

Арон

Гуревыч

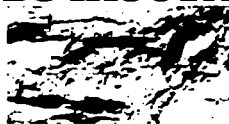
Письмена
времени

Избранные
труды
Средневековый
мир



Серия «Письмена времени» основана в 2004 г.

**Время – движущееся подобие
вечности**



Платон



Арон
Гуревич

Избранные
Труды

Средневековый
мир



Издательство Санкт-Петербургского университета

2007

УДК 94/99
ББК 63.3
Г95

Серия основана в 2004 г.

Главный редактор и автор проекта «Письмена времени»
С.Я. Левит

Составители серии:
С.Я. Левит, И.А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:
Л.В. Скворцов (председатель), В.В. Бычков, Г.Э. Великовская,
И.Л. Галинская, В.К. Кантор, Ю.С. Пивоваров, Г.С. Померанц,
Р.В. Светлов, А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Ответственный редактор: М.Я. Малхазова
Художник: П.П. Ефремов

Гуревич А.Я.

Г95 Избранные труды. Средневековый мир. — СПб.: Изд-во
С.-Петербур. ун-та, 2007. — 560 с. (Серия «Письмена времени»)
ISBN 9785-288-03940-9

Книга «Категории средневековой культуры», впервые опубликованная в 1972 г., получила признание в мировой науке. В ней разворачивается в общей форме и вместе с тем на основе анализа разнообразных типов исторических источников картина мира средневекового человека. В центре внимания — образ «Другого», т.е. человека, который посвоему, не так, как в Новое время осознал и переживал социальную и природную действительность и в соответствии с этим пониманием строил свое поведение. Тем самым, в монографии разрабатываются принципы исторической антропологии — того направления исторической мысли, которое ставит во главу исследования человека во всех его проявлениях. В то время как в «Категориях» намечена общая модель средневековой культуры, в книге «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства» основной акцент делается на изучении того ее пласта, который в современной историографии получил название «народной культуры».

© С.Я. Левит, И.А. Осиновская,
составление серии, 2007

© Е.А. Гуревич, правообладатель, 2007

© Издательство Санкт-Петербургского
университета, 2007

ISBN 978-5-288-03940-9

Предисловие

В данный том включены две монографии: «Категории средневековой культуры» и «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства».

Новое издание «Категорий средневековой культуры» отделено от предыдущего (1984 г.) примерно таким же интервалом, какой отделял второе издание от первого (1972 г.). Желательность и оправданность нового издания продиктована следующими соображениями.

Книга стала малодоступной для новых поколений читателей, между тем как потребность в ней, судя по всему, отнюдь не иссякла. Причина заключается, по-видимому, в том, что за четверть века в нашей историографии не появилось новых трудов, в которых содержался бы обобщающий очерк средневековой культуры. Ничего не было о ней написано и в десятилетия, предшествовавшие изданию книги. Усилия отечественных медиевистов 30-х — 60-х гг. сосредоточивались преимущественно на социально-экономической и отчасти политической истории. Что же касается духовной жизни средневековья, то она как бы поглощалась густой тенью, отбрасываемой культурой Ренессанса. В обыденном сознании, которое активно подпитывалось историками, сложился устойчивый стереотип «темного» средневековья — почти беспросветного тысячелетия, эпохи господства мракобесия и религиозной нетерпимости. Этот стереотип, своего рода неискоренимый предрассудок, сохраняет свою силу и до сих пор.

В этих условиях предпринятая мной попытка более беспристрастно разобраться в особенностях средневековой культуры и рассмотреть ее как систему не могла не идти вразрез с господствующей традицией. Я стремился изменить угол зрения, под которым освещалась духовная жизнь далекой от нас эпохи, а для этого было необходимо прежде всего пояснить, что именно разумеется под понятием «культура». Мне представляется, что весь текст книги, от начала до конца, посвящен ответу на этот вопрос. Иными словами, передо мной вырисовывалась задача продумать эпистемологические принципы, на которых строится изучение культуры. Как и при подготовке книги «Проблемы генезиса феодализма в Западной Евро-

пе», я воочию ощутил настоятельную потребность связать воедино конкретное исследование с общеметодологическими размышлениями.

Для осуществления подобного не лишеного амбициозности проекта нужно было учиться заново. Восприятие идей и методов культурной и социальной антропологии дает историку новые отправные моменты для анализа и осмысления материала источников и для построения новых моделей. В «Категориях» новыми оказались прежде всего самые подходы к изучению культуры, которые открывали пути преодоления барьеров, привычно и, по моему убеждению, неправомерно отделявших культурное от социального.

Этот новый ракурс рассмотрения и организации исторических феноменов ныне, в конце 90-х годов, уже едва ли может быть расценен в качестве беспрецедентного. Иначе обстоит дело на рубеже 60-х и 70-х, когда я работал над этой книгой. По своей структуре и логике она оказалась новой не только в отечественной, но и в мировой историографии. В этом убеждает и судьба книги за рубежом. Она опубликована на пятнадцати иностранных языках, включая все основные языки науки, и в некоторых странах выдержала более одного издания (в Германии она вышла в семи изданиях). Насколько мне известно, книга фигурирует в списке литературы, рекомендуемой студентам в самых разных университетах мира; ссылки на нее постоянно встречаются в трудах медиевистов. Число рецензий на эту книгу, опубликованных в разных странах, давно перевалило за сотню. Не говорит ли все это о том, что проблематика «Категорий средневековой культуры» оказалась и до сих остается актуальной, а предпринятая в ней попытка синтеза все еще не утратила научного значения?

Включение «Категорий» в активный фонд медиевистики, вероятно, можно расценивать как симптом тех глубоких перемен, которые совершились и продолжают происходить в современном историческом знании. Эти перемены выразились в избрании новых подходов к рассмотрению прошлого, в выдвигании на первый план иных методов исследования, нежели те, которые преобладали в историографии предшествовавшего периода. Соответственно, радикальному пересмотру подвергся круг источников, на изучение которых направлено главное внимание историков. Сдвиги, происшедшие в сознании современного человека, открыли новые перспективы изучения истории. При этом достижения историографии первой половины XX в. не отвергаются, но включаются в более широкий контекст.

Однако ныне приходится смотреть на эту книгу в несколько изменившейся перспективе. Прежде всего потому, что автор в течение последних двух десятилетий продолжал разрабатывать те же самые или близкие к ним сюжеты, стараясь исследовательски углубить и по-новому обосновать то виденье истории, которое в настоящее время принято называть исторической антропологией. Под последней я разумею не какую-либо особую научную дисциплину, но направление исторического исследования, которое, сколь ни странно и даже парадоксально это звучит, впервые выдвигает человека — изменяющегося во времени члена общества — в качестве центрального предмета анализа. Не политические образования (государства и т.п.) и институты, не экономическая эволюция и социальные структуры сами по себе, не религиозные, философские и иные идеи как таковые и не великие индивиды, возглавлявшие государства или формулировавшие учения и теории, но именно люди — авторы и актеры драмы истории независимо от их статуса, действующие и чувствующие субъекты являются фокусом, в котором

сходятся все линии историко-антропологического анализа. Их мировосприятие и определяемая им система поведения, их ценности, воображение, символы — таков предмет историко-антропологического исследования, которое охватывает, наряду с историей в собственном смысле, историю литературы и искусства, этнологию и иные направления гуманистики.

Намеченная в «Категориях» модель нуждалась в дальнейшем и более детальном уяснении с привлечением разных видов источников. «Низовые» пласты средневековой культуры и религиозности послужили предметом анализа в монографии «Проблемы средневековой народной культуры» (1981 г.), которая в свою очередь была издана примерно на десятке языков. Этот же уровень народного (или фольклорного) сознания был рассмотрен, применительно ко всей средневековой эпохе, и в книге «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства» (1990 г.). Насыщенная нравоучительными «примерами» (exempla) церковная проповедь XIII в. специально изучена в книге «Культура и общество средневековой Европы глазами современников» (1989 г.). В упомянутых книгах были, в частности, обсуждены такие существенные аспекты религиозности средних веков, как восприятие верующими святых и творимых ими чудес; представления о смерти, понимание Страшного суда (обе эсхатологические версии — индивидуальный суд над душой умершего в самый момент его кончины и суд над родом человеческим в «конце времен», причудливо и, если угодно, парадоксально сосуществовавшие в религиозном сознании); «хронотоп» — специфическое сочетание пространства и времени в восприятии индивида; средневековый гротеск, смешивавший страх со смехом; не менее парадоксальное взаимодействие образов вечности и времени, земного и потустороннего миров, которое нашло выражение в exempla; изменявшееся на протяжении средневековья понимание ведовства, которое к концу этой эпохи вылилось в великую охоту на ведьм — огромной общественной значимости социально-психологический и религиозный феномен, и иные стороны миропонимания и поведения средневековых людей.

Таким образом, диапазон исследований все более расширялся, что делало возможным насытить новым и более конкретным содержанием ту общую картину средневековой культуры, которая первоначально была намечена в «Категориях», и вместе с тем внести в нее ряд поправок и уточнений.

Несмотря на это, текст «Категорий» воспроизводится в той редакции, которая была ему придана в издании 1984 г. Расширение или переработка текста книги грозили бы разрушением ее структуры. Замысел, положенный в ее основу, заключался не в том, чтобы раскрыть перед читателем все Богатство средневековой культуры, с ее бесчисленными региональными особенностями, и не в том, чтобы проследить изменения, происходившие в ней на протяжении столетий, — этот замысел был продиктован стремлением набросать в более или менее общих чертах ее «идеальный тип» и наметить принципы ее изучения. Это, скорее, развернутый план более детального и углубленного исследования.

Принадлежность историка к определенной историографической традиции, равно как и его индивидуальность, неизбежно налагают на применяемые им методы и полученные результаты неизгладимый отпечаток. В этой

связи я позволю себе высказать следующее соображение. Медиевист, работающий в Москве, по необходимости видит западноевропейское средневековье несколько иначе, чем представители французской, английской или немецкой историографии. Сказывается позиция «внеаходности»: ощущая свою принадлежность к европейской культуре, московский медиевист вместе с тем смотрит на нее отчасти как бы и со стороны. Он воспринимает ее целостность под иным углом зрения. Нельзя не заметить, что, например, французские историки ищут и находят специфические черты средневековой цивилизации, опираясь в первую очередь на французский материал; в тех же случаях, когда они выходят за его пределы, и изучают историю Каталонии (П.Виллар), Лациума (П.Тубер) или, шире, Средиземноморья (Ф.Бродель), они не покидают пределов романского мира. Остальная Европа в большей или меньшей степени остается на периферии их рассмотрения или вовсе игнорируется. Мне уже приходилось в другом месте отмечать односторонность существующей историографической традиции. Мне всегда представлялось важным и даже необходимым включить в панораму средневековья также и германо-скандинавский культурный круг. Это дает возможность не только расширить поле наблюдений, но и вскрыть пласты архаики, обычно ускользающие от внимания медиевистов, которые, опираясь на анализ преимущественно латинских источников, ориентируются на изучение романизованных частей Европы. Поэтому на протяжении десятилетий я обращал особое внимание также и на древнескандинавские памятники, что нашло свое выражение в серии монографий и статей, посвященных анализу культуры и общества Норвегии и Исландии*. Вчитываясь в древнесеверные памятники, будь то записи права, саги, эддическая и скальдическая поэзия, историк, по моему убеждению, получает возможность несколько ближе и под иным углом зрения познакомиться со структурой мысли и картиной мира людей изучаемой эпохи, нежели исследователь средневековых латинских текстов. Латынь, язык ученых, образованных людей, едва ли была вполне пригодна для выражения всех тех оттенков представлений и верований, какие удастся выявить посредством анализа текстов, дошедших до нас на древнеисландском и древнеанглийском языках. Скандинавистика — издавна существующая отрасль гуманитарного знания, в которой объединяются филология и история — как правило, остается обособленной от медиевистики, и историки, изучающие памятники европейского континента, почти все без исключения игнорируют те огромные богатства, которые содержатся в древнесеверных текстах. Не имея намерения экстраполировать результаты, полученные при их изучении, на всю Европу, я, тем не менее, убежден в том, что подобный разрыв сужает поле наблюдений и серьезно обедняет выводы историков. Я неизменно рассматривал свои скандинавские штудии как неотъемлемую сторону исследования средневековой культуры, необходимость которых продиктована историко-антропологическим подходом.

* Походы викингов. М.: Наука, 1966; Свободное крестьянство феодальной Норвегии. М.: Наука, 1967; История и сага. М.: Наука, 1972; Норвежское общество в раннее Средневековье: проблемы социального строя и культуры. М.: Наука, 1977; Эдда и сага. М.: Наука, 1978.

В этом — одно из отличий применяемого мной метода от исследовательских подходов других ученых, разделяющих принципы исторической антропологии*.

Другое расхождение заключается в оценке объема самого понятия «историческая антропология». Жак Ле Гофф, виднейший представитель этого направления склонен разграничивать и даже обособлять «историческую антропологию» и «историю ментальностей»: под первой он разумеет преимущественно все, относящееся к материальному бытию, функциям человеческого организма, обращая особое внимание на тело, питание, болезни, человеческие возрасты, отношение к смерти, жесты, ритуалы и т.п. Придавая исторической антропологии самое широкое значение, как «общей глобальной концепции истории», охватывающей все достижения «Новой исторической науки», он вместе с тем склонен отделять ее от истории ментальностей, которая, по его мнению, охватывает «сферу автоматических форм сознания и поведения», равно как и историю идеологий, историю воображения и историю ценностей**.

Со своей стороны, я склонен полагать, что проблематика и методы исторической антропологии и того, что принято называть историей ментальностей, настолько между собою переплетены, что по сути дела их едва ли можно обособить. Более того, я убежден, что история ментальностей вряд ли может претендовать на самостоятельный статус в системе исторического познания. Ведь в центре ее внимания обычно находятся разные формы эмоциональной жизни людей. Некогда Люсьен Февр, один из отцов-основателей Школы «Анналов», с сожалением писал, что нами не изучены история любви, история дружбы, история смеха, история страха... С тех пор появились очерки истории человеческих эмоций и были продемонстрированы особенности их проявлений в разные эпохи. Достаточно вспомнить такие капитальные и, в определенном смысле, эпохальные сочинения, как труд М.М.Бахтина о карнавально-смеховой культуре средних веков и Ренессанса или книгу Ф.Ариеса об эмоциональном переживании смерти в христианскую эпоху. При всех очевидных различиях между ними, эти высокоталантливые произведения сближает то, что их авторы обособляют аффективную стихию как от всей остальной системы культуры, включая и религиозность, так и от реальной структуры общества. Эту односторонность в трактовке предмета нетрудно обнаружить и в других трудах по истории ментальностей. Историк, который, подобно мне, формировался в школе социальных исследований, чужд такому подходу. Ему ближе принципы «тотальной истории», которая стремится охватить весь доступный познанию спектр общественной жизни, все проявления культуры и поведения людей, организованных в группы и общество. В конце концов, эмоции, ментальности, воображаемое суть не что иное, как проявления внут-

* См. об этом, в частности, *Scholze-Irrlitz L. Moderne Konturen historischer Anthropologie. Eine vergleichende Studie zu den Arbeiten von Jacques Le Goff und Aaron J. Gurjewitsch. Frankfurt a.M., 1994*; ср. *Гуревич А.Я. Почему я скандинавист? Опыт субъективного осмысления некоторых тенденций развития современного исторического знания. // Celebrating Creativity. Essays in Honour of Jostein Børtnes. Bergen, 1997.*

** См. Интервью с Жаком Ле Гоффом в кн.: *Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М. 1993, с. 297—298.*

ренной жизни человеческого индивида, они представляют собой акциденции той субстанции, каковой является личность.

Поэтому историческую антропологию я склонен толковать буквально — как науку о человеке в истории. Не должна ли стоять в центре наших исследований человеческая личность во всем ее историческом своеобразии? Между тем, как это ни странно, проблема индивида, личности в историческом процессе до сих пор возникала перед историками чрезвычайно редко и притом по большей части в искаженном виде. Исходя из предпосылки, будто о личности и индивидуальности правомерно говорить, собственно лишь применительно к Европе Нового времени, историки не ставили перед собой этого вопроса при изучении более ранних периодов. На мой взгляд, такой подход проистекает из неправомерной подмены человеческой личности личностью новоевропейской; в результате этой подмены вопрос оказывается предельно суженным. Я не вижу никаких оснований для того, чтобы медиевист не углублялся в эту проблему, либо интерпретировал ее только в том смысле, в каком это нередко делается: как в средние века происходило «зарождение» личности, которая полностью разовьется якобы лишь в эпоху Ренессанса или даже еще позднее. Но путь к постановке этой проблемы оказался для меня нелегким и долгим. Впервые вопрос об индивиде в обществе возник в книге «Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе», где он рассматривался на материале памятников начального периода Средневековья. В «Категориях» эта проблема обсуждается шире, с привлечением многообразных источников. Однако, более адекватную, на мой взгляд, формулировку я смог ей придать лишь в начале 90-х годов.

