном выпуске — "Историк и его дело".

- ⁹ Снова не могу удержаться от того, чтобы не процитировать М. Вебера: "Выравнивание, которое производит "повседневность" в самом прямом смысле этого слова, и заключается в том, что в своей обыденной жизни человек не осознает подобного смещения глубоко враждебных друг другу ценностей... Плод от древа познания, который нарушает спокойное течение человеческой жизни, но уже не может быть из нее устранен, означает только одно: необходимость знать об этих противоположностях, следовательно, понимать, что каждый важный поступок и вся жизнь как некое целое — если, конечно, не скользить по ней, воспринимая ее как явление природы, а сознательно строить ее — составляют цепь последних решений, посредством которых душа, как пишет Платон, совершает выбор своей судьбы, то есть своих действий и своего бытия" (Вебер М. Указ. соч. С. 565—566).
- ¹⁰ Ясперс К. Указ. соч. С. 40.
- ¹¹ Высказывалось мнение, что само обращение к понятию ментальности есть отчасти порождение подобной ностальгии. См. например, Споры о главном. С. 39.

1987

- В. А. Шкуратов (Ростов-на-Дону). История и психология.
- Н. В. Брагинская. Противоречия источника и их интерпретация: поэтика Аристотеля.
- Д. В. Панченко. Римские моралисты и имморалисты в конце Республики (Опубл.: Человек и культура. М., 1990).
- Л. М. Баткин. Письма Элоизы к Абеляру: личное чувство и его культурное опосредование (Опубл.: Человек и культура. М., 1990).
- С. С. Неретина. Загадки как способ преобразования чудесного. Опубл.: Вопросы кибернетики. Семиотика. М., 1989).
- А. Я. Гуревич. ²—в.: литературный жанр и стиль мышления.
- Г. С. Кнабе. Луций Лициний Лукулл, консул 74 г. до н. э.

1988

- Е. Б. Рашковский, В. Г. Хорос. Социопсихологическая проблематика русского народничества.
- И. Л. Фадеева. Личность в средневековом мусульманском обществе. Встреча с Лидией Яковлевной Гинзбург.
- В. А. Шкуратов (Ростов-на-Дону). Воображение как социально-историческая категория. Характер и пределы индивидуального в разные историко-культурные эпохи. Крутой стол (Частично опубл.: Одиссей. 1990. М., 1990).
- Л. М. Баткин. О понятии индивидуальности с историко-культурной точки зрения.
- А. Г. Асмолов. Личность и историко-эволюционный процесс.
- Вяч. Вс. Иванов. О некоторых новых тенденциях в изучении истории культуры.
- И. С. Ключков. Становление письменной культуры Месопотамии.
- Е. С. Новик. Архaisкие верования в свете межличностных коммуникаций (Опубл.: Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С. А. Токарева, в печати).

1989

- Д. Э. Харитонович. *Mundus novus*: Первозданная природа глазами человека эпохи Возрождения (Опубл.: Природа в культуре Возрождения, в печати).
- Н. Г. Елина. О развитии национального самосознания в Италии XIII — начала XIV вв.
- Н. Я. Эйдельман. О психологии русских XVIII — начала XIX вв.
- А. А. Курносов. Стереотипы содержания и формы в источниках личного происхождения по истории Великой Отечественной войны.
- Е. С. Штейнер. "Голоса из подполья", или Образ мира в отечественном поставангарде (язык альтернативной культуры).
- Г. С. Померанц. Смена типажей на авансцене истории и этнический сдвиг (Опубл.: *Arbog mundi*, Вып. 1. М., 1992).

- А. Я. Гуревич. "Мир иной": Средневековье и современность.
 Е. В. Завадская. "Вначале была линия..." (Визуальный характер культуры Китая и Японии).
 М. Д. Либман. Немецкий художник эпохи Возрождения в социальной структуре его времени.
 С. А. Экиштут. Павел Пестель: трагическая борьба с людьми и обстоятельствами. (Опубл.: Вестн. МГУ. Философия. 1989, № 5; Родина, 1989, № 10).