Другая монография, включенная в этот том, — «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства» — объединяет исследования, посвященные преимущественно миропониманию и религиозности людей необразованных и потому лишенных возможности самостоятельно выразить свои взгляды и настроения в текстах, которыми располагает медиевистика. Соответственно, перед историком стоит вопрос о том, как расшифровать те памятники, которые были записаны людьми учеными (*litterati*), расшифровать с тем, чтобы обнаружить в них не только взгляды их авторов, но и отражение, пусть косвенное, представлений и традиций сознания неграмотных людей (*illitterati*). Таким образом, в этой монографии рассматриваются вопросы, в немалой мере отличающиеся от тех, какие были предметом обсуждения в «Категориях средневековой культуры». Задача историка усложняется, ведь за «планом выражения», принадлежащим грамотным, преимущественно духовным лицам, историк стремится нащупать «план содержания», который ведет его к смыслам, порожденным мировиденьем более широких слоев.

Изучение так называемой народной культуры средневековья — сюжет, составляющий основу другой книги — «Проблемы средневековой народной культуры», и то, что мне кажется необходимым сказать по этому поводу (в дополнение к содержанию книги), я намерен изложить в предисловии к тому «Трудов», в который включена упомянутая работа.

Но здесь мне кажется важным остановиться на одном моменте, который опять-таки имеет методологическое значение.

Историческое познание представляет собой взаимодействие культур — культуры, к которой принадлежит историк, и культуры, им изучаемой. Он вопрошает памятники этой последней, превращая их тем самым в исторические источники. Поскольку история есть одна из форм самосознания общества, вопросы, которые историки задают источникам, всегда и неизменно суть вопросы, так или иначе занимающие это общество. Вопрошать прошлое о том, что нас не волнует, невозможно. В этом смысле изучение истории воплощает в себе диалог культур. Но диалог предполагает две активные стороны, и действительно, мы не только посылаем свои вопросы в прошлое, рассчитывая получить ответы на них, но, внимательно вчитываясь в источники, способны расслышать те послания минувшей культуры, которые могут быть расшифрованы как адресованные нам и тем самым побуждающие нас задать новую серию вопросов. Само собой разумеется, что вопросы историка, должны быть сформулированы правильно, т.е. он должен исходить из возможно более глубокого понимания сущности и своеобразия вопрошаемой им культуры. Здесь требуются широкие знания, которые питают интуицию исследователя.

Из сказанного ясно, что с изменением перспективы, в которой рассматривается прошлое, изменяются как вопросы, ему задаваемые, так и содержание получаемых знаний. Картина канувшей в Лету цивилизации исторически изменчива, и ни одна из истин, о ней высказываемых, не устанавливается на вечные времена. Эта картина — плод взаимодействия внеисточниковых знаний исследователя с потоком информации, почерпнутой им из источников. Историки не открывают общих законов (их навязывают им философы и социологи), они работают не посредством аксиом или однозначно решаемых теорем, — но выдвигают гипотезы, которые они стремятся обосновать с максимально возможной степенью убедительности, вместе с тем отдавая себе отчет в том, что эти утверждения рано или поздно могут быть уточнены, видоизменены, либо поставлены под сомнение, пересмотрены и заменены новыми объяснительными моделями. Вместе с ходом истории изменяются ее видение и истолкование, но толкование это отнюдь не произвольно, оно не порождено свободной фантазией историка.

Мысль об указанном своеобразии исторического познания ныне приобрела особую остроту в связи с недавно обозначившимися новыми веяниями в историографии. Речь идет о так называемом постмодернистском «лингвистическом повороте», провозглашенном рядом методологов историографии. «Деконструктивизм» в лингвистике и филологии нашел поприще для развертывания своих идей также и в историческом знании. Обращая сугубое внимание на приемы, посредством которых строится исторический нарратив, и на пронизывающую его риторику, постструктуралисты пытаются обосновать тезис о том, что историческое повествование ничем в принципе не отличается от художественного, что его субстанцию образуют метафорические обороты и приемы построения дискурса. По их утверждению, стратегия создания рассказа об истории определяется именно названными формальными приемами, и в результате историк выступает в роли автора произведения, не соотношенного с истиной. Согласно этой точке зрения, историк не

восстанавливает объективную картину прошлого, но, подчиняясь давлению, оказываемому на него языковой стихией, творит своего рода fiction. История — «дела давно минувших дней» оказывается иррелевантной по отношению к повествованию о ней, это последнее есть скорее продукт свободной игры ума автора, творящего свой текст по правилам риторики собственной языковой культуры.

Эта тенденция, ведущая к дискредитации исторического знания, к отказу от него, отчетливо обозначилась на рубеже 70-х — 80-х гг. Что можно сказать по этому поводу?

Трудно отрицать, что теоретики постмодернизма действительно указали на слабую обоснованность исторических нарративов, без должной критики воспроизводящих показания источников. Не обращали внимания на тот факт, что исторические памятники всегда неизбежно строятся в зависимости от структуры языка, мировосприятия и идеологии авторов, т.е. представляют собой своеобразные «фильтры», в которых доходящие до исследователя сведения подчас подвергаются сильнейшей трансформации и деформации. Давно известный тезис о том, что историческая реконструкция есть на самом деле конструкция историка, приобрел еще большую актуальность. Постструктуралистские критики историографии вложили персты в открытые раны. Их мысли о лингвистической обусловленности исторического повествования не могут не послужить серьезным предостережением.

Но вместе с тем нужно со всей настойчивостью подчеркнуть, что эта критика легко может превратиться в обоснование тотального нигилизма по отношению к истории как отрасли знания. Если прошлое непознаваемо, а исторический нарратив есть не более, чем разновидность художественного вымысла, подчиненного одним только правилам риторики, то пришлось бы считать, что с историей покончено, ее место занимает необузданное и безответственное мифотворчество. В наши дни, когда выработка и возрождение всяческих псевдоисторических мифов широко распространены и оказывают вредоносное воздействие на общественное сознание, такого рода идеи особенно опасны. Историю в свое время включали в число «моральных наук», и, полагаю, таковой она не перестала быть и ныне. Социальная ответственность историка чрезвычайно велика, и о ней не следовало бы забывать в наших ученых спорах.

Существует ли какая-то возможность контроля и верификации общих положений, высказываемых историками? Способен ли историк сообразовать выдвигаемую им модель с данными источников?

В этом смысле, как мне кажется, не лишено интереса сопоставление методологии обеих монографий, включенных в данный том. Применяемые в них методы не во всем идентичны. В «Категориях средневековой культуры» рассматривается серия проблем, внушенных современностью: восприятие времени и пространства; оценка права и социальной действительности, которая его породила и которую вместе с тем оно оформляло и определяло; отношение к собственности, богатству и бедности; проблема человеческой личности. Актуальность этих сюжетов несомненна, и я не в состоянии отрицать того, что выбор именно таких тем для изучения на средневековом материале был в конечном счете в немалой мере навязан мне определенным взглядом на общество, к которому я принадлежу. По прошествии четверти века с момента появления первого издания книги я в еще большей степени убедился в жизненности подходов, примененных в ней. Отечественный ис-

торик не может не обратить пристального внимания на те социальные и культурные ценности, которые — разумеется, в преобразованном виде — явились частью наследия, оставленного цивилизацией средневекового Запада. В настоящее время актуальность обсуждения указанных проблем еще более возросла: оценка права, труда, собственности и в особенности человеческой личности, индивидуальности вводит нас, людей завершающегося столетия в самую сердцевину проблем, которые живо волнуют наше общество. В условиях глубокого и всеобъемлющего социального и нравственного кризиса такого рода сюжеты обретают особую остроту.

Категории культуры, которые были выбраны для характеристики средневековья, по своей сути фундаментальны и всеобщи, и о них можно вопрошать любую культуру. Но существуют такие стороны исторической действительности, которые в большей мере выражают ее сугубые особенности и образуют в своей совокупности ее неповторимый облик. Один из моих критиков, отметив универсальность рассматриваемых мною аспектов средневековой цивилизации, выразил сомнение в том, насколько они продиктованы ее спецификой; не порождены ли они некоей априорной схемой, созданной историком, и как бы «извне» подсказываемой изучаемой эпохе? В дальнейших своих монографиях я выдвинул на первый план иные проблемы, нежели те, которые поставлены в «Категориях средневековой культуры». Отношение к святости и чуду, образ потустороннего мира и соотношение двух эсхатологий, дихотомия страха и смеха, порождавшая средневековый гротеск, — все это черты, в которых нашла свое выражение уникальность культуры и религиозности средневекового мира. Я убежден в том, что этот подход к нашему предмету не противоречит постановке вопросов, рассмотренных в «Категориях». Оба эти способа обращения к духовной жизни средневековья, как мне думается, взаимно дополнительные и позволяют ближе подойти к ее сути.

Мало этого, со временем я имел возможность убедиться, что выбор аспектов средневековой культуры в «Категориях» далеко не случаен, ибо находит свое соответствие в самосознании изучаемой эпохи. Развернутая в «Категориях» модель подверглась *post factum* своего рода экспериментальной проверке.

Много лет спустя после написания «Категорий» я обратился к чтению текстов проповедей немецкого францисканца Бертольда Регенсбургского. По мере вживания в содержание его речей меня все сильнее охватывало чувство, что я приближаюсь к чему-то в высшей степени существенному для проникновения в тайны религиозной и социальной практики его времени. Изучение проповедей Бертольда погружает историка в коллизии духовной жизни Германии 50-х—70-х гг. XIII в., нарастает ощущение непосредственного присутствия в толпе горожан и крестьян, привлеченных силой слова этого проповедника. Его поучения охватывают все грани мировоззрения и поведения верующих, выделяя то, что представлялось самым главным этому духовному пастырю. Бертольд употребляет систему понятий и символов, доступных сознанию его слушателей. Особенно меня поразила проповедь «О пяти талантах» — дарах Господа, коими наделен каждый христианин.

Содержание этой проповеди подробно проанализировано в центральном разделе книги «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства». Но мне кажется нелишним возвратиться к этому поучению Бертольда, поскольку он, рассуждая о «талантах» («фунтах»), кои Творец даро-

вал человеку, выделяет самые существенные, по его разумению ценности. Это — социально-правовой статус, профессия, должность лица («призвание»), его хозяйство и собственность, время его жизни и любовь к ближнему; все эти дары, за пользование которыми человек должен будет дать ответ Богу, суть не что иное, как неотъемлемые признаки его личности («персоны»). Проповедник, как я заключаю, наметил в этом перечне даров центральную для его эпохи антропологическую и социальную проблематику.

Когда, примерно в середине 80-х гг., я впервые ознакомился с содержанием проповеднических речей Бертольда и прежде всего с его рассуждениями «О пяти талантах», меня поразило следующее обстоятельство: перечень даров, которые он выделил в качестве наиболее существенных, почти целиком совпадает с теми категориями средневековой культуры, которые были намечены мною для ее анализа. И в рассуждении монаха XIII в., и в исследовании историка конца XX в. в центре внимания находятся время, богатство и собственность, право, социальный статус и личность. Излишне говорить о том, что интерпретация этих «талантов» в одном случае и категорий культуры в другом совершенно различна, но то, что я наметил для изучения те самые темы, которые семью столетиями ранее вычленил для проповеди немецкий францисканец, на мой взгляд, служит доказательством правильности сделанного мною выбора, хотя выбор этот, как уже подчеркнуто выше, в немалой мере был подсказан состоянием современного общества. Интуиция не подвела.

Но что в данном случае я разумею под интуицией? Я считаю нужным решительно отмежеваться от тех историков и филологов, которые всячески декларируют и демонстрируют безграничную свободу интерпретации текстов, — число их умножилось за последнее время. Постмодернистские критики исторической науки, склонные стирать границы между нею и художественным вымыслом, выдают своего рода индульгенцию подобным произвольным интерпретаторам. Напротив, интуиция историка, которую я имею в виду, питается, в первую очередь, знанием источников и именно из них, из упорного и кропотливого анализа текстов, черпает свои основания. Толкования и гипотезы, на которые отваживается историк, должны быть постоянно верифицированы. Далее, интуиция историка находит опору в знании того, что достигнуто его коллегами, работающими с тем же или со смежным материалом, что дает ему возможность сопоставить собственные наблюдения с более широким кругом интерпретаций, предлагаемых наукой.

Все, что нам известно об отношении людей периода высокого средневековья к труду, к богатству и собственности, об их оценке времени, о понимании ими земного призвания, своей принадлежности к сословию, профессии, корпорации, о религиозно-этической окраске этих представлений, не противоречит идеям, развиваемым Бертольдом Регенбургским в рассматриваемой нами проповеди. Эта проповедь оригинально высвечивает присущую людям XIII в. систему ценностей, объединяя их как в фокусе в рассуждении «О пяти талантах». То новое, что дает историку этот текст и что не может не привлечь его сугубого внимания, — это определение человеческой «персоны», личности, как бы спонтанно возникающее в речи францисканского монаха. Подобный поворот его дискурса предоставляет историку возможность для новых прозрений.

Сентябрь 1997 г.

Категории средневековой культуры

Предисловие

Первое издание «Категорий средневековой культуры» увидело свет в 1972 г. Книга была переведена на венгерский, польский, чешский, немецкий (в ГДР и ФРГ), французский, итальянский и английский языки и вызвала отклик в виде многочисленных рецензий в отечественной и зарубежной печати. Особое удовлетворение доставил мне интерес, который книга пробудила у читателей-непрофессионалов. Историк, если только он не занят сугубо специальными и узкими вопросами, не может не обращаться к широкому читателю — такова специфика его ремесла. Поднятая в книге проблема — самосознание человеческой личности эпохи феодализма, проявляющееся в восприятии времени и пространства, в отношении к праву, в трактовке труда, собственности, богатства и бедности, — это проблема, волнующая современного человека, которому поэтому существенно знать ее интерпретацию людьми далеких эпох. Мы неизбежно задаем истории вопросы, возникающие перед нами самими. Это вопрошание, попытка вступить в диалог с людьми иной культуры, нежели наша собственная, есть неотъемлемая функция современного сознания. Недаром на протяжении 70-х и в начале 80-х гг. появилось немало работ, исследующих самые различные стороны культуры средневековья, которое столь долго и незаслуженно оставалось белым пятном на исторической карте человечества. Ознакомление с новыми работами, как кажется, подтверждает оправданность избранного в книге направления — анализ мировидения средневекового человека, той «картины мира», которую он создавал в процессе своей социально-культурной практики.

К компонентам этой картины мира в книге применен термин «категория». В какой мере и в каком смысле он здесь оправдан? Мне кажется, что при построении модели средневековой культуры (а в книге намечаются определенные стороны ее модели, но отнюдь не изображается история культуры и не дается ее общей характеристики) методологически важно вспомнить известную мысль Маркса о соотношении общезначимости и исторической конкретности в категориях политической экономии. Маркс писал: «... даже самые абстрактные категории, несмотря на то, что они —

именно благодаря своей абстрактности — имеют силу для всех эпох, в самой определенности этой абстракции представляют собой в такой же мере продукт исторических условий и обладают полной значимостью только для этих условий и внутри их.

Буржуазное общество есть наиболее развитая и наиболее многосторонняя историческая организация производства. Поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его организации, дают вместе с тем возможность проникновения в организацию и производственные отношения всех отживших общественных форм, из обломков и элементов которых оно строится, частью продолжая влечь за собой еще не преодоленные остатки, частью развивая до полного значения то, что прежде имелось лишь в виде намека, и т. д. Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны. Наоборот, намеки более высокого у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно. Буржуазная экономика дает нам, таким образом, ключ к античной и т.д., однако вовсе не в том смысле, как это понимают экономисты, которые смазывают все исторические различия и во всех общественных формах видят формы буржуазные» (2, т. 12, 731—732)¹. «Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что последняя по времени форма рассматривает предыдущие как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к самокритике...» (2, т. 46, ч. 1, 42—43).

Маркс говорит специально об абстракциях и категориях политической экономии, но развиваемая им идея, несомненно, приложима к любой отрасли знания, которая имеет дело с человеческой историей. Основные понятия, которыми неизбежно пользуются гуманитарные науки, сложились в Новое время, и применение этих понятий к обществам далекого прошлого чревато опасностью приписать им такие отношения, которых тогда не существовало, по крайней мере в развитом и сложившемся виде. И здесь гарантией может служить только строго исторический подход к подобным категориям и общим понятиям, сознание того, что сами по себе они — результат длительного развития. Трудно назвать другую историческую эпоху, применительно к которой упомянутая односторонность достигала бы таких же поистине гомерических размеров, как средневековье. Все же, я полагаю, наша эпоха способна к самокритике, которую имел в виду Маркс, а потому нуждается в преодолении однобокого подхода к прошлому.

Своеобразие современного историко-культурного исследования я вижу (во всяком случае, для себя) в том, что оно предполагает включение своего носителя — историка, а при его посредничестве и читателей в общение с изучаемой культурой. Мы вступаем в контакт с миром мыслей и чувств людей, некогда живших, во взаимодействие, условием которого является бережное соблюдение и четкое осознание дистанции, нас, собеседников, разделяющей.