1990

- Б. Н. Флоря. Исповедные формулы и взаимоотношения государства и церкви в России XVI—XVII вв. (Опубл.: Одиссей. 1992, в печати).
 Т. Н. Емельянова (Тверь). Социальные представления — инструмент изучения общественной психологии (на материале французских исследований). (Опубл.: Донцов А.И. А. И. Емельянова Т. П. Концепция социальных представлений в современной французской психологии. М., 1987).
 Ю. Г. Фельштинский (США). Ленин и Троцкий после октября 1917 г.: Историко-психологический аспект.
 Д. В. Панченко (Ленинград). Еще раз о природе "греческого чуда".
 М. Я. Рожанский (Иркутск). История и память: Экзистенциальная проблематика "устной истории".
 Н. Е. Копсов (Ленинград). К анализу ментальных основ советской историографии. (Опубл. Одиссей. 1992, в печати).
 А. Б. Давидсон. Ленинградский университет в позднесталинское время.
 С. С. Неретина. Н. А. Бердяев и П. А. Флоренский: о смысле исторического. (Опубл.: Вопросы философии, 1991, № 3).
 Ю. П. Малинин (Ленинград). Средневековый "дух совета" (Опубл.: Одиссей. 1992, в печати).

1991

- А. И. Зайцев (Ленинград). Мышление и ценностные ориентации греков в эпоху культурного переворота.
 В. И. Мажуга (Ленинград). "Вера" и "верность" в античности и раннем средневековье.
 В. В. Кулешова. Испания от авторитаризма к демократии: Особенности эволюции массового сознания.
 Д. Э. Харитонович. Ментальность и событие: Опыт подхода к проблеме.
 А. Я. Гуревич. Загадка школы "Анналов". (Опубл.: Arbor mundi. Вып. 2. М., 1993).
 Г. С. Кнабе. Исторический человек и историческая среда: пути и возможности их научного познания. (Опубл. Одиссей. 1993. М., 1993).
 А. Б. Ковельман. "Народ" и "толпа" в Ветхом и Новом завете. (Опубл.: Одиссей, 1993. М., 1993).
 А. А. Игнатенко. Антиномии властвования в средневековом исламе. (Опубл.: Восток, в печати).
 Л. М. Баткин. Для чего Абельяр написал автобиографию.

1992

- А. Я. Гуревич. "В этом безумии есть метод": К проблеме личности в XIV в.
 Т. Ю. Бородай. Цели и принципы аскезы в античном платонизме.
 Г. С. Кнабе. Сексуальное поведение древних римлян на фоне их традиционной системы ценностей.
 Н. М. Демурова. Английский джентльмен. (Опубл.: Одиссей. 1994, в печати).
 А. Г. Левинсон. Еврейский вопрос в СССР: общественное мнение (по данным исследования ВЦИОМ) (Опубл.: Одиссей. 1993. М., 1993).
 М. В. Тендрякова. Первобытные инициации и современная культура (Опубл.: Советская этнография, 1990, № 6).

- М. Фридман (США). Образы крестьян в позднесредневековой Германии. (Опубл.: Одиссей. 1993. М., 1993).
- Ю. Уваров. Французы XVI века: университетский ракурс социальной истории (Опубл.: Одиссей. 1994, в печати).
- А. Иванов. Византийское юродство.
- С. Кондратьева (Париж). "Без царя земля вдова": Синкретизм во "Временнике" Ивана Тимофеева.
- Э. Харитонович. Средневековый мастер: индивидуальная позиция и личный выбор.
- Е. Колосов (Санкт-Петербург). Ментальное пространство и социальная история.
- Е. Бычкова. Русские обряды венчания на царство в XVI—XVII вв. (идея власти государя в общественном сознании).

SUMMARIES

L.Z.Kopelev The Others

This article is a translation of the "Introduction" the author wrote for a multi-volume edition of "West-östliche Spiegelungen". The edition is being published in the FRG by the group of researchers of the Wuppertal Project for studying the German and Russian perceptions of each other.

S.I.Luchitskaya The Arab as seen by the Frank: a Confessional Aspect of the Perception of Moslem Culture

What is the mechanism of comprehending a different people, a different culture or religion? Can we reconstruct the principles upon which the image of a different culture is being formed in the consciousness of Man?

These are the questions the author of the paper is trying to answer through an analysis of the image of Islam created by chroniclers in the epoch of the Crusades, when contacts between the West and the East were more frequent.