Здесь необходимо вспомнить о функции исторического знания как формы общественного самосознания. Мы вопрошаем прошлое, людей, некогда живших, и с этой целью пытаемся расшифровать оставленные ими сообщения. Но вопросы, которые мы им задаем, определяются в пер-

вую очередь не природой имеющихся в нашем распоряжении источников — остатков канувших в Лету цивилизаций и обществ. Эти вопросы диктуются современным сознанием, интересом, порождаемым нашей цивилизацией, той ситуацией, в которой мы находимся. Иными словами, разрабатываемые историками проблемы в конечном итоге суть актуальные проблемы нашей культуры. Наблюдение жизни людей иных эпох вместе с тем предполагает в какой-то мере и самонаблюдение. (Один из проницательных читателей этой книги спросил автора, осознавались ли изучаемые в ней сюжеты: восприятие времени и пространства, отношение к личности, к праву, собственности и труду как проблемы людьми средневековья или же это вопросы, продиктованные историком современностью? Вне сомнения, в своеобразной форме эти темы занимали людей той эпохи, но настойчивость, с которой современный медиевист задает средневековым источникам именно эти вопросы, объясняется прежде всего их теперешней актуальностью.)

Но это соображение должно быть правильно понято. Разумеется, мы не переносим просто-напросто свои знания о современной жизни на жизнь людей далекого прошлого — не может быть ничего более антиисторичного! Речь идет не о решениях проблем, а об их постановке. Мы задаем людям иных эпох, обществ и цивилизаций наши вопросы, но ожидаем получить *их* ответы, ибо лишь в подобном случае возможен диалог. Поэтому нужно согласиться с тем, что историческое познание неизбежно есть диалог культур, что для него равно необходимы обе стороны — культура прошлого, являющаяся предметом изучения, и культура современная, к которой принадлежит исследователь, от имени которой он ищет возможности этот диалог завязать.

Естественно, мы видим культуру далекой эпохи не такой, какой она сама себя создала, и, хотя ныне очень трудно восстановить тот ее образ, который рисовали себе люди — носители этой культуры, у современного исследователя имеется определенное преимущество перед ними: он видит то, чего они были не в состоянии увидеть. Их позиция самонаблюдения была внутри данной культурной сферы — наша позиция есть позиция заинтересованных сторонних наблюдателей. Вот эта «внезаходимость» историка (Бахтин) дает ему возможность иного, нового видения, недоступного не только тем, кто принадлежал к изучаемой им культуре (ибо собственные «мыслительные структуры» людей того времени могли ими не осознаваться и не вербализоваться), но и тем, кто изучал ее в период, отделяющий жизнь этой культуры от нашей.

Каждая историческая эпоха, каждое поколение историков, писал Люсьен Февр, реконструирует свои Афины, свой Рим, свой Ренессанс. Верно, но не нужно впадать в абсолютный релятивизм и полагать, что любая картина прошлого субъективна и неистинна. Ведь в распоряжении последующих поколений историков те реконструкции прошлого, которые были созданы их предшественниками. Прежние реконструкции не отбрасываются полностью, но в той или иной степени включаются в новые реконструкции. Постановка новых проблем, вопрошание источников о том, о чем ранее их не вопрошали, т. е. рассмотрение их содержания под иным углом зрения, продиктованным современностью, обогащает картину прошлого.

При этом существенно иметь в виду, что ситуация, в которой находится современный историк и которую можно определить как ситуацию всемирной истории, сложилась лишь в Новое время: историки минувших эпох принадлежали к локальным цивилизациям, в той или иной степени изолированным одна от другой и в пространственном и во временном отношении, слабо знавшим друг друга и сосредоточенным на самих себе. Ныне историк поставлен перед всемирно-исторической перспективой, в которой его умственному взору предстоят все культуры минувших эпох. Эта перспектива открывает новые возможности для исторического познания и для оценки своеобразия и неповторимости каждой из эпох истории. Среди этих новых возможностей проникновения в тайну культур прошлого — расшифровка картины мира, которую выработали люди той или иной эпохи и которой они руководствовались в своей жизни, субъективная сторона их культуры, их самосознание.

Итак, способ изучения средневековой культуры, применяемый в данной работе, состоит в анализе отдельных ее категорий и в раскрытии их смысла как элементов единой социально-культурной системы.

Реконструкция духовного универсума людей иных эпох и культур — характерная черта современного гуманитарного исследования в отличие от традиционного. Историей идей, как и историей художественных творений, занимаются очень давно. Однако читатель «Категорий средневековой культуры» не может не заметить, что в книге нет ни истории идей, ни истории художественных творений, будь то литература или искусство. Внимание направлено на изучение не сформулированных явно, не высказанных эксплицитно, не вполне осознанных в культуре умственных установок, общих ориентаций и привычек сознания, «психического инструментария», «духовной оснастки» людей средних веков — того уровня интеллектуальной жизни общества, который современные историки обозначают расплывчатым термином «ментальность».

Переход исследования духовной жизни на этот уровень сопровождается немаловажными последствиями. Во-первых, в центре внимания уже не обязательно оказываются наивысшие творения литературы и искусства — в качестве носителей расхожих психологии и миропонимания с таким же, если не с большим успехом могли выступать и заурядные авторы. Вообще говоря, если история идей или художественных достижений эпохи имеет дело с сознанием культурной элиты, то история ментальностей претендует на установление способов мировосприятия, присущих самым различным членам общества. Она отказывает выдающимся деятелям культуры в праве быть монопольными и единственно репрезентативными представителями общественной психологии. Таким образом, подход к отбору источников существенно меняется.

Во-вторых, и это особенно существенно, историк при такой постановке вопроса гораздо менее зависит от того, насколько истинны или ложны и тенденциозны сообщения источников: ценность последних определяется не только тем, в какой мере правдивы свидетельства, оставленные нам древними. Исследователь ментальности не верит им на слово и стремится вскрыть в оставленных ими текстах то, что средневековые авторы вовсе и не намеревались высказывать или не были в состоянии высказать прямо.

Скажем, подложная хартия, отвергаемая дипломатикой, оказывается ценнейшим свидетельством того, что в средние века понималось под достоверностью, как тогда интерпретировали историческую истину. Или: данные о размерах земельных владений, содержащиеся в средневековых документах, вызывают разочарование и досаду экономического историка, который лишен возможности с уверенностью определить реальную площадь упоминаемых в этих источниках поместий, но эти данные могут пролить свет на понятие точности в ту эпоху, равно как и на специфику земельных мер и тем самым на трактовку пространства.

Иначе говоря, историк ментальностей стремится за прямыми сообщениями текстов обнаружить те аспекты миропонимания их создателей, о которых последние могли только невольно «проговориться». За «планом выражения» он ищет «план содержания». Он хочет узнать об этих людях и об их сознании то, о чем сами они, возможно, и не догадывались, проникнуть в механизм этого сознания, понять, как оно функционировало и какие пласты в нем были наиболее активны.

Так работает целый ряд современных ученых. Их труды указаны в библиографии, и в плодотворности этого направления убеждают уже полученные неоспоримые и ценные результаты. В своей книге я попытался подойти к проблеме ментальности с несколько иной точки зрения, я бы сказал, более систематично. Во-первых, выдвигается гипотеза, что мир культуры образует в данном обществе в данную историческую эпоху некую глобальность, — это как бы тот воздух, которым дышат все члены общества, та невидимая всеобъемлющая среда, в которую они погружены. Поэтому любой поступок, ими совершаемый, любое побуждение и мысль, возникавшие в их головах, неизбежно получали свою окраску в этой всепроникающей среде. Следовательно, чтобы правильно понять поведение этих людей, экономическое, религиозное, политическое, их творчество, их семейную жизнь, быт, нужно знать основные свойства этого «эфира» культуры. Рассматриваемое в отрыве от культурного контекста, их поведение едва ли может быть истолковано правильно — ему порой дают ложные объяснения, и дело оборачивается модернизацией истории.

Во-вторых, стремясь несколько уточнить понятие «ментальности», я предложил вычлнить некоторый набор категорий, образующих картину мира, — время-пространство, право, труд, богатство... (см. Введение). Этот набор не может быть полным, он в принципе открыт и в зависимости от наших знаний и от интересов тех или иных исследователей пополняется новыми категориями. Например, уже после выхода в свет первого издания книги в состав компонентов картины мира людей средневековья историографией была включена такая важная категория, как «смерть», точнее, восприятие и переживание ими смерти и соответственно трактовка потустороннего мира — своеобразное отражение их установок и отношения к жизни. Дальнейшие исследования, несомненно, приведут к включению в эту картину мира новых категорий и аспектов. Существенно то, что все эти компоненты теснейшим образом между собой связаны, находятся во взаимодействии и их нелегко отделить один от другого.

Разумеется, категории культуры — далеко еще не сама культура во плоти и крови, это — некоторая сетка координат, наложенная на живую, пуль-

сирующую и изменяющуюся действительность. Анализ категорий средневековой культуры не может заменить изучения ее реального функционирования и движения. На это книга и не претендует. Ее задача — построение модели средневековой культуры в категориальной ее расчлененности. Таков лишь один из возможных подходов, абсолютизация которого столь же неправомерна, как и игнорирование.

Предложенный в книге метод рассмотрения материала влечет за собой определенные ограничения. В частности, он усиливает аспект синхронии за счет диахронии. Хотя структура каждого из разделов книги предполагает последовательное рассмотрение двух стадий, дохристианской (варварской) и собственно средневековой, и в тексте многократно отмечаются сдвиги в значении тех или иных категорий культуры, вызванные в конечном счете развитием общества, тем не менее не в раскрытии хода движения средневекового общества и его культуры заключалась задача автора. Феодальное общество переживало и эволюцию, и резкие мутации и катаклизмы, и результатом всех этих процессов явилось то, что начальный и финальный моменты средневековой истории столь разительно несхожи, — с этой мыслью, дорогой некоторым из моих критиков, так же невозможно не согласиться, как и с замечанием о том, что в разных областях и регионах Европы интерпретация тех или иных категорий культуры не была одинакова.

Более существенным представляется возражение о том, что в книге не раскрыто внутреннее «мучение» культуры, не показана ее диалектика, столь характерная как раз для европейской культуры и позволившая ей вырваться из плена неподвижности, в котором пребывали другие докапиталистические цивилизации. Все это совершенно справедливо, и автор вполне сознательно шел на эти ограничения. Построение модели, естественно, налагает на изложение отпечаток некоторой статичности. Не вижу в том большой беды, поскольку это лишь один из возможных подходов, один из способов описания материала.

Зато определенное преимущество подобного способа подачи материала я вижу в том, что он дает, как мне кажется, возможность поставить проблему соотношения культуры и социального строя. Это одна из труднейших проблем, стоящих перед историками, так же как и перед философами. Я не считал возможным обойти ее стороной, тем более что к изучению культуры был подведен исследованием социальной и экономической истории средневековья. Понимание отношений собственности и форм зависимости оказалось, в свете моего исследовательского опыта, невозможным без включения в поле зрения также и способов мировосприятия средневековых людей, осознания ими места человека в природе, их религиозных представлений и магической практики². Культура рассматривается в книге прежде всего со стороны социальной, как неотъемлемый аспект поведения человека в группе, в обществе, и намечаемая здесь модель, строго говоря, не культурная, а социокультурная. Об этом свидетельствует самый выбор категорий картины мира: право, собственность, богатство и бедность занимают в ней не менее видное место, чем пространство-время, отношение к природе, связь макро- и микрокосмоса.

Тем самым предполагается более емкий контекст, в рамках которого надлежит рассматривать социальные отношения: культура и социум выступают в качестве двух ипостасей единой функционирующей, саморегулирующейся и самоизменяющейся системы. Пока историк сосредоточивает свое внимание на закономерностях движения общественного строя и его экономики, проблемы культуры могут оставаться вне его поля зрения. Но как только он задастся вопросом о поведении людей — субъектов исторического процесса, ему волей-неволей придется вплотную заняться их социальной психологией, доминирующими умственными установками, их интеллектуальным багажом, тем образом мира, который возникал в их сознании в процессе социальной практики и налагал неизгладимый отпечаток на последнюю; исследователь увидит, что среди механизмов, управлявших изучаемым им социумом, определенную роль играли предрассудки, религиозные убеждения, верования и магические ритуалы этих людей; их «ложное сознание» являлось неотъемлемым компонентом жизни человеческих коллективов. В результате культура и социальные отношения выступают в сфере рассмотрения ученого в неразрывной связи, в том естественном противоречивом единстве, которое представляла собой реальная история этих людей. Социокультурное исследование есть попытка преодолеть искусственные ограниченность и однобокость исследований историко-экономических, историко-культурных, историко-религиозных, — однобокость, являющуюся результатом разделения труда внутри исторического ремесла, ныне более нетерпимую, ибо она приводит к утрате целого — действительной жизни людей, которые трудились, боролись за свободу и любили, создавали государства и творили искусство.

В своем исследовании я стремился обобщить опыт предшественников и коллег и пополнить его собственными наблюдениями. Эта работа продолжалась и после выхода книги в свет. Конечно же, теперь я немало изменил бы в ней — это касается прежде всего отбора материала и его истолкования. В последние годы меня особенно занимал тот неизведанный пласт сознания, навыков мышления и способов поведения средневекового человека, который располагался «ниже» культуры образованной элиты и был скрыт официальным ее фасадом. Ныне проблема «народной культуры» стала актуальной в науке, которая пытается расслышать голос поколений людей, не имевших доступа к письменности и тем самым как бы исключенных из истории. Плодом новых изысканий явилась книга «Проблемы средневековой народной культуры» (М.: Искусство, 1981).

Обе книги, при всех различиях в характере источников и в подходе к ним, тесно между собой связаны — они образуют своего рода диптих. Но если первая из них рисует определенные элементы средневекового мировидения, то во второй внимание сосредоточено на взаимном отношении разных «слоев» культуры — устной народной традиции и культурной традиции образованной элиты, причем на первый план была выдвинута внутренняя противоречивость средневековой культуры, взятой в целом. Иными словами, один и то же предмет рассмотрен в обеих книгах с разных точек зрения и на разных уровнях. Подход к анализу источников в «Проблемах средневековой народной культуры» не отменяет, по моему убеждению, метода, примененного в «Категориях средневековой культу-

ры», — один дополняет другой. Вообще, только при смене угла зрения, под которым рассматривается материал, и возможно достигнуть более объемного представления о предмете, тем более таком сложном и малоизвестном, каким остается сознание людей средних веков, их «образ мира» и связанное с ним поведение.

Выход в свет «Проблем средневековой народной культуры» избавил меня от необходимости кардинальной переработки текста «Категорий средневековой культуры», которая грозила бы разрушить его структуру и целостность, и в новом издании я ограничился лишь рядом добавлений, исходя из новейшего материала, собранного после 1972 г. (напор этого материала оказался слишком сильным, чтобы вместить его во второе издание монографии в сколько-нибудь полном виде³). К тому же ознакомление с работами, появившимися (или ставшими мне доступными) после выхода в свет первого издания книги, лишь в отдельных случаях побудило меня пересмотреть или уточнить свои выводы.

Во втором издании исправлены вкравшиеся неточности и учтены высказанные в печати замечания и пожелания, в той мере, конечно, в какой я смог их принять. Пользуюсь случаем поблагодарить критиков, коллег и друзей. Среди друзей — безвременно скончавшегося Александра Александровича Зимина, светлой памяти которого я посвящаю книгу.

Декабрь 1982 г.

Введение

«Картина мира» средневекового человека

Средневековье — пасынок истории, историческая память обошлась с ним несправедливо. «Средний век» (*medium aevum*) — безвременье, разделяющее две славные эпохи истории Европы, средостенье между античностью и ее возрождением, перерыв в развитии культуры, провал, «темные столетия» — таков был приговор гуманистов, закрепленный просветителями, так судили и в XIX в., противопоставляя динамичное Новое время «застойному», «косному» средневековью. Но ведь и ныне, когда хотят назвать какое-либо общественное или духовное движение реакционным, отсталым, не задумываясь прибегают к штампу — «средневековое». Подобные оценки некогда имели известное оправдание. Мир новой Европы создавался в полемике со старым временем, и в эпоху Возрождения и в эпоху Просвещения средневековью были склонны приписывать все те отрицательные признаки, от которых, как воображали идеологи молодой буржуазной цивилизации, их собственная эпоха была свободна.

Не повезло средним векам и у историков искусства. В трактовке многих поколений средневековье неизменно находилось в тени, отбрасываемой античностью. Классический идеал, созданный эстетикой XVIII в. и опиравшийся на античные образцы, на протяжении длительного времени служил существенным препятствием для понимания принципов средневековой эстетики, ибо она радикально отличалась от эстетики классической

древности. Исходили из презумпции, что прекрасное возможно, собственно, только в одной форме, и именно в той, какая была создана древними. Готическая скульптура представлялась ничем иным, как неудавшейся попыткой воплотить античный идеал красоты, — в своеобразии и самостоятельности средневековым мастерам отказывали. Отказывали им даже в способности отойти от античных сюжетов, и еще в начале XIX в. Ленуар «расшифровывал» барельефы, посвященные святому Дионисию, как сцены из жизни Вакха, а в скульптурном календаре собора в Камбре с изображением сельскохозяйственных занятий видел... двенадцать подвигов Геракла. Первым французским поэтом для Буало был Вийон; до середины XV в. поэзии, следовательно, как бы не существовало. Еще во второй половине прошлого столетия во французском «Всеобщем словаре литературы» можно было прочитать о «десяти веках мрака», отделявших античность от Ренессанса.