Dealing exclusively with the confessional aspect of the problem, the author focuses her attention on the character of those "criteria of 'otherness'" upon which the chroniclers willy-nilly built their descriptions of the Moslem East, and undertakes an analysis of the logical, stylistic and linguistic means used by the chroniclers to denote various phenomena they saw in the Moslem world. The sources under study, which are chronicles of the Crusades, are regarded here as a certain "inter-text" amidst the chroniclers' contemporary and earlier works on Islam. The author also traces their links with the previous literary tradition and the effect caused by the ideological stereotypes existing in religious literature. The author arrives at the conclusion that the image of Islam, the different 'other' world, was absolutely uniform with the then level of European reflection, the European consciousness, when a different culture could be assessed only negatively. The chroniclers creating the image of Islam based their assessment on the hierarchy of values typical of their own culture, regarding those values as universal. And yet, they did not deny the existence of different values and a different world vision, comparing Christian customs and traditions with those they had seen in the East. The co-existence of these two aspects of the vision of the 'other' world revealed the complex and contradictory character of medieval consciousness.

Paul Freedman
Two Late-Medieval Debates with Peasants:
Hugo fon Trimberg and Felix Hemmerly

The author compares two texts, one of the thirteenth and the other of the fifteenth century, reproducing the views of the upper circles of society upon peasants. He shows that the aristocracy looked upon the peasant as a creature in all respects different, perceiving the peasant as "the other". He states that in the fifteenth century the peasant's social "otherness" was perceived much more acutely than before.

Hans-Jurgen Bachorski
The Theme of Sex and Gender
in German Schwanks of the Sixteenth Century

The author of the article views the Schwanks as a certain literary response to contradictions in social life and, in particular, to the relationship between the sexes. Under the rigid conditions of "protestant ethics" coming into force, this kind of relationship, in the author's view, was becoming more and more tense. The author supposes that the laughter permeating the Schwanks, that typically "male" genre of literature, was an echo of the cheerful "carnival" disposition of the past on the one hand, while on the other it made easier the ousting of the sexual, i.e. the female, into the sphere of the unspeakable and the ridiculed. The latter trend proved to be quite characteristic of the relations between the sexes for several centuries to come.

S.V.Obolenskaya
Germany as Seen by Russian Military Travellers, 1813

The article presents an analysis of the impressions of Germany and the Germans described in the notes of the young Russian officers A.F.Raevsky, F.N.Glinka and I.I.Lazhechnikov who took part in the foreign campaign of the Russian army in 1813-1814. They happened to meet people of different walks of life and see them in their everyday labours and habits and acquired some notion of the common people's culture.

The authors of the notes saw Germany as a prosperous country of free and enlightened people. The ideas expressed by the young officers concerning the things they had seen in Germany promoted the process of comprehension of Russia's place in the world's culture. The Russian officers had come to Germany as liberators ready to teach and patronize; they left it understanding that there was much they could learn from the Germans.

L.D.Goudkov, A.G.Levinson
Jews in Russia: "Ours" or "Others"

The authors of the article working in VCIOM (the All-Russian Center for Investigation of Public Opinion) analyse here the results of the All-USSR poll on anti-semitism in 1990, distinguishing the types of anti-semitism in different social groups of Soviet society. The poll supplied the authors with the data to speculate on the origin of one of the three main types of hostility towards the Jews as the agents of abortive modernization pervading Soviet and Russian history. The article also includes data on proliferation of anti-semitism in different social groups in the USSR.

I.E.Sinitsyna
W.Shakespeare in the Jungle

The author dwells on the extent of the difference of various cultures in connection with the material of L.Bohannon on how the Tiv people of East Nigeria took the exposition of W.Shakespeare's "Hamlet".

A.B.Kovelman
Birth of the Crowd:
From the Old Testament to the Gospels

The audience of the prophets of the Old Testament had differed drastically from that of Jesus in the Gospels. The prophets had been speaking to some abstract community: to the people of Israel as a whole, even when they addressed concrete listeners. Jesus spoke to the concrete listeners: to the crowd (ὄχλος). The appearance of the Christian religion became possible as a result of the appearance of the crowd ever ready to listen, to gather, to follow the preacher. The birth of the crowd in Palestine had been preconditioned by the disintegration of clan structures, by the appearance of numerous schools and synagogues. And not only the crowd was born, but there appeared rabbis — a whole class of teachers and preachers. Uprisals, the Great Uprisal of 66-73 among them, came as a result of the same process. The analogous process of the origin of the crowd as an audience, and the appearance of preachers (sophists) was taking place all over the Roman Empire in the epoch of the Second Sophistics (the 2nd Century B.C.).