Подобное отношение к средним векам, которое питалось глубоким предубеждением и неосведомленностью, уже давно лишено всякого оправдания. Вспоминается замечание Маркса: быть либеральным за счет средневековья — слишком удобно. Либеральный прогрессизм, оправдывавший взгляд свысока на докапиталистическую эпоху в истории Европы, ныне изрядно выветрился, и, казалось бы, ничто не мешает более объективно подойти к ее изучению. Но непредвзятости препятствует то, что при оценке средневековья, с одной стороны, и античности или Ренессанса — с другой, по-прежнему применяются два весьма различных и неравноценных стандарта. Основания их, психологические и культурно-исторические, могли бы составить предмет особого обсуждения. Так или иначе, отрицать их не приходится. Античность и Возрождение — эпохи, залитые ярким дневным светом, тогда как над средними веками солнце не восходило чуть ли не тысячу лет.

Побороть этот предрассудок (как и всякий вообще предрассудок) нелегко. Само собой разумеется, речь идет не о какой-то «реабилитации» средневековья, столь же односторонней и тенденциозной, как и традиционное его очернение. Известный французский медиевист Жак Ле Гофф недавно предостерегал от замены старой, «черной легенды» о средневековье новой, «золотой легендой». К средним векам необходимо применить адекватные критерии, рассмотреть средневековую культуру в свете ее собственной логики, попробовать понять ее «изнутри».

Вместе с тем не следует забывать, что именно в средние века начали зарождаться европейские нации и формироваться современные государства, складываться языки, на которых мы говорим⁴. Мало того, к средневековью восходят многие из культурных ценностей, которые легли в основу нашей цивилизации. При всех контрастах связь и преемственность этих культур несомненны.

Однако было бы односторонностью видеть в средних веках лишь «детство» европейских народов, подготовительную ступень к новой истории, — прежде всего, они имеют самостоятельную историческую ценность. Немецкий историк прошлого столетия Леопольд фон Ранке утверждал: «...каждая эпоха находится в непосредственном отношении к Богу». В идеалистической форме Ранке высказал очень верную и глубокую

мысль: каждая эпоха интересна и важна сама по себе, независимо от ее связей с последующим ходом истории. В самом деле, мы изучаем историю прошлого не только для того, чтобы понять, как из него образовалось настоящее, т. е. не только, так сказать, телеологически. Познание различных эпох истории, в том числе и отдаленных и, может быть, не связанных с нашим временем прямо и явно, дает нам возможность увидеть в человечестве как единство, так и многообразие. Обнаруживая повторяемость в истории, сталкиваясь со все теми же потребностями и проявлениями человека, мы глубже понимаем структуру и функционирование общества, законы его движения. Сталкиваясь же с различиями и многообразием форм жизни человека в другие периоды истории или в иных цивилизациях, культурных регионах, мы вернее постигаем свою собственную самобытность, наше место во всемирно-историческом процессе. Таким образом, равно необходимо знание общего и индивидуального, единства и многообразия.

Историческое познание всегда так или иначе представляет собой самосознание: изучая историю другой эпохи, люди не могут не сопоставлять ее со своим временем. Не в этом ли в конечном счете и заключается смысл истории культуры? Но, сравнивая свою эпоху и цивилизацию с иными, мы рискуем применить к этим иным эпохам и цивилизациям наши собственные мерки. В какой-то степени это неизбежно. Но следует ясно представлять себе опасность, сопряженную с подобной процедурой. То, что современный человек считает основополагающей ценностью жизни, могло ведь и не быть таковой для людей иной эпохи и иной культуры; и наоборот, кажущееся нам ложным или малозначительным было истинным и крайне существенным для человека другого общества.

В известном историческом анекдоте Лаплас, разъясняя Наполеону систему движения небесных тел, ответил на вопрос императора о том, какую роль он отводит в этой системе Творцу: «Я не нуждался в подобной гипотезе». Действительно, наука нового времени обходится без перводвигателя, высшего разума, Бога, Творца, как бы эту сверхприродную силу ни называть. Но мы ничего не поймем в средневековой культуре, если ограничимся соображением, что в ту эпоху царили невежество и мракобесие, поскольку все верили в Бога, — ведь без этой «гипотезы», являвшейся для средневекового человека вовсе не гипотезой, а постулатом, настоящей потребности всего его видения мира и нравственного сознания, он был неспособен объяснить мир и ориентироваться в нем. То была — для людей средневековья — высшая истина, вокруг которой группировались все их представления и идеи, истина, с которой были соотнесены их культурные и общественные ценности, конечный регулятивный принцип всей картины мира эпохи.

Понять культуру прошлого можно только при строго историческом подходе, только измеряя ее соответствующей меркой. Единого масштаба, под который можно было бы подогнать все цивилизации и эпохи, не существует, ибо не существует человека, равного самому себе во все эти эпохи. Между тем, именно убеждения, что человеческая природа, и в частности психология, представляет собой константу на протяжении всей истории, придерживались даже крупнейшие историки XVIII и XIX вв. Исходным пунктом своих «Размышлений о всемирной истории» Я. Буркхардт избрал

человека, «каков он есть и каким он всегда был и должен быть». В итоге современный западноевропейец подставлялся на место человека иных времен и культур.

Человеческое общество находится в постоянном движении, изменении и развитии, в разные эпохи и в различных культурах люди воспринимают и осознают мир по-своему, на собственный манер организуют свои впечатления и знания, конструируют свою особую, исторически обусловленную картину мира. И если мы хотим познать прошлое таким, каким оно было «на самом деле» (еще одно выражение Ранке), мы не можем не стремиться к тому, чтобы подойти к нему с адекватными ему критериями, изучить его имманентно, вскрыть его собственную внутреннюю структуру, остерегаясь навязывать ему наши, современные оценки.

Это особенно существенно при попытке понять такую своеобразную эпоху, как средние века. Чуждые нам система взглядов и строй мыслей, господствовавшие в ту эпоху, подчас с трудом доступны современному сознанию, — не этим ли объясняются многие предрассудки в отношении средневековья? Нам неплохо известны исторические события, но гораздо меньше — их внутренние причины, побуждения, которые воодушевляли людей в средние века и приводили к социальным и идейным коллизиям. Между тем любые социальные движения — это движения людей, мыслящих, чувствующих существ, обладающих определенной культурой, впитавших в свое сознание определенные идеи. Поступки людей мотивировались ценностями и идеалами их эпохи и среды. Не учитывая в полной мере ценностные ориентации и критерии, которыми вольно или невольно руководствовались люди в феодальном обществе, мы не можем претендовать на понимание их поведения и, следовательно, на научное объяснение исторического процесса.

Не можем мы, игнорируя систему ценностей, лежавших в основе миро-созерцания людей средневековой эпохи, понять и их культуру. Наиболее распространенный и популярный в эту эпоху жанр литературного произведения — жития святых, самый типичный образчик архитектуры — собор, в живописи преобладает икона, в скульптуре — персонажи Священного Писания. Средневековые мастера, писатели, художники, пренебрегая зримыми очертаниями окружающего их земного мира, пристально всматриваются в потусторонний мир. Но своеобразен не только предмет, привлекающий их внимание. Как видят мир эти мастера? Поэты и художники почти вовсе обходят реальную природу, не воспроизводят пейзажа, не замечают особенностей отдельных людей, не обращают внимания на то, что в разных странах и в разные эпохи люди одевались по-разному, жили в иных жилищах, имели другое оружие. Индивидуализации они предпочитают типизацию, вместо проникновения в многообразие жизненных явлений исходят из непримиримой противоположности возвышенного и низменного, располагая на полюсах абсолютное добро и абсолютное зло.

Творимый средневековым художником мир очень своеобразен и необычен на взгляд современного человека. Художник как бы не знает, что мир трехмерен, обладает глубиной: на его картине пространство заменено плоскостью. Неужели не известно ему и то, как протекает время? Ведь на

картинах средневековых живописцев нередко последовательные действия изображаются симультанно: в картине совмещаются несколько сцен, разделенных временем. Например, Иоанн Креститель, стоящий перед лицом царя Ирода, Иоанн Креститель в момент, когда палач отсекает ему голову, и Иродиада, подносящая Ироду блюдо с головой Иоанна, бездыханное тело которого лежит подле, изображены бок о бок на одной картине. Или: знатный сеньор скачет по дороге, въезжает в замок, соскакивает с коня и входит в покои, встречается с владельцем замка и общивается с ним приветственным поцелуем, обязательным в подобных случаях, — и все это дано не в серии рисунков, а в рамках одной картины, связанной композиционным единством. Такое изображение последовательных событий, разделенных во времени, в одной художественной плоскости, недопустимое с нашей, теперешней точки зрения, согласно которой картина способна выразить лишь одно временное состояние, встречается еще и в эпоху Возрождения; посмотрите хотя бы иллюстрации Боттичелли к «Божественной комедии» Данте (90-е гг. XVв.): стремясь показать движение Данте с Вергилием по кругам ада, живописец помещает их фигуры по несколько раз на одном рисунке.

Можно, далее, предположить, что средневековые мастера не различали четко мир земной и мир сверхчувственный, — оба изображаются с равной степенью отчетливости, в живом взаимодействии и опять-таки в пределах одной фрески или миниатюры. Все это в высшей степени далеко от реализма в нашем понимании. Напомним, однако, что слово «реализм» — как раз средневекового происхождения, но только «реалиями» в ту эпоху считали такие категории, которым мы теперь в реальности отказываем.

Перечень «несообразностей», какими они кажутся, если судить о них, исходя из принципов современного искусства и стоящего за ним «мировидения», можно было бы продолжить. Конечно, проще простого говорить о «примитивности» и «детской непосредственности» художников средних веков, об их «неумелости», о том, что, скажем, еще не была «открыта» пространственная, линейная перспектива, и т. п. Однако все эти рассуждения свидетельствовали бы лишь о непонимании внутреннего мира средневекового художника или поэта и о желании судить об искусстве другой эпохи на основе нынешних критериев, совершенно чуждых людям средних веков.

Но, могут возразить, художественный язык всегда условен, и от него нелегко перейти к пониманию общественного сознания и способа видения мира людьми той или иной эпохи. Это справедливо, однако «странности» средневекового сознания обнаруживаются не только в искусстве. Разве не удивительно с современной точки зрения, например, то, что слово, идея в системе средневекового сознания обладали той же мерой реальности, как и предметный мир, как и вещи, которым соответствуют общие понятия, что конкретное и абстрактное не разграничивались или, во всяком случае, грани между ними были нечеткими? что доблестью в средние века считалось повторение мыслей древних авторитетов, а высказывание новых идей осуждалось? что плагиат не подвергался преследованию, тогда как оригинальность могла быть принята за ересь? что в обществе, в котором ложь расценивали как великий грех, изготовление фальшивого доку-

мента для обоснования владельческих и иных прав могло считаться средством установления истины и богоугодным делом? что в средние века не существовало представления о детстве как особом состоянии человека и что детей воспринимали как маленьких взрослых? что исход судебной тяжбы зависел не от установления обстоятельств дела или не столько от них, сколько от соблюдения процедур и произнесения формул, и что истину в суде старались обнаружить посредством поединка сторон либо испытания раскаленным железом или кипятком? что в качестве обвиняемого в преступлении мог быть привлечен не только человек, но и животное и даже неодушевленный предмет? что земельные меры одного и того же наименования имели неодинаковую площадь, т. е. были практически несоизмеримы? что подобно этому и единица времени — час обладал неодинаковой протяженностью в разные времена года? что в среде феодалов расточительность уважалась несравненно больше, чем бережливость — важнейшее достоинство буржуа? что свобода в этом обществе не была простой противоположностью зависимости, но сочеталась с ней? что в бедности видели состояние более угодное Богу, нежели богатство, и что, в то время как одни старались обогатиться, другие добровольно отказывались от всего своего имущества?

Мало этого, изучение средневековой культуры постоянно сталкивает нас с парадоксальным переплетением полярных противоположностей — сублимированного и низменного, спиритуального и грубо-телесного, мрачного и комичного, жизни и смерти. Будучи разведены по полюсам, эти крайности вместе с тем непрестанно сближаются, меняются местами, с тем чтобы вновь разойтись. Поклонение святому могло принимать такие гротескные формы, когда верующие, озабоченные тем, чтобы обеспечить себя на будущее чудотворными останками праведника, решают умертвить его, или когда крестьяне поклоняются могиле собаки, считая ее святой. Святость выступает как сплав возвышенного благочестия и примитивной магии, предельного самоотречения и сознания избранности, бескорыстия и алчности, милосердия и жестокости. Читая произведения агиографии и назидательные «примеры», нетрудно встретиться с рассказами о том, как святые, будучи оскорблены или ущемлены в своих владельческих правах, не останавливаются перед вмешательством в судебные тяжбы, покидая для этого свои усыпальницы; нередко они затевают потасовки и готовы прибить и даже умертвить тех, кто не склонен уверовать в их святость и поклоняться им. Столь же неожиданно ведут себя подчас, согласно назидательной литературе, и сам Христос и Богоматерь: Спаситель способен сойти с креста, дабы пинками отправить на тот свет человека, оскорбившего Его Самого или Его Мать, а Дева Мария, карая грешника, выплюнувшего гостю — тело Христово, мстит, подвергая затоплению целую страну вместе с сотнями тысяч ее обитателей. Парадоксальна и трактовка нечистой силы. То, что черти беспредельно страшны, но вместе с тем простоваты и забавны, — общее место средневекового их восприятия. Но ходили рассказы о «добрых злых духах», готовых бескорыстно служить людям и даже жертвовать заработанные ими деньги на покупку церковного колокола, либо жаждущих примириться с Творцом; вселившиеся в одержимых демоны

славят святых чудотворцев и, щеголяя латынью, ведут теологические диспуты.

Средневековая культура все вновь и вновь вырисовывается перед нами в виде невозможного, казалось бы, сочетания оппозиций. Теолог утверждает Богоустановленную иерархию, для того чтобы тут же обречь на вечную гибель стоящих у ее вершины и возвысить подпирющих ее основанию. Прославляют ученость и презрительно взирают на невежественных «идиотов», и в то же время вернейшим путем, который ведет ко спасению души, провозглашаются неразумие, нищета духа, а то и вовсе безумие. Смерть и жизнь, экстремальные противоположности в любой системе миропонимания, оказываются обратимыми, а граница между ними — проницаемой: некоторые умирают лишь на время, и мертвые возвращаются к живым, с тем чтобы поведать им о муках ада, ожидающих грешников. Суд над умершим, долженствующий состояться «в конце времен», после второго Пришествия, вместе с тем, оказывается, вершится в момент кончины индивида, когда у ложа умирающего собираются демоны и ангелы, которые соответственно предъявляют реестры его грехов и заслуг и спорят из-за обладания его душой; адские муки грешников начинаются немедленно, а не после Страшного суда. В потустороннем мире, где, как следовало бы ожидать, царит вечность, по свидетельству лиц, посетивших ад, течет земное время. После кончины человека его душа расстается с телом, но по-прежнему обладает всеми физическими свойствами тела, ибо побывавшие на том свете души подвергаются пыткам и насыщаются пищей, и те избранники, душам коих посчастливилось возвратиться из загробного мира, носят на своем теле следы адских ожогов.

Символизм, пронизывавший средневековую жизнь на всех уровнях, от утонченной теологической экзегезы и ритуалов посвящения в рыцари до устрашающей процедуры анафемы; вера в чудеса и знамения; магическая сопричастность вещи и ее обладателя; понимание человеческого коллектива как общности живых и умерших; отсутствие осязаемой дистанции между человеком и природой, в ритмы которой он включен и на которые он может и должен воздействовать; отелеснивание спиритуальных сущностей, когда, например, молитва поднимает молящегося над землей или камни, подаренные на ремонт церкви, оказываются на весах архангела, взвешивающего душу благочестивого дарителя, и перевешивают его грехи, и т. п. до бесконечности, — поистине со средневековой культурой трудно совладать мысли, которая ищет опоры в правилах логики, установленных Аристотелем, — слишком многое в ту эпоху кажется иррациональным, противоречивым, если не уродливым.