A.A.Ignatenko
Deception within the Context
of the Arab Islamic Culture of the Middle Ages.
(On the Material of "Mirrors for Princes")

As a result of his analysis of the ways to justify deception as they are revealed in the "instructions for sovereigns", the author of the paper comes to the conclusion about the fundamental character of the category of

deception in the Arab Islamic political culture of the Middle Ages. He thinks that this category was of great significance for the Arab Islamic culture as a whole, the more so that within its context "deception" proved to be a much broader notion than that we have been accustomed to; it implied not only deception as such, but also "devices" referring to technological inventions, as well as any kind of substitution or assimilation, including even language metaphors.

Paul Hyams
The Strange Case of Thomas of Eldersfield.

Miracles worked by various saints is one of the most popular themes of the Middle Ages. Paul Hyams offers an analysis of the legend of Thomas of Eldersfield (England, the thirteenth century) who, through some underhand plotting of a jealous female, was accused of a crime he had never committed. Suffering a sorry defeat in the court trial, Thomas of Eldersfield, by the court indictment, was blinded and castrated, but Saint Wulfstane appearing in the sufferer's dream, miraculously cured him, restoring not only Thomas' eyesight, but his testicles as well.

Paul Hyams questioning the veracity of the story offers several possible interpretations: the story is absolutely fictitious, or a well-intended pious lie, or yet a description of some rare physiological phenomenon like skin sight giving the cripple a possibility to at least partly recompense his loss.

In the postface, D.E.Kharitonovich states that it is not necessary to bring medical explanations in cases like that, as the story of Thomas of Eldersfield quite evidently belongs to the genre of miracle narratives widespread in the Middle Ages, and contains all the necessary attributes of the said genre.

P.Yu. Uvarov
Paris at the Dawn of the 15th Century:
events, Judgements,
Opinions... Public Opinion?

Dealing with the dramatic events between 1407 and 1418, the author takes up the notion "public opinion" to understand the phenomenon of permanent public estimation of events and its controversial capacity to influence human deeds and even the strategies and tactics of political struggle. Traditionally "public opinion" is considered to be a product of the Age of Reason. But the modern concept of "public opinion" differs drastically from that of the eighteenth century. Helpless in this sense is "Occam's razor", because we tend to duplicate new essences either applying our notions to a different world, or introducing new concepts into what we usually label as "public opinion". Meanwhile, the absence of the theory of "public opinion" and its nomenclature does not prevent us from its scientific application. In this particular historical case, the author tries to depict concrete structures of "public opinion", such as clichés, scales,

typical objects of public judgements, communicative routes of informational fluxes, including the language and codes of information, keytopics (subjects, time and space of public discourse, articulation forms, etc.) in late medieval France.

The resultant scheme could be of universal validity, but in fact "public opinion" in late medieval France is characterised by a lot of specific features, such as the constitution of the institute called "public opinion", means of communication, polysegmental structure of the socio-political milieu, types of relationship between individual and community (the freedom of individual was, very likely, a freedom of manoeuvring), a unique combination of great agglomeration and a traditional orientation to personal types of social contacts. The described society was more "exciting", than stable, but even that society revealed more "modern" features, than the stable ones — dynamism, mass character, unbalanced forms of group consciousness, etc. The crowd was considered to play a dialectical role, as both a destructive and at the same time positively dynamic element of political life. The author concludes that "public opinion" tends to overcome its routinised political sense, becoming the core notion in structuration of social reality.

Ya. S. Lurye
From Reminiscences of A.A.Zimin

The author's reminiscences of A.A.Zimin reproduce certain moments of the dramatic biography and the image of the outstanding historian, wellknown by his research in the history of Rus of the fifteenth and sixteenth centuries and also of "The Lay of Igor's Campaign". The publication includes A.A.Zimin's letters to Ya.S.Lurye.

A.Ya. Gurevich
A Historian and History.
Towards Yu.Bessmertny's 70th Anniversary

"Historians invent history", such idea is expressed by certain contemporary authors. They stress the active role of historian in the formulating the problem of study and selecting the historical sources. These authors insist that the historical problem is dictated by the culture of society to which historians belong, and that it is the historian who constructs, in a sense, his (her) sources.

It would be possible to agree with such a great role of the historian as the subject of knowledge in the process of study of history, if one agrees that it is impossible to ignore the fact that the scholar who "invents" history tries to reconstruct its past reality. We elaborate no less and no more than the "ideal types" which are interacting with the historical data extorted from the sources and not "invented" by us.