Но довольно. Мы перечислили первые пришедшие на память явления средневековой жизни, которые не вяжутся с рационалистическим образом мыслей нашего времени, отнюдь не затем, чтобы лишний раз проиллюстрировать избитый тезис об «отсталости» и «дикости» средних веков. Мы хотели показать, что все эти средневековые «нелепости» и «несообразности» нуждаются в объяснении и адекватном понимании. Тенденция к парадоксальному перевертыванию привычных представлений об установленном порядке, о верхе и низе, о святом и мирском, характерная, по М. Бахтину, для карнавала, — эта тенденция обнаруживается в качестве не-

отъемлемой черты средневекового миропонимания. Этому восприятию действительности, по-видимому, органически присущи черты гротескности. Но гротеск здесь отнюдь не равнозначен комизму и мог быть никак не связан со смешным, — напротив, подчас, он был бесконечно от него далек. Современное сознание, которое отводит гротеску ограниченную роль изобразительного средства в области комического искусства, с трудом осваивается со средневековым миром непрестанной инверсии и воспринимает многие сцены, некогда порождавшие благочестивое изумление, в качестве комических. Нет лучшего показателя дистанции, разделяющей культуру средних веков и нового времени, чем это непонимание!

Необходимо попытаться раскрыть внутреннее содержание, сокровенный смысл этой культуры, далекой от нас не только во времени, но и по всему своему строю.

Сложность постижения духовной жизни людей этой эпохи не сводится только к тому, что в ней много чуждого и непонятного для человека нашего времени. Материал средневековой культуры вообще вряд ли поддается тому расчленению, к какому мы привыкли при изучении культуры современной. Говоря о средневековье, едва ли можно выделить в качестве достаточно обособленных такие сферы интеллектуальной деятельности, как эстетика, философия, историческое знание или экономическая мысль. То есть выделить-то их можно, но эта процедура никогда не проходит безболезненно для понимания как средневековой культуры в целом, так и данной ее области. В самом деле. Учения о прекрасном мыслителей этой эпохи неизменно были ориентированы на постижение Бога — Творца всех видимых форм, которые и существуют не сами по себе, но лишь как средства для постижения божественного разума. Точно так же и история не представлялась уму средневекового человека самостоятельным, спонтанно, по своим имманентным законам развивающимся процессом, — этот поток событий, развертывавшийся во времени, получал свой смысл только при рассмотрении его в плане вечности и осуществления божьего замысла. Рассуждения ученых средневековья о богатстве, собственности, цене, труде и других экономических категориях были составной частью этических категорий: что такое справедливость, каково должно быть поведение человека (в том числе и хозяйственное), чтобы оно не привело его в конфликт с высшей и конечной целью — спасением души? Философия — «служанка богословия», и в глазах средневекового философа такая ее функция долго являлась единственным ее оправданием, придавала глубокую значимость его рассуждениям.

Значит ли это, что все средневековое знание сводилось к богословию и что изучение эстетической или философской мысли эпохи феодализма вообще невозможно? Конечно, нет! Но это означает, что, избирая объектом анализа художественное творчество либо право, историографию и другие отрасли духовной деятельности людей средних веков, мы не должны изолировать данную сферу этой деятельности из более широкого культурно-исторического контекста, ибо только в рамках этой целостности, которую мы называем средневековой культурой, можно правильно понять те или иные его компоненты. Богословие представляло собой «наивысшее обобщение» социальной практики человека средневековья, оно давало об-

сезначимую знаковую систему, в терминах которой члены феодального общества осознавали себя и свой мир и находили его обоснование и объяснение.

Сказанное означает, далее, что средневековое миросозерцание отличалось цельностью, — отсюда его специфическая недифференцированность невычлененность отдельных его сфер. Отсюда же проистекает и уверенность в единстве мироздания. Подобно тому как в детали готического собора находила выражение архитектоника всего грандиозного сооружения, подобно тому как в отдельной главе богословского трактата может быть прослежен конструктивный принцип всей «Теологической суммы», подобно тому как в индивидуальном событии земной истории видели символ событий священной истории, т. е. во временном ощущали вечное, — так и человек оказывался единством всех тех элементов, из которых построен мир, и конечной целью мироздания. В малой частице заключалось вместе с тем и целое; микрокосм был своего рода дубликатом макрокосма.

Цельность миросозерцания этой эпохи, однако, ни в коей мере не предполагает его гармоничности и непротиворечивости. Контрасты вечного и временного, священного и греховного, души и тела, небесного и земного, лежащие в самой основе этого миросозерцания, находили основу в социальной жизни эпохи — в непримиримых противоположностях богатства и бедности, господства и подчинения, свободы и несвободы, привилегированности и приниженности. Средневековое христианское мировоззрение «сняло» реальные противоречия, переводя их в высший план всеобъемлющих надмировых категорий, и в этом плане разрешение противоречий оказывалось возможным при завершении земной истории, в результате искупления, возвращения мира, развертывающегося во времени, к вечности. Поэтому богословие давало средневековому обществу не только «наивысшее обобщение», но и «санкцию», оправдание и освящение (2, т. 7, 361).

По-видимому, применительно к средним векам самое понятие культуры нужно бы интерпретировать значительно шире, чем это по традиции делается, когда изучают культуру нового времени. Средневековая культура охватывает не одни только эстетические или философские категории, не ограничивается литературой, изобразительным искусством, музыкой. Для того чтобы понять определяющие принципы этой культуры, приходится выходить далеко за пределы этих сфер, и тогда оказывается, что и в праве, и в хозяйстве, и в отношениях собственности, и во многом другом — в основе всей творческой практической деятельности людей можно вскрыть некое единство, вне которого остается не вполне понятной каждая из этих особых сфер. Все они культурно окрашены.

Вероятно, культуру любой эпохи можно рассматривать столь же широко — как всеобъемлющую знаковую систему. Мы готовы с этим согласиться, но тем не менее будем настаивать на том, что для изучения средневековья применение принципа целостности является особенно необходимым. Различные сферы человеческой деятельности в эту эпоху не имеют собственного «профессионального языка» — в том смысле, в каком существуют языки хозяйственной жизни, политики, искусства, религии, философии, науки или права в современном обществе. Вот несколько примеров. В

средние века существует математика и, следовательно, язык математических символов. Но эти математические символы суть вместе с тем символы богословские, ибо и самая математика длительное время представляла собой «сакральную арифметику» и служила потребностям символического истолкования божественных истин. Следовательно, язык математики не был самостоятельным, — он являлся, скорее, «диалектом» более всеобъемлющего языка христианской культуры. Число было существенным элементом эстетической мысли и сакральным символом, мыслью Бога.

Другой пример. Бедность — характерное явление эпохи феодализма. Но бедность не осознавалась в эту эпоху (по крайней мере, до довольно позднего времени) как самостоятельная социальная и экономическая проблема. Проблема бедности рассматривалась в контексте совершенно иных проблем, более значимых для средневекового сознания. Либо бедность интерпретировалась в терминах сословно-юридического деления общества: бедными считали незнатных, непривилегированных, и поэтому в оппозиции «благородные — бедные» не видели логической несообразности, поскольку эти понятия не были чисто экономическими, имущественными. Либо в бедности видели состояние избранничества: *pauperes Christi*, «бедняки Христовы», были людьми, отказавшимися от земных благ, для того чтобы вернее достичь царствия небесного. Иначе говоря, язык экономических категорий также не обладал автономией, — он в свою очередь оказывается «наречием» некоего «мета-языка» культуры, в котором понятия и термины экономики, богословия, права не расчленены.

Еще один пример. Провансальский трубадур воспевает возлюбленную, но не находит да, видимо, и не ищет каких-либо особых небывалых слов для выражения своих чувств или обрисовки ее красоты. Система понятий и терминология, которыми он постоянно пользуется, — это чисто феодальная правовая терминология: «служение», «дарение», «вассальная присяга», «сеньор» и т. п. — таков любовный словарь, при посредстве которого он ведет свои любовные речи. Возлюбленная для него дороже всего на свете, а именно — дороже, чем города Андалузии или Востока, чем обладание папской тиарой или Священной Римской империей.

Не останавливаясь более на иллюстрации этой мысли (в дальнейшем нашем изложении встретится еще немало примеров, которые могут быть истолкованы подобным же образом), подчеркнем исключительную полисемантическую язык средневекового человека. Все важнейшие термины его культуры многозначны и в разных контекстах получают свой особый смысл. Наглядным свидетельством такой многозначности языка средневековой культуры могут служить популярные в ту эпоху «этимологии и «суммы». Умение дать «многозначное толкование» одного и того же текста — неотъемлемое качество интеллектуала средних веков. Итак, для того чтобы понять «язык» данной конкретной отрасли человеческой деятельности в феодальном обществе, нужно знать язык его культуры, по отношению к которому этот специальный язык является подчиненным и не конституировавшимся в замкнутую автономную систему. Все профессиональные, отраслевые «языки» постоянно переходят один в другой и значимы постольку, поскольку имеют смысл не только в пределах данного специализированного рода деятельности, но и за этими пределами. Собствен-

но говоря, есть только один язык, одна всеобъемлющая знаковая система, всякий раз особым образом расшифровываемая в зависимости от той сферы человеческой деятельности, к которой она применяется. Не связано ли с этим универсальное господство латыни в средневековой Европе?

Но если средневековая культура действительно обладает указанными выше особенностями, особой структурой и связью своих элементов, то возникает вопрос: каков же возможный путь ее изучения именно в качестве целостности? Метод исследования должен вытекать из специфики предмета и учитывать ее. К настоящему времени сделано очень многое для понимания характерных черт и конкретного содержания философии, искусства, литературы средних веков, этической и эстетической мысли, образования, права, экономической доктрины церкви и многих других явлений мирозерцания и культуры этой эпохи. Прогресс научного знания естественно и неизбежно влечет за собой дифференциацию аспектов исследования. При этом, к сожалению, не всегда достаточно выявляется то общее, что лежало в конечном счете в основе различных культурных феноменов. Все формы культурной жизни средневековья — не что иное, как функции социальной жизнедеятельности людей той эпохи, результат «моделирования» ими мира.

Очевидно, для того чтобы понять жизнь, поведение и культуру людей средних веков, важно было бы попытаться восстановить присущие им представления и ценности. Нужно выявить «привычки сознания» этих людей, способ оценки ими действительности, особенности их видения мира. Перефразируя приведенные выше слова Ранке, можно сказать, что ныне историка интересует не только то, каково прошлое было «на самом деле», но и то, каким видели свое собственное время люди прошлого.

Но возможно ли проникнуть в тайники их мысли спустя многие столетия? Чаше такие попытки предпринимаются романистами, чем учеными. Однако историк культуры не вправе полагаться только на воображение, его интуиция должна найти опору в научной методике; он обязан выработать какие-то приемы, гарантирующие ему относительно объективный подход к наличному материалу. Мы полагаем, что следовало бы пойти по пути обнаружения основных универсальных категорий культуры, без которых она невозможна и которыми она пронизана во всех своих творениях. Это вместе с тем и определяющие категории человеческого сознания. Мы имеем в виду такие понятия и формы восприятия действительности, как время, пространство, изменение, причина, судьба, число, отношение чувственного к сверхчувственному, отношение частей к целому. Перечень можно было бы продолжить, его следовало бы уточнить и развернуть. Существенно, однако, другое. Эти универсальные понятия в каждой культуре связаны между собой, образуя своего рода «модель мира» — ту «сетку координат», при посредстве которых люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании.

Вводя понятие «модели мира», сразу же сделаем оговорку: термин «модель» не применяется нами в каком-либо специальном кибернетическом смысле. Далее как равнозначные будут употребляться выражения «модель мира», «картина мира», «образ мира», «видение мира», мировидение».

«Моделью мира», складывающейся в данном обществе, человек руководствуется во всем своем поведении, с помощью составляющих ее категорий он отбирает импульсы и впечатления, идущие от внешнего мира, и преобразует их в данные своего внутреннего опыта. Эти основные категории как бы предшествуют идеям и мировоззрению, формирующимся у членов общества или его групп, и поэтому, сколь бы различными ни были идеология и убеждения этих индивидов и групп, в основе их можно найти универсальные, для всего общества обязательные понятия и представления, без которых невозможно построение никаких идей, теорий, философских, эстетических, политических или религиозных концепций и систем. Названные категории образуют основной семантический «инвентарь» культуры. Обязательность этих категорий для всех членов общества нужно понимать, разумеется, не в том смысле, что общество сознательно навязывает их людям, предписывая им воспринимать мир и мыслить именно таким образом: речь идет о неосознанном навязывании обществом и столь же неосознанном восприятии, «впитывании» этих категорий и представлений членами общества (хотя в той мере, в какой правящие группы осознают и берут под свой контроль некоторые из категорий и понятий культуры, они препятствуют вольной их интерпретации и видят в лицах, отходящих от их традиционного и «ортодоксального» понимания, еретиков и отступников, — как это и было при феодализме). Эти категории запечатлены в языке, а также в других знаковых системах (в языках искусства, науки, религии), и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, столь же невозможно, как нельзя мыслить вне категорий языка.

Мы уже отметили неполноту перечня названных нами основных культурных категорий. Наряду с этими формами переживания мира существуют и иные, обладающие большей социальной окраской, но опять-таки встречающиеся в любом обществе, такие, как индивид, социум, труд, богатство, собственность, свобода, право, справедливость. Эти категории мы бы назвали, в отличие от перечисленных выше космических категорий, категориями социальными. Но членение мира на природный космос и космос социальный всегда в большей или меньшей степени условно, во многих же обществах его, по существу, и вовсе невозможно обнаружить: космос антропоморфен, и вместе с тем мир человека не отделен или слабо отделен от мира природы. Поэтому социальные категории, подобные только что упомянутым, теснейшим образом связаны и переплетаются во многих цивилизациях с космическими категориями. И те и другие одинаково важны для построения «модели мира», действующей в обществе.

Каждая цивилизация, социальная система характеризуются своим особым способом восприятия мира. Называя основные концептуальные и чувственные категории универсальными, мы имели в виду лишь то обстоятельство, что они присущи человеку на любом этапе его истории, — но по своему содержанию они изменчивы. В различных общественных структурах мы найдем весьма не похожие одна на другую категории времени или свободы, столкнемся с неодинаковым отношением к труду и пониманием права, с различными восприятиями пространства и толкованием причинности. Надо полагать, что в рамках одной цивилизации все эти категории

не представляют случайного набора, но образуют в своей совокупности систему, и изменение одних форм связано с изменением и других.

Основные концептуальные понятия и представления цивилизации формируются в процессе практической деятельности людей, на основе их собственного опыта и традиции, унаследованной ими от предшествующей эпохи. Определенной ступени развития производства, общественных отношений, выделенности человека из природного окружения соответствуют свои способы переживания мира. В этом смысле они отражают общественную практику. Но вместе с тем эти категории определяют поведение индивидов и групп. Поэтому они и воздействуют на общественную практику, способствуя тому, что она отливаётся в формы, отвечающие «модели мира», в которую группируются эти категории.

Все это свидетельствует о первостепенной важности исследования подобных категорий для понимания культуры и общественной жизни в разные исторические эпохи. Нужно признать, что такая задача исключительно сложна. Не праздным является вопрос о том, разрешима ли она вообще. Ведь упомянутые категории в их исторически конкретном выражении были присущи людям совсем иной эпохи, чем наша. Будучи понятны этим людям, они превратились впоследствии в иероглифы, нуждающиеся в расшифровке. Вырванные из живой ткани средневековой культуры, они дошли до нас в разрозненном виде и, главное, лишёнными тех значений, которые вкладывались в них людьми средних веков. Для нас они уже не могут вновь обрести своего первоначального смысла. Реальна, если не неизбежна, опасность подстановки в эти категории чуждого им нового смысла.

Но, собственно, эти сомнения ставят нас непосредственно перед более общей проблемой: способны ли мы понять прошлое, не навязывая ему своего видения, диктуемого нашей собственной средой и эпохой? По-видимому, на этот вопрос приходится дать отрицательный ответ. В самом деле, наш интерес к минувшей эпохе, критерии, с которыми мы подходим к отбору материала в источниках, оценки, прилагаемые нами к этому материалу, делаемые нами обобщения, выводы в той или иной мере неизбежно обусловлены системой идей и ценностей, присущей нашему обществу. И тем не менее историческое познание существует и не может не существовать. Показательно, что Шпенглер, декларировавший тезис о некоммуникабельности разных культур, которые он представлял в виде замкнутых в себе монад без окон и дверей, был вместе с тем вынужден сделать исключение для историка (т. е. для самого себя) и допустить возможность понимания им принципа внутренней жизни каждой из этих монад! Это, конечно, было непоследовательно с его же собственной точки зрения, но вполне естественно. Ибо исследователя, абсолютизирующего мысль о трудности или невозможности понимания представителем одной культуры другой, неизбежно постигнет полнейший творческий паралич, и он впадет в немощь.

Сознавая трудности, сопряженные с установлением диалога между людьми современности и людьми иных эпох, мы не можем отказаться от попыток этот диалог завязать. Успешность таких попыток в немалой мере зависит от применяемых исследователем методов и от того, не игнорирует ли он ожидающих его опасностей. Необходим такой подход к историческому

исследованию культуры, при котором «помехи прибора», т. е. порождаемые современностью представления и ценности самого ученого, были бы если не сведены по возможности к минимуму, то, во всяком случае, полностью приняты в расчет: избавиться от них нельзя; кроме того, еще вопрос, представляют ли они собой только «помехи» на пути познания или же вместе с тем служат и стимулом для понимания культуры прошлого?