Yu.L.Bessmertny
June 22, 1941

In the introduction to the publication of some pages of his diary referring to the first day of the War of 1941-1945 between Germany and the USSR, the author tries to show the specific character of the then young Moscovites' perception of the events of the day, and views in retrospect the fates of different generations of people in pre-war Moscow and their vision of the world.

G.S.Knabe
Studying History in the second Half
of the Twentieth Century: Impasses and By-ways

Historical science today tends to study the past not only as a realm dominated by certain general laws, but also to consider these laws in their human connotation, i.e. as existing in the every day activities of individuals and as influenced by their habits, emotions and tastes. This creates the problem of observing academic standards in the research of history, since the above-mentioned tendency is obviously in contradiction with many of these standards, such as objectivity, impartiality, necessity to found each law discovered by the historian on a series of homogeneous facts etc. The crisis of scientific knowledge created by this contradiction between the ultimate aims of historical science as such and the immediate aims it is called to achieve, in the atmosphere of today's culture so much interested in human individuality, in subjectivity, in all the variety of everyday existence, was stated many times by philosophers and theoreticians such as Husserl, Jaspers, historians of the "Annales" school. An important facet of this crisis consists in the fact that since the past is considered not only as a sum of events, actions and tendencies but also as a sphere of values, the historian cannot help reacting to them and relating them to his own values, thus risking to lose his academic objectivity.

The author analyses three instances which, to his mind, are determined by this crisis and are in this respect characteristic of the present day situation in social sciences: the methods of research in which the border line between objective science and the profession of the historian's personal ethichs becomes imperceptible; treating research in history as bound to bring results destined to confirm some preconceived political and/or philosophic views of the historian; and the appearance, as a reaction to these two tendencies, of a rigidly and demonstratively objective approach to research, which guarantees high reliability of the conclusions, but misses the point since the psychological and subjective motives of historical behaviour, so important and so hard to grasp, are left out of sight.

It is obvious that in all the three cases the above-mentioned contradiction of today's historical science finds no solution. Since this contra-

diction itself, however, is born out of the inner progress of science, and since science lives on and develops, some forms of solution are evidently, if not actually, found or at least felt. The author outlines four such forms: historical prose where the analysis of documents merges with the author's imagination (e.g. N.Davis "The Return of Martin Guerre", 19); monographs devoted to a historical personality considered in all its individuality, but able to shed light on a more general historical situation (e.g. L.M.Batkin's studies on Abelard and Héloïse, 1990); demographic research where objective and wide-scale social, economic and cultural processes are analysed *in nuce* — in their birth out of deeply personal sexual relations and affects (e.g. L.Engelstein's study on syphilis, social class and sexual behaviour in Russia, 1987); oral history where testimonies delivered by participants or eye-witnesses of a historical event and collected from a great number of respondents, give an objective outline of this event without losing at the same time its personal and emotional characteristic.

B.S.Kaganovich **P.M.Bizilli as a Historian of Culture**

In his article B.S.Kaganovitch analyses creative activities of the outstanding Russian medievalist P.M.Bizilli (1879-1953). He used to be an Odessa professor, but after the October revolution emigrated and worked in Sophia (Bulgaria). The author holds that the works of P.M.Bizilly devoted to the history of medieval culture are very much in line with contemporary scholarly studies in the same field, especially those related to the ideas of the school of 'Les Annales'. P.M.Bizilli's world-outlook had been formed very essentially under the influence of such great thinkers as M.Weber, W.Dilthey and B.Croce.

Peter Burke **Anthropology of the Italian Renaissance**

The author of the paper surmises that the goal of anthropological approach to the analysis of the past is a reconstruction of the system of views, categories of culture, behavioral stereotypes conventional in the society under study. At that, one should keep in mind that the analysis is being made by a researcher whose society and culture differ drastically from those under analysis. The suggested approach is shared by ethnologists, as well as by some historians of classical antiquity and the Middle Ages, though it is nearly neglected by specialists in other historical periods. Peter Burke applies it to study the culture of the Italian Renaissance. Investigating the genesis of the Renaissance individuality, the author suggests that serial sources should be used, such as autobiographies (or, to give them a more appropriate name, "ego-documents" or "memoranda"), private correspondence and manuals of letter-writing. In the author's views, this would allow the historians to see the process of "routinization" of the ideas

of the Renaissance, turning them into phenomenae of everyday life. At the same time, it may offer the opportunity to study the opposite process of reformation of the everyday life under the influence of these ideas.

E.M.Mikhina
The reflections on a seminar

The author analyses an experience of the seminar on historical psychology (conducted by A.Ya.Gurevich) which is functioning at the Institute of Universal History since 1987.

СОДЕРЖАНИЕ

ОБРАЗ "ДРУГОГО" В КУЛЬТУРЕ

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ.....	5
<i>Л. Э. Копелев</i> ЧУЖИЕ (Перевод с нем. <i>С. В. Оболенской</i>).....	8
<i>С. И. Лучицкая</i> АРАБ ГЛАЗАМИ ФРАНКА (Конфессиональный аспект восприятия мусульманской культуры).....	19
<i>Пол Фридман</i> ОБРАЗ КРЕСТЬЯНИНА В ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ГЕРМАНИИ (по Гуго Тримбергскому и Феликсу Хеммерли) (Перевод с англ. <i>И. М. Бессмертной</i> . Послесл. <i>Ю. Л. Бессмертного</i>).....	38
<i>Ганс-Юрген Вахорский</i> ТЕМА СЕКСА И ПОЛА В НЕМЕЦКИХ ШВАНКАХ XVI ВЕКА (Перевод с нем. <i>Е. М. Михиной</i>).....	50
<i>С. В. Оболенская</i> ГЕРМАНИЯ ГЛАЗАМИ РУССКИХ ВОЕННЫХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ 1813 ГОДА.....	70
<i>Л. Д. Гудков, А. Г. Левинсон</i> ЕВРЕИ В РОССИИ – СВОИ/ЧУЖИЕ.....	85
<i>И. Е. Синицына</i> ШЕКСПИР В ТРОПИЧЕСКОМ ЛЕСУ.....	107

КАРТИНА МИРА В ОБЫДЕННОМ СОЗНАНИИ

<i>А. Б. Ковельман</i> РОЖДЕНИЕ ТОЛПЫ: ОТ ВЕТХОГО К НОВОМУ ЗАВЕТУ.....	123
<i>А. А. Игнатенко</i> ОБМАН В КОНТЕКСТЕ АРАБО-ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (по материалам "князьих зеркал").....	138
<i>Пол Хайзмс</i> СТРАННЫЙ СЛУЧАЙ С ТОМАСОМ ИЗ ЭЛДЕРСФИЛДА (Перевод с англ. и послесл. <i>Д. Э. Харитоновича</i>).....	161
<i>П. Ю. Уваров</i> ПАРИЖ XV ВЕКА: СОБЫТИЯ, ОЦЕНКИ, МНЕНИЯ... ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ?.....	175

ИСТОРИК И ВРЕМЯ

<i>Я. С. Лурье</i> ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ ОБ АЛЕКСАНДРЕ АЛЕКСАНДРОВИЧЕ ЗИМИНЕ	194
<i>А. Я. Гуревич</i> ИСТОРИК И ИСТОРИЯ. К 70-летию ЮРИЯ ЛЬВОВИЧА БЕССМЕРТНОГО	209
<i>П. Ш. Габдрахманов, В. А. Влонин</i> ИЗ ПЕРЕПИСКИ С Ю. Л. БЕССМЕРТНЫМ	218
<i>Ю. Л. Бессмертный</i> 22 ИЮНЯ 1941 ГОДА. ИЗ ДНЕВНИКОВЫХ ЗАПИСЕЙ	232
ОСНОВНЫЕ НАУЧНЫЕ ТРУДЫ Ю. Л. БЕССМЕРТНОГО (Сост. В. О. Абдуллабеков).....	240

ГУМАНИТАРНАЯ МЫСЛЬ XX ВЕКА

<i>Г. С. Кнабе</i> ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА, ЕГО ТУПИКИ И ВОЗМОЖНОСТИ ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ	247
<i>В. С. Каганович</i> П. М. ВИЦИЛЛИ КАК ИСТОРИК КУЛЬТУРЫ.....	256

НОВЫЕ НАУЧНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

<i>Питер Бёрк</i> АНТРОПОЛОГИЯ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ (Перевод с англ. <i>И. М. Бессмертной</i>)	272
---	-----

ПУБЛИКАЦИИ

ПРЯДЬ О ТОРЛЕЙВЕ ЯРЛОВОМ СКАЛЬДЕ (Перевод с древнеисл. и коммент. <i>Е. А. Гуревич</i> . Вступ. ст. <i>А. Я. Гуревича</i>).....	284
---	-----