Мы выбрали лишь несколько компонентов средневековой «модели мира»: время и пространство, право, богатство, труд и собственность. Подобный отбор может вызвать упреки в произвольности. В самом деле, что общего между категориями времени и права или между категориями труда и пространства? Они относятся к различным сферам человеческого опыта, к неодинаковым уровням осознания человеком действительности. Но, может быть, именно поэтому концентрация на них внимания и представляет особый интерес: нельзя ли проследить в этих во многих отношениях столь различных понятиях и представлениях нечто общее, объединяющее их в одну картину мира? Мы хотим произвести как бы разрозненные пробы в разных отсеках здания, именуемого «средневековый мир», с тем чтобы установить их общую природу и взаимную связь. Выбирая категории как космического, так и социального порядка, мы получаем возможность подойти к мировосприятию средневековых людей с разных сторон и шире его охарактеризовать. При отборе этих категорий мы руководствовались еще одним соображением: нам хотелось показать, что не только в таких понятиях, как время и пространство, имеющих прямое отношение к искусству, но и, казалось бы, в далеких от культуры представлениях о праве, собственности и труде можно и нужно раскрыть их «культурное» содержание, без которого их социальная значимость и даже экономическая ценность остаются непонятными.

(Здесь нелишне дать разъяснение личного свойства. Автор книги пришел к изучению культуры от занятий социально-экономической проблематикой средневековья. Генезис феодализма, аграрные отношения и структура земельной собственности, судьбы крестьянства — таковы были темы, углубление в которые в конце концов побудило, более того, вынудило обратиться к коллективной психологии и представлениям о мире и о себе людей, являвшихся субъектами социальных процессов той эпохи, ибо без уяснения их мировоззрения, культуры оказалось невозможным понять их экономическое поведение. Указанными отправными моментами были в немалой мере определены угол зрения, постановка проблемы и самый отбор рассматриваемых категорий культуры.)

На вопрос о том, правильно ли отобраны нами категории для анализа, пожалуй, целесообразнее ответить по прочтении книги. Если бы из нашего изложения вырисовались некоторые черты картины мира средневекового человека, мы могли бы считать выполненной поставленную перед собой задачу. Может быть, по прочтении книги читателю станет яснее, что произведенный нами отбор категорий культуры вовсе не столь уж случаен или произволен: не окажется ли, что как раз путем их рассмотрения можно лучше всего приблизиться к пониманию своеобразия человеческой личности в средневековую эпоху? что изучение именно таких категорий западноевропейской средневековой культуры, как пространство-время,

право, отношение к труду, богатству и бедности, помогает уяснить причины того, что Европа, вступившая в средние века в качестве региона, который отставал по уровню материальной и духовной жизни от ряда регионов Востока, в конце этой эпохи выдвинулась на первый план и начала оказывать определяющее влияние на ход мировой истории?

Стремясь выявить отдельные компоненты той формы, в которую отливались представления и впечатления средневекового человека, мы не можем не задуматься над тем, какими принципами следует руководствоваться. «Модель мира» — достаточно устойчивое образование, определяющее человеческие восприятия и переживания действительности в течение длительного периода; в средние века, когда развитие и изменение совершались очень медленно, несравненно медленнее, нежели в Новое и Новейшее время, общая картина мира неизбежно оказывалась чрезвычайно стабильной. Некоторые ученые называют ментальности, коллективные психологические установки и интеллектуальные стереотипы «темницами, в которые заключено время большой длительности». Если историк-медиевист и способен проследить некоторые постепенные сдвиги ментальностей на протяжении изучаемого им периода, то в меняющейся перспективе. Скажем, при анализе духовной жизни эпохи Реформации выясняется, что в широких слоях народа средневековая картина мира просуществовала в основных своих чертах вплоть до нового времени, обнаруживая устойчивость, несмотря на все перевороты в социально-экономической и религиозно-культурной областях. Поэтому при всех оговорках и ограничениях мы все-таки, по-видимому, можем говорить о «средневековой картине мира», имея в виду ряд столетий, на протяжении которых она доминировала в человеческом сознании.

Существенно было бы проследить ее истоки. Обычно сосредоточивают внимание на преемственности позднеантичного и средневекового мировосприятия, с основанием отводя христианству особую роль в формировании последнего. В несравненно меньшей степени учитывается другой компонент средневекового отношения к действительности — система представлений эпохи варварства. Большинство народов Европы в эпоху античности еще были варварами; с переходом к средневековью они стали приобщаться к христианству и греко-римской культуре, но их традиционное мировосприятие не было стерто воздействием античной цивилизации. Под покровом христианских догм продолжалась жизнь архаических верований и представлений. Таким образом, приходится говорить не об одной, а о двух «моделях мира»: о варварской (для Западной Европы, прежде всего о германской) «модели мира» и о сменившей ее «модели мира», которая возникла на этой основе под мощным влиянием более древней и развитой средиземноморской культуры, включая сюда и христианство.

Поэтому в каждом из разделов книги сначала речь будет идти о восприятии той или иной категории в эпоху варварства, а уже затем — в эпоху христианского средневековья. При решении второй части этой задачи автор мог опереться на исследования историков, искусствоведов, литературоведов, лингвистов, историков философии, науки, которые, преследуя иные цели, накопили большой материал, раскрывающий формы переживания и осознания мира средневековым человеком. Между тем в области познания

культурных категорий варваров сделано гораздо меньше. Здесь наибольший интерес, по нашему мнению, представляют данные о скандинавской культуре раннего средневековья. На севере Европы германские культурные традиции сохранялись дольше и представлены в памятниках несравненно полнее, чем где бы то ни было. При всем своеобразии скандинавская культура этого периода в достаточной мере отражает важнейшие черты культуры варварского мира Европы в целом.

Стараясь обнаружить некоторые основные компоненты средневекового мировосприятия, мы отчетливо сознаем, что полученная картина его потребует уточнений. Прежде всего, несмотря на относительную стабильность средневекового мирозерцания, оно развивалось и изменялось — и, следовательно, в его характеристику необходимо внести элемент движения, показывая различия в трактовке тех или иных категорий культуры в отдельных периоды средних веков. Однако поскольку мы намерены набросать общую культурную «модель», более пристально проанализировав отдельные ее компоненты, то при таком подходе мы считаем себя вправе в большей или меньшей мере отвлекаться от развития, которое приводило к деформации этой «модели». Там, где необходимо, будут указаны факторы разложения изучаемой нами картины мира. Тем не менее поставленная нами цель может быть достигнута путем выявления интересующих нас структурных категорий; если полученные результаты окажутся заслуживающими внимания, в дальнейшем возникнет необходимость насытить их большим конкретным содержанием, теснее увязав хронологически. То же самое относится и к различиям в восприятии мира, которые существовали у отдельных народов Западной Европы в эпоху средневековья; здесь мы их касаться не можем.

Перед современными гуманитарными науками очень остро вырисовывается проблема соотношения диахронии и синхронии. Историческое исследование диахронично по определению: оно имеет целью показ истории, т. е. изменений во времени. Но общество представляет собой связанное целое и потому нуждается в рассмотрении в качестве структурного единства, что ставит перед исследователем проблемы синхронного анализа системы. Сочетание этих двух разных аспектов сопряжено с немалыми методологическими трудностями. Однако хотелось бы подчеркнуть, что синхронное исследование социально-культурной системы не противоречит историческому подходу, а, скорее, его дополняет. Синхронный анализ не предполагает статичности общества: этот анализ представляет собой особый способ описания. Как уже было упомянуто, в нашей работе, каждая из рассматриваемых категорий средневековой культуры дается в обоих срезах, синхронном и диахронном: сначала в качестве элемента архаической культуры германцев, затем — в качестве компонента культуры феодального общества. Конечно, при этом остается нерешенной проблема перехода от более раннего состояния к последующему.

Отметим другое существенное обстоятельство. «Картина мира» варваров и «картина мира» феодального средневековья — весьма различны. Первая формировалась в относительно однородном обществе с еще очень живучими родо-племенными порядками. Поэтому и культура варварского мира обладала значительной гомогенностью и ее ценности имели в рамках

общества универсальное применение. Это не значит, что в доклассовом обществе культура была «проста» или «примитивна», — это значит лишь, что ее язык был общезначимым и представлял собой знаковую систему, в достаточной мере одинаково интерпретируемую всеми группами и членами общества.

Между тем в эпоху средних веков «образ мира» оказывается куда более сложным и противоречивым. Объясняется это прежде всего социальной природой феодального общества, разделенного на антагонистические классы и сословия. «Мысли господствующего класса» становятся здесь «господствующими мыслями», но сами эти господствующие идеи и представления — преимущественно христианское мировоззрение — не вытесняют полностью иных форм общественного сознания, сохраняющихся в низших классах общества. Главное же заключается в том, что одни и те же понятия и символы истолковываются уже по-разному в разных социальных группах.

В самом деле, «образ мира», рисовавшийся сознанию представителей разных общественных слоев и классов феодального общества, не был одинаков. Вряд ли совпадало отношение к действительности рыцаря и бюргера, профессора университета и крестьянина. Это соображение необходимо полностью учитывать, и в дальнейшем, рассматривая вопрос о переживании времени в средние века, мы постараемся показать, сколь радикально стало меняться отношение к нему в городах в связи с общей рационализацией жизни; анализ проблем труда, собственности и богатства дифференцируется применительно к тому, как эти категории осознавались крестьянами, бюргерами, дворянством и духовенством. Точно так же и вопрос о человеческой личности в феодальном обществе, в той мере, в какой он нами рассматривается, будет детализирован в зависимости от социальной принадлежности разных представителей этого общества.

Однако в центре нашего внимания будет стоять, собственно, не идеология средневековья, не сознательное мировоззрение людей, обусловленное их социальным статусом, а те представления о мире, которые не всегда ими ясно осознавались, а поэтому далеко не полностью идеологизировались; когда мы говорим о переживании таких категорий, как время, пространство, право и т. д., то предполагаем относительно непосредственное к ним отношение, еще не пропущенное целиком через систему общественных взглядов и классовых интересов. Иными словами, мы стремимся вскрыть интересующие нас культурные элементы не столько на уровне идеологическом, сколько на уровне социально-психологическом, в сфере мироощущения, а не миропонимания, хотя сознаем, в какой мере обе эти сферы взаимосвязаны бесчисленными переходами и переливами. Конечно, невозможно изучать социальную психологию, элиминируя идеологию, — мы к этому и не стремимся. Но вопрос заключается в том, на чем делается акцент, где фокус исследования. В перечисленных выше категориях средневекового мировосприятия нас будет интересовать по преимуществу именно социально-психологическая сторона, «ментальность».

Правомерен ли подобный подход к истории культуры? Мы убеждены в том, что он не только допустим, но и неизбежен, и опыт науки за последние десятилетия, и в особенности за последние годы, в этом убеждает. Изу-

чение социально-психологического «среза» общественной жизни все шире признается как задача первостепенной важности. Невозможно ограничиваться преимущественно «объективным», лучше сказать — «объектным», способом исследования и описания общества, при котором оно изучается так же, как изучаются физические объекты, т. е. «снаружи», — необходимо, кроме того, попытаться проникнуть в глубь человеческого сознания и мировосприятия, выявить структуру и роль его в общем историческом движении. Предмет историко-культурного анализа — живой, мыслящий и чувствующий общественный человек, поведение которого детерминировано обществом и в свою очередь воздействует на социальную жизнь и ее движение. Первые, пока еще единичные опыты конкретного исследования способа мышления людей средневековой эпохи, несомненно, интересны и свидетельствуют о перспективности такого подхода. Известные нам работы доказывают, что есть основания говорить о некоторой духовной ориентации, присущей средневековью, о преобладающем на протяжении этой эпохи стиле мышления.

Поскольку наша книга посвящена выявлению отдельных коренных категорий средневекового мировосприятия и особенностей средневековой культуры, общее, присущее этой культуре как единой системе, представляет для нас самостоятельное значение. Рисуемая нами «модель» культуры — скорее «идеальный тип», нежели по возможности точное воспроизведение действительности. Мы отбираем и стараемся осмыслить те компоненты культуры, которые в дальнейшем было бы желательно подвергнуть более пристальному анализу.

Приступая к сбору и изучению материала, имеющего отношение к картине мира средневекового человека, необходимо сразу же признать, что материал источников чрезвычайно неполон, фрагментарен. Дело не только в том, что до нас дошли далеко не все памятники. Нельзя упускать из виду следующую неотъемлемую черту средневековья: в письменности выразилась лишь малая доля творчества людей той эпохи, ибо подавляющая масса населения была неграмотной и не располагала возможностями запечатлеть свои мысли и чувства иначе как в устной форме. Значительный массив информации в письменности не фиксировался. Конечно, европейское средневековое общество не похоже на «этнографические» общества, — в нем существовали грамотность и образованность, оставшиеся, однако, достоянием немногих. Книжная традиция «ученых», прежде всего лиц духовного звания, и фольклорная, устная традиция «простецов», «idiotae», образовывали два полюса средневековой культуры. Между тем грамотность особым образом структурирует интеллект и то, что широкие слои населения оставались illiterati, налагало неизгладимый отпечаток на всю культуру. В этой культуре доминировали тексты произносимые, а не читаемые, воспринимаемые на слух, а не зрительно. Средневековые авторы зачастую обращались к слушателям, а не к читателям. Наивно было бы надеяться на то, что удастся реконструировать эту культуру в сколько-нибудь полном виде. Перед нами поистине айсберг, большая часть которого сокрыта от взора.

Наконец, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что употребляемое нами понятие «человек средних веков» есть абстракция. Выявляя общее в при-

менявшихся в ту эпоху культурных категориях, приходится все время помнить: средневековое общество было обществом феодалов и крестьян, горожан и жителей деревни, образованных и неграмотных, клириков и мирян, ортодоксов и еретиков. Полярность различных групп и классов феодального общества, не разрушая — до определенного момента — общей «картины мира», делала ее колеблющейся, амбивалентной и противоречивой. Но для основательного раскрытия этих антагонизмов в культуре потребны особые исследования.

Внимание в книге сосредоточивается на массовых проявлениях средневековой культуры. Взгляды по отдельным вопросам выдающихся мыслителей эпохи интересуют нас преимущественно в той мере, в какой их можно считать типичными, показательными для феодального общества и господствовавшей в нем системы ценностных ориентаций.

Поскольку работа по реконструкции средневекового «образа мира» только еще начинается в науке, всякое построение неизбежно будет иметь предварительный характер, и его выводы должны быть проверены более углубленными исследованиями. Все, на что претендует автор, — это постановка вопроса, но не его решение.

Известная аподиктичность изложения, от которой автору не удалось избавиться, не скроет от читателя того, что многие вопросы, рассмотренные в книге, остаются именно вопросами, открытыми проблемами. Пафос этой работы — не в провозглашении истин, а в вопрошании. Наши знания о средневековой мысли и культуре слишком фрагментарны и неполны, а понимание высказываний ее представителей настолько затруднено, что всякое утверждение неизбежно гипотетично, нуждается в оговорках и уточнениях.

Со времени выхода первого издания книги появилось множество работ, в которых изучаются различные аспекты средневековой культуры, причем внимание исследователей в первую очередь сосредоточено на восстановлении картины мира, коллективной психологии и религиозности людей феодальной эпохи. Можно без большого преувеличения сказать, что именно эта проблематика выдвинулась ныне в медиевистике на первый план. Наряду с фигурами видных поэтов, хронистов, мыслителей эпохи в поле зрения историков все решительнее включаются безымянные носители культуры — люди, принадлежавшие к разным слоям общества, вплоть до мелких рыцарей, горожан и крестьян. Ученые изыскивают новые подходы к источникам, которые дали бы возможность расслышать голос рядовых членов средневекового общества, приблизиться к раскрытию их мировидения и мировосприятия. Это общество рассматривается уже не только «сверху», с точки зрения интеллектуальной элиты, но и «снизу», с позиций простонародья.

Здесь нет возможности дать обзор новой литературы. Ограничимся лишь беглым перечислением тех аспектов средневековой культуры, которые были подняты в медиевистике 60-х — начала 80-х гг. и имеют отношение к тематике нашей книги. Продолжалось изучение пространственно-временных представлений, их преломления в словесном и изобразительном искусстве и связанного с восприятием времени понимания

истории. Все возрастающее внимание уделялось темам «семья», «сексуальная жизнь», «женщина» и «детство». Весьма притягательной для исследователей оказалась тема смерти и загробного мира как важнейших компонентов самосознания средневекового человека. Во многом по-новому были поставлены проблемы народной религиозности, которая, как показано в ряде работ, обладала важными особенностями и отнюдь не являлась ослабленным и упрощенным эхом теологии и высокого спиритуализма. Становится ясным, что верования и религиозная практика широких слоев населения средневековой Европы могут быть поняты только при рассмотрении их в более широком контексте народной культуры, и эта проблема живо обсуждается в литературе последних лет. Далее, это вопросы самосознания отдельных слоев и классов феодального общества, в частности рыцарства, и представления о структуре общества, в которых социальная действительность находила своеобразное преломление и испытывала на себе воздействие этих представлений. Характерная черта современной медиэвистики, занятой проблемами культуры и социокультурных представлений людей средневековья, — стремление понять эти явления в тесной связи и взаимодействии с общественно-экономическими структурами⁵.

В целом можно сказать, что коренным образом изменился ракурс, в котором рассматривается мировосприятие людей средневековой эпохи; в результате понемногу начинают вырисовываться контуры «иногo средневековья» (195), раскрываются потаенные пласты культуры, а потому и традиционные темы истории искусства и словесного творчества неизбежно получают новое звучание.

Средневековый «хронотоп»

Время и пространство — определяющие параметры существования мира и основополагающие формы человеческого опыта. Современный обыденный разум руководствуется в своей практической деятельности абстракциями «время» и «пространство». Пространство понимается как трехмерная, геометрическая, равно протяжимая форма, которую можно разделять на соизмеримые отрезки. Время мыслится в качестве чистой длительности, необратимой последовательности протекания событий из прошлого через настоящее в будущее. Время и пространство объективны, их качества независимы от наполняющей их материи. Все сложности, которые возникли перед науками в понимании времени и пространства в связи с теорией относительности, физикой микрочастиц, с психологией восприятия, прошли мимо сознания большинства историков, никак, по сути дела, не отразившись на их традиционном отношении к этим категориям. Пространство мыслится историком как предмет исторической географии и картографии или, самое большее, как нечто принимаемое во внимание при изучении «внешних условий» исторического развития, как экологический фактор. Время историков — преимущественно время хронологических и синхронистических таблиц. Особых проблем эти категории обычно не порождают⁶.

Дело в том, что категории времени и пространства воспринимаются историками, как правило, лишь в качестве объективных «форм существования материи». При этом не обращают должного внимания на то, что «материя» истории в высшей степени специфична, что категории пространства и времени не могут совершенно равнозначно применяться к природе и к обществу. Мы подчас не сознаем, что пространство и время не только существуют объективно, но и субъективно переживаются и осознаются людьми, причем в разных цивилизациях и обществах, на различных стадиях общественного развития, в разных слоях одного и того же общества и даже отдельными индивидами эти категории воспринимаются и применяются неодинаково. Констатация этого факта, подтверждаемого данными многих наук — лингвистики, этнологии или культурантропологии, истории искусства, литературоведения, психологии, — имеет огромное значение и для исторической науки, в особенности для истории культуры. Как уже подчеркивалось выше, человек руководствуется в своей практической деятельности и в своем сознании этими и иными основными категориями «картины мира», и от того, как он их интерпретирует, во многом зависит его поведение, поведение социальных групп и развитие целых обществ. Изучение концептуального и чувственного «инвентаря» культуры позволило бы лучше понять ее существо и, следовательно, уяснить те условия, в которых происходило в ту или иную историческую эпоху формирование человеческой личности.

Для медиевистики постановка указанной задачи особенно важна. Наше отношение к миру — иное, нежели мироощущение и мировоззрение людей эпохи средних веков. Многие из их идей и поступков нам не только чужды, но и плохо понятны. Поэтому вполне реальна опасность приписать людям этой эпохи несвойственные им мотивы и неверно истолковать подлинные стимулы, двигавшие ими в их практической и теоретической жизни.

Человек не рождается с «чувством времени», его временные и пространственные понятия всегда определены той культурой, к которой он принадлежит. Для промышленно развитого общества характерно сознательное отношение ко времени. Современный человек легко оперирует понятиями времени, без особых затруднений осознавая самое отдаленное прошлое. Он способен предвидеть будущее, планировать свою деятельность и предопределять развитие науки, техники, производства, общества надолго вперед. Эта способность объясняется высокой степенью упорядоченности временных систем, которыми мы пользуемся. Время и пространство мыслятся как абстракции, при посредстве которых только и возможно построение картины унифицированного космоса, выработка идеи единой и закономерно-упорядоченной вселенной. Эти категории приобрели для нас автономный характер, ими можно свободно инструментально оперировать, не ссылаясь на определенные события, безотносительно к ним.

И в древности, и в средние века, и в эпоху Возрождения были люди, задумывавшиеся над проблемой невозвратности быстротекущего времени, и все же, по-видимому, справедливо утверждение, что если взять общество в целом, то никогда в предшествовавшие эпохи время не ценилось столь высоко, как ныне, и не занимало такого места в сознании человека. Сове-

менный человек — «торопящийся человек», его сознание определяется отношением к времени. Время поработает человека, вся его жизнь развертывается *sub specie temporis*. Сложился своего рода «культ времени». Самое соперничество между социальными системами понимается теперь как соревнование во времени: кто выиграет в темпах развития, на кого «работает» время? Циферблат со спешащей секундной стрелкой вполне мог бы стать символом нашей цивилизации.

Точно так же изменилось в современном мире и понятие пространства: оно оказалось способным к сжатию. Новые средства сообщения и передвижения сделали возможным покрывать за единицу времени несравненно большие расстояния, нежели несколько десятков лет назад, не говоря уже о более отдаленном прошлом. В результате мир стал гораздо меньшим. В человеческой деятельности огромное значение приобрела категория скорости, объединяющая понятия пространства и времени. Коренным образом изменился весь ритм жизни. Он представляется нам привычным. Но ничего подобного не знало человечество за всю свою историю.

Современные категории времени и пространства имеют очень мало общего с временем и пространством, воспринимавшимися и переживавшимися людьми в другие исторические эпохи. В так называемом примитивном, или мифологическом, сознании эти категории не существуют как чистые абстракции, поскольку само мышление людей на архаических стадиях развития было по преимуществу конкретным, предметно-чувственным. Их сознание охватывает мир одновременно в его синхронной и диахронной целостности, и поэтому оно «вневременно». «Мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией, — пишет Дж. Уитроу, — что при своем первом сознательном осмыслении времени человек инстинктивно пытался превзойти или устранить время» (81, 74). Может быть, есть основания сказать, что установка на уничтожение текучего времени путем возвращения к мифическому прототипу, к изначальному *illud tempus* была не чем иным, как попыткой преодоления замкнутости и обособленности индивидуального человеческого существования? Мифом о регенерации времени архаическая культура давала человеку возможность победить быстротечность и однократность его жизни. Не отчленяя себя ни в мыслях, ни в поведении от родового социального тела, человек обманывал смерть. В этой системе сознания прошедшее, настоящее и будущее расположены как бы в одной плоскости, в известном смысле «одновременны». Время переживается так же, как и пространство, — оно «спатIALIZED»; настоящее не выделено из основного массива времен, образуемого минувшим и грядущим. Древний человек видел и прошедшее и настоящее время простирающимся вокруг себя, взаимно проникающим и объясняющим одно другое. Событие, происшедшее раньше, и событие, совершающееся сейчас, в определенных условиях могут быть восприняты архаическим сознанием как явления одного плана, которые протекают в одной временной длительности. Время и пространство первобытного человека могут показаться современному сознанию неупорядоченными. Временная ориентация в первобытном обществе распространяется лишь на непосредственное будущее, недавнее прошлое и на текущую деятельность, на явления прямого окружения человека, — за этими пределами события воспринимаются им

более расплывчато и слабо координированы во времени. Превосходно ориентируясь в пространстве, первобытный человек вместе с тем мало восприимчив к нему вне практических действий.

Существеннейшая особенность понимания пространства и времени людьми первобытного общества заключается в том, что в их сознании эти категории выступают не в виде нейтральных координат, а в качестве могущественных таинственных сил, управляющих всеми вещами, жизнью людей и даже богов. Поэтому они эмоционально-ценностно насыщены: время, как и пространство, может быть добрым и злым, благоприятным для одних видов деятельности и опасным и враждебным для других; существует сакральное время, время празднества, жертвоприношения, воспроизведения мифа, связанного с возвращением «изначального» времени, и точно так же существует сакральное пространство, определенные священные места или целые миры, подчиняющиеся особым силам.

Вполне четкое разграничение между прошедшим, настоящим и будущим становится возможным только тогда, когда линейное восприятие времени, сопряженное с идеей его необратимости, делается доминирующим в общественном сознании. Это не значит, что в архаических обществах совсем отсутствует подобное различие: жизненный опыт дает человеку материал для уяснения последовательности его поступков и явлений природы. Хронологические серии, в которые организуется практическая жизнь первобытных людей, в их сознании отделены от циклического времени мифа, предки и их живые потомки существуют в разных временных измерениях. Однако празднества и ритуалы образуют то звено, при посредстве которого связываются между собой эти два восприятия времени, два уровня осознания действительности. Таким образом, линейное время не преобладает в человеческом сознании, — оно подчинено циклическому восприятию жизненных явлений, ибо именно повторяющееся время лежит в основе мифологических представлений, воплощающих мировоззрение первобытного человека. Сочетание линейного восприятия времени с циклическим, мифопоэтическим, «мечтательным уплотнением времени» (Томас Манн) в разных формах можно наблюдать на протяжении всей истории; вопрос заключается в том, как соотносены эти две различные формы осознания протекающего времени. Так или иначе, по кругу движется сознание многих народов, создавших великие цивилизации древности. В основе систем ценностей, на которых строились древневосточные культуры, лежит идея вечно длящегося настоящего, неразрывно связанного с прошлым. Традиционное древнекитайское восприятие времени — циклическая последовательность эр, династий, царствований, имеющих литургический порядок и подчиненных строгому ритму. Выразительный символ древнеиндийского понимания времени — колесо. Колесо космического порядка извечно движется, это постоянно возобновляющийся круговорот рождения и смерти. Величественными памятниками «остановившегося» времени древневосточных цивилизаций могут служить египетские пирамиды. Время течет в повседневной жизни, но это время кажимости видимого мира, истинное же время — вечность высшей реальности, не подверженной изменению. Мир, в глазах древних египтян, вышел готовым из рук творца, прошлое и будущее присутствуют в настоящем.

Мы не рискуем более детально рассматривать особенности темпорального мышления различных народов древнего Востока, — их вряд ли все возможно подвести под единую формулу. Вспомним в этой связи предостережение Д. Нидэма против преувеличения статичности древнекитайской культуры. Нидэм ссылается, в частности, на великую китайскую историческую традицию (214, 44 и сл.). Применительно к некоторым другим цивилизациям древности, напротив, говорят об отсутствии историографии. Прежде чем отважиться на широкие обобщения, следовало бы более углубленно и всесторонне исследовать каждую из древних культур. При этом, вероятно, нужно было бы иметь в виду, что восприятие времени того или иного народа по-разному проявляется в теориях, занимающихся природой или историей, с одной стороны, и в мифах, культах, ритуалах, более непосредственно выражающих народное сознание, — с другой.

Античность справедливо считается колыбелью европейской цивилизации; и в средние века, и в особенности в эпоху Возрождения, античное культурное наследие мощно оплодотворяло культуру Европы. Однако ничто, пожалуй, не раскрывает столь ясно глубокой противоположности античной и новой культуры, как анализ их временной ориентации. Тогда как векторное время всецело господствует в современном сознании, оно играло подчиненную роль в сознании эллинском. У греков временные восприятия оставались под сильнейшим воздействием мифологического осмысления действительности. Время лишено гомогенности и хронологической последовательности и, подобно пространству, не стало еще абстракцией. Мир воспринимается и переживается древними греками не в категориях изменения и развития, а как пребывание в покое или вращение в великом кругу. События, происходящие в мире, не уникальны: сменяющие одна другую эпохи повторяются, и некогда существовавшие люди и явления вновь возвратятся по истечении «великого года» — пифагорейской эры. Человек созерцает совершенный гармонический космос — «пластически слепленное целое, как бы некую большую фигуру или статую или даже точнейшим образом настроенный и издающий определенного рода звуки инструмент» (48, 50).

А. Ф. Лосев пишет о «скульптурном стиле истории». Космос античного эллина — «материально-чувственный и живой космос, являющийся вечным круговоротом вещества, то возникающий из нерасчлененного хаоса и поражающий своей гармонией, симметрией, ритмическим устройством, возвышенным и спокойным величием, то идущий к гибели, расторгающий свою благоустроенность и вновь превращающий сам себя в хаос» (48, 38, 55; 49, 598—600, 612—613). Пластические искусства античности с огромной впечатляющей силой воплотили именно это отношение к времени. Трактровка тела в античном искусстве свидетельствует о том, что древние видели в настоящем моменте полноту бытия, завершеного в самом себе и не подверженного развитию. «Было», «есть» и «будет» — «виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно законам числа» (Платон, Тимей, 38). Эллинское сознание обращено к прошлому, миром правит судьба, которой подвластны не только люди, но и боги, и, следовательно, не остается места для исторического развития. Античность «астрономична» (А. Ф. Лосев) и поэтому не осознает истории — она статична. «Золотой век», по пред-

ставлениям древних греков, — позади, в прошлом, мир не движется через качественные изменения. Древние греки кажутся людьми, которые «пятятся к будущему», движутся навстречу ему «спиной вперед». Это мифопоэтическое и статико-циклическое мировосприятие, столь органичное для эллинов, трансформируется в Риме.

Римские историки гораздо более восприимчивы к линейному течению времени, и ход истории они осмыслиют уже не в мифопоэтических категориях, а опираясь на определенные исходные моменты действительной истории (основание Рима и т. д.). И тем не менее при огромном развитии философской мысли античный мир не выработал философии истории, выходящей за пределы общеисторического пессимизма: мирозерцание древних не воспринимало историю как драму — поприще для развертывания свободной воли человека.

В древности люди были еще не в состоянии вырваться из круга природного бытия и решительно противопоставить себя естественной среде. Их зависимость от природы и неспособность осознать ее в качестве объекта, на который они извне воздействуют, находит в области культуры свое наглядное выражение в идее внутренней аналогии человека — «микрокосма» и мира — «мегакосма», имеющих единую структуру и состоящих из одних и тех же элементов, а также в образе «космического» человеческого тела — незавершенного, не отграниченного резко от окружающего мира и переливающегося в него, открытого в мир и вбирающего его в себя. Этот образ «гротескного тела», играющий принципиальную роль в древней и средневековой культурах, сохранял устойчивость в народном сознании на протяжении ряда эпох — вплоть до Возрождения, которое знаменует переход к иному мировосприятию и вместе с тем к новому осознанию человеком самого себя (индивидуализм и «замкнутое», «отчужденное» от мира тело) (10). Этому специфическому восприятию действительности в образах гротеска соответствовало и особое отношение к времени, далекое от трактовки его как линейного и однократного.

Полибий и Сыма Цянь, два крупнейших историка древности, жившие в совершенно различных социально-культурных регионах, оказываются удивительно единодушными в истолковании истории как процесса круговращения; правда, они возвышаются до мысли о том, что круговорот не означает простого повторения, это повторение приносит с собой новое содержание (42, 52). Тем не менее ни китайский историк, ни грек не способны выйти за пределы мировоззрения и восприятия времени, присущих их эпохам и культурам: история для них — не более чем вечное возвращение в определенном порядке одних и тех же политических форм.

Таким образом, необратимость времени, представляющаяся нашему сознанию естественной и саморазумеющейся, чем-то таким, без чего вообще нельзя помыслить время, вовсе не является таковой, если выйти за пределы исторически обусловленных и поэтому неизбежно ограниченных взглядов, присущих людям современной цивилизации. Линейное время — одна из возможных форм социального времени, восторжествовала в качестве единственной системы отсчета времени в европейском культурном регионе. Но и здесь это произошло в результате длительного и сложного развития.

Но как именно происходило это развитие? Каковы были представления о времени и пространстве в Европе в средние века? В плане изучения этих основных категорий человеческого сознания между античностью и Новым временем существует как бы пустота, «ничья земля». Может сложиться впечатление, что в промежуточную эпоху человеческое сознание оставалось на стадии первобытности. Так, собственно, и получается у тех авторов, которые, оставляя в стороне античность, утверждают, что человеческая личность отсутствовала в средние века и складывается лишь в эпоху Возрождения. У этой личности возникает новое отношение к времени и пространству: оказавшись в центре вновь открытого мира, человек Ренессанса обрел в себе самом новую точку отсчета. Но какова была структура человеческой личности в более ранние периоды европейской истории? Мы не располагаем развернутым ответом на этот вопрос, хотя нужно признать, что Шпенглером он бы поставлен с большой настойчивостью. Между тем проблема «модели мира», складывавшейся в определенном обществе и налагавшей свой отпечаток на все стороны человеческой деятельности, — это и проблема человеческой личности, отношения которой с миром и самосознание выражались в категориях «картины мира», в том числе в категориях пространства и времени.