ХРОНИКА

<i>Е. М. Михина</i> РАЗМЫШЛЯЯ О СЕМИНАРЕ. СУБЪЕКТИВНЫЕ ЗАМЕТКИ.....	300
SUMMARIES.....	319

CONTENTS

IMAGE OF THE "OTHER" IN CULTURE

Editorial	5
<i>L.Z.Kopelev</i> The Others	8
<i>S.I.Luchitskaya</i> The Arab as Seen by the Frank: a Confessional Aspect of the Perception of Moslem Culture	19
<i>Paul Freedman</i> Two Late-Medieval Debates with Peasants: Hugo von Trimberg and Felix Hemmerli (Postface by <i>Yu.L.Bessmertny</i>)	38
<i>Hans-Jurgen Bachorski</i> The Theme of Sex and Gender in German Schwanks of the 16th century	50
<i>S.V.Obolenskaya</i> Germany as Seen by Russian Military Travellers, 1813	70
<i>L.D.Goudkov, A.G.Levinson</i> Jews in Russia: "Ours" or "Others"?	85
<i>I.E.Sinitsyna</i> Shakespeare in a Tropical Jungle	107

WORLD VISION IN COMMON CONSCIOUSNESS

<i>A.B.Kovelman</i> Birth of the Crowd: from the Old Testament to the Gospels	123
<i>A.A.Ignatenko</i> Deception within the Context of the Arab Islamic Culture of the Middle Ages	138
<i>Paul Hyams</i> A Strange case of Thomas of Aldersfield (Postface by <i>D.E.Kharitonovich</i>)	161
<i>P.Yu.Uvarov</i> Paris at the Dawn of the 15th Century: Events, Judgements, Opinions... Public Opinion?	175

THE HISTORIAN AND THE TIME

<i>Ya.S.Luriye</i> From Reminiscences of A.A.Zimin	195
---	-----

<i>A.Ya. Gurevich</i>	
A Historian and History. Towards Yu.Bessmertny's 70th Anniversary	209
<i>P.Sh.Gabdrakhmanov, V.A.Blonin</i>	
From Correspondence with Yu.Bessmertny: the 1970s.....	218
<i>Yu.L.Bessmertny</i>	
June 22, 1941: the First Day of the War. An Extract from a Diary.....	232
Yu.L. Bessmertny's principal works	240

HUMANITARIAN THINKING OF THE TWENTIETH CENTURY

<i>G.S.Knabe</i>	
Studying History in the Second Half of the Twentieth Century: Impasses and By-Ways.....	247
<i>B.S.Kaganovich</i>	
P.M.Bizilli as a Historian of Culture	257

NEW TRENDS IN HISTORICAL SCIENCE

<i>Peter Burke</i>	
Anthropology of the Italian Renaissance.....	273

PUBLICATIONS

Story about Thorleif Jarla Scald (Translated from Old Icelandic by E.A.Gurevich. Preface by <i>A.Ya.Gurevich</i>)	284
---	-----

CHRONICLE

<i>E.M.Mikhina</i>	
Reflections on a Seminar.....	300
Summaries	369

Научное издание

ОДИССЕЙ

**Человек в истории
1993**

Образ "другого" в культуре

Утверждено к печати
Институтом всеобщей истории РАН

Редактор издательства *О. Б. Константинова*
Художественный редактор *В. Ю. Яковлев*
Технический редактор *И. Н. Жмуркина*

Корректоры *Н. П. Гаврикова, Ф. Г. Сурова*
ИБ № 145

ЛР № 620297 от 27.11.91.

Сдано в набор 15.06.93. Подписано к печати 16.03.94

Формат 70×90 1/16. Гарнитура таймс

Печать офсетная

Усл.печ.л. 24,57. Усл.кр.отт. 26,1. Уч.-изд.л. 30

Тираж 1600 экз. Тип.зак. 145

Ордена Трудового Красного Знамени

издательство "Наука"

117864 ГСП-7, Москва, В-485,

Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН
199034, Санкт-Петербург, В-34, 9-я линия, 12

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ "НАУКА"

вышли из печати книги:

М.С. Альперович

РОССИЯ И НОВЫЙ СВЕТ (последняя треть XVIII в.)

18 л.

В книге, приуроченной к 500-летию путешествия Колумба, рассматривается колонизация Калифорнии, где в царствование Екатерины II и Павла I сталкивались интересы России, Испании и Англии. Вехами продвижения империи в регионе были экспедиции Треницына-Левашова, Биллингса-Сарычева, деятельность "Колумба Росского" Г. Шелехова и образование Российско-Американской кампании в 1799 г. Для широкого круга читателей.

ЕВРОПЕЙСКИЙ АЛЬМАНАХ
ИСТОРИЯ. ТРАДИЦИИ. КУЛЬТУРА. 1993

15 л.

Центральное место в материалах данного выпуска занимает раздел "Россия и Европа". Вошедшие в него статьи и публикации объединены общей темой, которая может быть условно названа "Европейское зарубежье России". Значительный интерес представляет обсуждение историко-философских концепций "евразийства", взглядов представителей этого течения на характер русской революции и ее место в мировой истории XX в., а также блоки материалов по истории "университетской" Европы и истории христианства, ставшие традиционными разделы "Города и люди" и "Библиотека Европейского альманаха". Тема русской революции и ее последствий развивается в публикациях, посвященных творческому наследию английского экономиста Дж. Кейнса.

Л.Ю.Слезкин

**У ИСТОКОВ АМЕРИКАНСКОЙ ИСТОРИИ:
РОДЖЕР УИЛЬЯМС.**

1603–1683 гг.

18 л.

Данная книга — биография и исследование трудов Роджера Уильямса (1603–1683). Им гордится Англия, где он родился, а еще больше США, где он основал колонию Род-Айленд и где, борясь за свободу совести, за воплощение демократических и гуманистических идеалов, за дружбу с индейцами, закладывал основу того, что считается лучшими традициями американского народа. Одновременно это — продолжение рассказа, начатого в прежних книгах Л.Ю. Слезкина о Виргинии, Новом Плимуте, Массачусетсе и Мериленде. Основные события и приводимые документы почти или совсем неизвестны нашему читателю.

Для историков и всех интересующихся историей США.

В.Г. Трухановский
**БЕНДЖАМИН ДИЗРАЭЛИ,
ИЛИ ИСТОРИЯ ОДНОЙ НЕВЕРОЯТНОЙ КАРЬЕРЫ**

21 л.

Каким образом в столь фанатично приверженной консервативным традициям стране, как Англия, мог достичь высшей власти безвестный выскочка, инородец, не имевший ни денег, ни университетского образования, не окончивший даже средней школы? Как мог он выиграть в жестокой борьбе за место в парламенте, за пост лидера партии тори, наконец, за кресло главы правительства? Он потерпел крушение как бизнесмен, у него была сложная личная жизнь и множество завистников и врагов. Однако герою книги академика В.Г. Трухановского Бенджамину Дизраэли удалось (хотя и не всегда праведными путями) преодолеть все препятствия и стать в конечном итоге самым выдающимся премьер-министром Великобритании XIX века.

Для всех интересующихся историей и политологией.

А.Э. Штекли
УТОПИИ И СОЦИАЛИЗМ

18 л.

Задача исследования — попытка разрешить один из спорных вопросов историографии: где проходит граница между социализмом и его "предысторией". Автор не считает возможным видеть в Т. Море "основоположника утопического социализма" и расценивать социализм как синоним утопии. В книге показаны истоки многих заблуждений нашей историографии.

Для всех интересующихся историей общественной мысли.

Почему этот сборник назван «Одиссей»?

Наш «Одиссей» — путешествие по странам и столетиям мировой культуры.

Одиссей всюду гость и странник — в пещере Циклопа, у феаков, на острове Цирцеи, в гроте Калипсо. Так и культура всегда есть путь и встреча. По словам Бахтина, культура осознает себя лишь на границе с другими духовными мирами. Одиссей — наше собственное культурное сознание, имеющее дело с иными культурами, сохраняющее способность вслушиваться и удивляться. Современная культура в этом нескончаемом странствии и посредством его стремится к себе. Ведь всего трудней для понимания мы сами для себя. Случайно ли Одиссей не был узан на родной Итаке?..

Одиссей — то, что связует разные культуры сквозной нитью, это путешествие каждого культурного мотива и каждой формы, это сходство, повторяемость, инвариантность самых экзотичных историко-культурных ситуаций. Одиссей и сам — как бы первый этнограф и культуролог, он побывал в докультурных краях, втягиваемых его странствиями в ойкумену, освежающих культуру.

Наконец, образ Одиссея — это символ неизвестности, надежды и выживания культуры, вопреки всем неслыханным испытаниям, выпавшим на ее долю в XX столетии.