Но здесь вновь необходимо вернуться к сделанным выше оговоркам и ограничениям. Можно ли говорить о единых категориях пространства и времени применительно ко всему средневековью и ко всем странам Европы того периода? Нет, конечно. Не было ли различий в восприятии этих категорий разными слоями и классами общества даже в одной стране и в одно и то же время? Безусловно. Мы это полностью сознаем. Но вместе с тем позволительно поставить вопрос и иначе: нельзя ли вскрыть общее содержание в этих категориях, своего рода субстрат, на котором возникали все различия, сколь бы существенными они ни были? Мы исходим из того, что известная степень общности в переживании пространства и времени у людей средневековой эпохи до определенного момента все же имелась и что ее необходимо выявить прежде, чем приступать к дальнейшему расчленению понятий.

Историческим рубежом, когда различия в восприятии и осмыслении указанных категорий стали значительными, мы считаем подъем в период позднего средневековья класса городского населения, хозяйственная практика которого и самый стиль и ритм жизни принципиально отличались от образа жизни сельских классов средневекового общества. В этот период категории времени и пространства, в том виде, в каком они были характерны для средневековой «модели мира», начинают трансформироваться, утрачивать свое традиционное содержание. От «библейского времени» начинается переход ко «времени купцов» (по выражению Ж. Ле Гоффа). Но этот переход был очень длительным, медленным и до конца средних веков неполным. Следовательно, и для понимания этого перехода необходимо сначала восстановить «модель» пространства и времени, действовавшую в предшествующий период средневековья. Новые категории времени и пространства, связанные с деятельностью купцов, ремесленников, с началом развития науки и т. д., еще долго оставались в рамках средневековой «модели мира», все более существенно ее преобразуя. Расцвет

городской культуры не означает конца или «увядания» средневековья, но он влечет за собой углубляющуюся дифференциацию традиционной картины мира, ранее относительно единой для всего общества.

Мы говорили выше, что картина мира, или отдельные элементы, воплощается во всех семиотических системах, действующих в обществе. Естественно поэтому искать ее следы прежде всего в произведениях литературы и искусства. Однако использование этих произведений для изучения пространственно-временных понятий возможно, по-видимому, лишь в ограниченной мере. Это объясняется тем, что в процессе художественного познания мира вырабатываются свои, автономные категории времени и пространства, и необходимо помнить об их условности. Художественное время и художественное пространство, с которыми мы сталкиваемся в литературе или в живописи, имеют специфические особенности, проистекающие в большой степени не прямо из способов восприятия мира и истории обществом, в котором были созданы эти произведения, а из особых идеологических и художественных задач, возникавших перед писателями, поэтами и живописцами. Например, допустимо предположение, что человек в средние века любил природу и любовался ею (сейчас для нас это лишь допущение, справедливость которого мы пока не обсуждаем), — но автор поэмы или картины мог и не выразить этого чувства и дать совершенно условное изображение окружающей людей среды, исходя из требований религиозно-символического истолкования мира. Поскольку подлинной, высшей реальностью, согласно тогдашним представлениям, обладал не мир явлений, а мир божественных сущностей, то индивидуальные черты видимого мира оказывались недостойными точного воспроизведения, и для их изображения, в той мере, в какой оно все же требовалось, было достаточно прибегнуть к некоторому условному шаблону. В практической жизни люди не могли не воспринимать глубины пространства и не видеть разницы в объеме и величине тел, расположенных вблизи и вдали от их глаза, как не могли они не сознавать пропорций, однако в средневековом искусстве либо преобладает плоское изображение, либо картина строится на основе «обратной перспективы». Объясняются эти особенности художественного осмысления мира определенными эстетическими и идеологическими принципами, обязательными для средневековых мастеров. Разумеется, самые эти общие установки могут быть истолкованы как симптомы особого отношения к повседневной действительности, и нужно вскрыть породившие подобную эстетику мировоззрение и мироощущение. Кроме того, можно предположить, что в средние века художественные время и пространство не приобрели такой же степени автономии по отношению к социальному восприятию времени и пространства, как это произошло в современном искусстве и литературе. Нет ли оснований предполагать у человека средневековья более универсальное и целостное восприятие действительности, меньшую обособленность художественной формы познания от практической? Тем не менее переход от анализа поэтических и живописных средств, применявшихся средневековыми мастерами, к мировосприятию людей этой эпохи весьма сложен. Сказанное не означает, что при реконструкции средневековой «картины мира» можно обойтись без анализа литературы и изобразительного искусства. Такой

анализ совершенно необходим. Однако приходится иметь в виду трудности, сопряженные с исследованием художественного творчества.

Категории художественного времени и пространства в западноевропейской средневековой литературе стали ныне предметом пристального изучения ряда специалистов. Д.С.Лихачев, предпринявший такой анализ на древнерусском материале, справедливо указывает на специфичность художественного осмысления этих категорий (47). Рассматривая проблему освоения в литературе реального исторического времени и пространства, М.М.Бахтин подчеркивает неразрывность связи пространственных и временных отношений и обозначает их термином «хронотоп» («время-пространство», 11, 234—407; 12, 329 и сл.). Бахтин прослеживает «хронотоп» в развитии мировой литературы в разные эпохи, и, хотя на средних веках он останавливается лишь вкратце, его наблюдения имеют большое методологическое значение для всякого, кто занимается проблемой времени и пространства в культуре.

Но проблема историчности сознания и специфики его в различные эпохи и в разных цивилизациях шире проблемы движения эстетических категорий, даже если последняя рассматривается в связи с эволюцией общественно-политических идей. Изучение культуры предполагает анализ наряду с идейно-мировоззренческой областью также и сферы социально-психологических установок и форм человеческого поведения.

С целью выявления коренных категорий мышления людей средневековья необходимо привлечь эпос и мифологию. Они отражают, однако, лишь один глубинный и архаический пласт культуры. Наряду с ними существенно изучить исторические сочинения, хроники, жития святых, деловые документы, письма, трактаты и другие материалы, авторы которых не всегда (или в меньшей мере, чем поэты и писатели) заботились о художественных средствах и более непосредственно выражали свои мысли. В такого рода источниках эпоха, скорее, могла «проговориться» о себе и о свойственном ей восприятии времени и пространства.

Несомненно, очень многое для выявления категорий средневековой «модели мира» может дать изучение языка, терминологии, формул и устойчивых, повторяющихся речевых оборотов, выражений и словосочетаний. Ритуал, процедура играли в социальной и культурной жизни средневекового человека огромную роль. Естественно, историк может их обнаружить преимущественно при посредстве изучения письменных источников. Но при этом следует помнить меткое наблюдение Ж. Ле Гоффа: «Феодализм — это мир жестов, а не записанного слова» (194, 126, 440). Письменность не передает полностью основного массива человеческих представлений средневековья. Многое утрачено безвозвратно...

Именно в этой связи большое значение приобретает анализ под указанным углом зрения произведений искусства. Изобразительное искусство в средние века в огромной степени оставалось анонимным. Но даже если мастер и был известен, то задачу свою он видел прежде всего в воспроизведении устоявшихся традиционных приемов, в выражении общезначимых идей и понятий. Его индивидуальность проявлялась главным образом в изобретательности, с которой он пользовался этими унаследованными навыками для передачи заранее заданных ему тем и образов. Сказанное име-

ет силу как применительно к искусству варварской эпохи, так в немалой мере и к эпохе собственно средневековой. Известный авторитет в области средневекового религиозного искусства (а преобладающий вид изобразительного искусства в средние века — религиозное, служащее литургии) Э. Маль пишет, что устами художника в ту эпоху говорили бесчисленные поколения людей, что, хотя индивидуальность мастера не отрицалась, он должен был неизменно подчиняться требованиям «сакральной математики». Все важнейшие элементы художественного творчества составляли своего рода религиозные иероглифы, и художник не смел всецело отдаться своей фантазии, ибо превыше всего стояла «теология искусства» (203, 1—5). Объяснялось это не одной зависимостью художника от богословия, прямо предписанной церковью, которая установила свой контроль над искусством. Искусство обращалось к современникам на том языке, который им был близок и понятен. Поэтому расшифровка категорий, лежащих в основе этого языка искусства, могла бы (при всех оговорках, сделанных выше) многое дать для понимания господствовавших в средневековом обществе представлений, в частности и представлений о пространстве и времени.

При изучении творений средневековой культуры следует не упускать из вида, что долгое время не осознавалось четкого различия между вымыслом и истиной. То, о чем повествовали писатели и поэты средних веков, по большей части принималось и ими самими, и их читателями и слушателями за подлинные происшествия. Как известно, к эпосу категории выдумки и правды вообще неприменимы. Но и в историографии был очень силен баснословный и легендарный элемент. «Поэзия» и «правда» еще не разошлись между собой, так же как не отделилась четко литература сакральная от светской. Ни по функции, ни по стилистике сочинения, призванные рассказывать о подлинном, историческом времени, невозможно противопоставить сочинениям, в которых следовало бы ожидать изображения времени субъективного, художественного. Поэтому труды средневековых историков не менее показательны для понимания представлений о времени, чем эпос, поэзия, рыцарский роман. Существенно то обстоятельство, что во всех произведениях литературы (в широком смысле) и искусства категория времени, как и некоторые другие компоненты «модели мира», применялась спонтанно, неосознанно.

Обратимся к более детальному рассмотрению проблемы пространственно-временных представлений в средневековой Западной Европе.

Макрокосм и микрокосм

Особенности восприятия пространства людьми средневековой эпохи обуславливались рядом обстоятельств: их отношением к природе, включая сюда и производство, способом их расселения, их кругозором, который в свою очередь зависел от состояния коммуникаций, от господствовавших в обществе религиозно-идеологических постулатов.

Ландшафт Западной и Центральной Европы в период раннего средневековья существенно отличался от современного. Большая часть ее террито-

рии была покрыта лесами, уничтоженными гораздо позднее в результате трудовых усилий населения и расточения природных богатств. Немалая доля безлесного пространства представляла собой болота и топи. Расчистка лесов под пашню и осушение болот под пастбища были делом будущего, населенные пункты сплошь и рядом были разбросаны среди лесов редкими оазисами, поодаль один от другого. Преобладали небольшие деревушки с ограниченным числом дворов либо обособленные хутора. Более крупные селения изредка встречались в наиболее благоприятных местностях — в долинах рек, на берегах морей, в плодородных районах Южной Европы. Нередко окружением поселка был лес, тянувшийся на огромные расстояния, одновременно и привлекавший своими ресурсами (топливом, дичью, плодами) и отпугивавший подстерегавшими в нем опасностями: дикими зверями, разбойниками и другими лихими людьми, призрачными таинственными существами и оборотнями, какими охотно населяла окружающий селения мир человеческая фантазия. Лесной ландшафт неизменно присутствует в народном сознании, в фольклоре, в воображении поэтов.

Связи между населенными пунктами были ограничены и сводились к нерегулярным и довольно поверхностным контактам. Натуральное хозяйство характеризуется тенденцией к самоудовлетворению основных потребностей. К тому же, пути сообщения практически почти отсутствовали или находились в совершенно неудовлетворительном состоянии. Старые римские дороги в тех районах, где они были, постепенно пришли в негодность, новые пути расчищались редко, и поддержание их было сопряжено с большими трудностями. Заботы государственной власти о средствах сообщения не выходили за пределы правительственных нужд, весьма ограниченных. Тем не менее и эти нужды удовлетворить было нелегко. Предоставляя судебные и податные иммунитеты церковным учреждениям и служилым людям и давая им широкую власть над крестьянами, англосаксонские короли оставляли за собой право требовать от населения участия в постройке укреплений и ремонте дорог. Прокладка дорог и возведение мостов считались богоугодным делом. В шведских рунических надписях на камнях специально отмечалась как особая заслуга постройка моста; обычно его возводили в память об умершем родственнике. Легендарный шведский конунг Энунд заслужил прозвище Строителя дорог: в лесных районах он основывал новые селения и соединял их дорогами (75, 29).

Путешествие в период раннего средневековья было опасным и длительным предприятием. Опасным — ибо разбойники были почти неотъемлемым признаком большой дороги. Длительным — ибо средства передвижения были не в лучшем состоянии, чем пути. За сутки можно было покрыть самое большее несколько десятков километров, подчас же дороги были настолько плохими, что путники двигались еще медленнее. Путь от Болоньи до Авиньона отнимал до двух недель, из Нима добирались на шампанские ярмарки в течение двадцати четырех дней, из Флоренции в Неаполь — за одиннадцать-двенадцать дней. Письмо папы Григория VII, подписанное в Риме 8 декабря 1075 г., прибыло в Гослар (Гарц) 1 января 1076 г. О том, с какой скоростью передавались сведения о важных событиях, свидетельствуют такие факты: весть о смерти Фридриха Барбароссы в Малой Азии достигла Германии через четыре месяца; англичане узнали о

том, что их король Ричард Львиное Сердце попал в плен в Австрии, через четыре недели. Такого рода вести доставляли специальные гонцы. Из Рима в Кентербери их путь обычно занимал до семи недель, но срочные вести доставлялись через четыре недели.

Быстрее передвигались по морю, чем по суше, но здесь подстерегали еще более многочисленные и грозные опасности: бури, перемены погоды, пираты. Кораблестроение было слабо развито в Европе того времени, суда были мало приспособлены к плаванию в открытом море и держались преимущественно путей, шедших вдоль побережья. Исключение составляли викинги — смелые мореплаватели, корабли которых бороздили все моря Европы, от Черного и Средиземного до Северного и Белого, и даже пересекали Северную Атлантику. Но осталось неизвестным, сколько быстроходных судов погибло в штормах и какой дорогой ценой были оплачены их морские экспедиции в Белое море или к берегам Гренландии и Америки. Да и норманны по возможности старались не удаляться надолго от берегов или островов: средства ориентировки в открытом море были весьма примитивны.

Абсолютное преобладание сельского населения в тогдашней Европе не могло не сказаться на всей системе отношений человека с миром, какому бы слою общества он ни принадлежал: способ видения мира, присущий земледельцу, доминировал в общественном сознании и поведении. Привязанный к земле хозяйством, поглощенный сельским трудом, человек воспринимал природу как интегральную часть самого себя и не относился к ней как к простому объекту приложения труда, владения или распоряжения. Связанность крестьянина с землей вряд ли нужно представлять себе таким образом, что он был неразрывно соединен со своим наделом. Исследователи неоднократно отмечали высокую подвижность населения в Европе даже в период, следующий после прекращения Великих переселений и окончательного размещения варваров на территории Европы. Люди искали удобные для поселения места и легкие для обработки земли. Процесс внутренней колонизации охватывал большое количество крестьян. Привязанность крестьянина к земле не становилась от того меньшей, ведь именно стремлением освоить участок и завести на нем хозяйство и были движимы переселенцы. Расчистки новых пахотных земель, выжигание кустарника, корчевка леса — существенный фактор в становлении средневековой сельской общины: до начала внутренней колонизации она была гораздо более рыхлым образованием, так как крестьяне жили на хуторах или в маленьких поселках, состоявших из нескольких дворов, отделенных от других населенных пунктов немалыми пространствами.

Культура — «вторая природа», творимая людьми в процессе их общественной практики. Но культурное созидание в средние века, как и в древности, в огромной степени обуславливалось отношением человека к природе. В особенности тесной была его связь с естественной средой в эпоху варварства. Зависимость людей от природы ощущалась ими настолько сильно, что создаваемый ими образ мира включал многие черты, свидетельствовавшие о неспособности человека четко отделить себя от природного окружения. В древнескандинавской поэзии многократно встречается уподобление частей человеческого тела явлениям неживой природы и наоборот: органический и неорганический мир обозначался через элементы че-

ловеческого тела. Голову называли «небом», пальцы — «ветвями», воду — «кровью земли», камни и скалы — «костями», траву и лес — «волосами земли». Прежде чем стать условными метафорами, эти уподобления отражали такое понимание мира, при котором отсутствовала четкая противоположность между человеческим телом и остальным миром и переходы от одного к другому представлялись текучими и неопределенными.

Связь человека с природой была неотъемлемой чертой его сознания. Качества человека как индивида, как члена коллектива — семьи, рода, общины, с одной стороны, и качества земли, которой он владел в составе этого коллектива, — с другой, не размежевывались, переплетались в общественных представлениях той эпохи. Свободного человека в Скандинавии называли одалманом — владельцем одаля, наследственного земельного владения семьи. Но «одаль» — это не только земля, но и совокупность прав ее обладателей. Одаль предполагал право наследственного и нерасторжимо-го владения землей, право, которое не могло быть полностью нарушено и отчуждением участка: это право и в случае передачи земли посторонним лицам сохранялось за одалманами, которые могли вернуть себе участок, уплатив выкуп, даже если этот участок земли был отчужден несколькими поколениями ранее. Дело в том, что правом одаля характеризовался не сам участок, но его обладатели, испокон веков, «со времен курганов» с ним связанные. Одалман был свободнорожденным человеком, и слово «одаль» (*óðal*) имело общее происхождение со словом *ethel* (*edel*), обозначающим благородное, знатное происхождение человека, принадлежность его к свободному роду. Качества лиц переносились на землю, и она тоже считалась благородной, свободной. Термин «аллод», обозначавший свободное земельное владение у франков и других германских племен континента Европы, по-видимому, был родственным термину «одаль» и разделял с ним указанные черты.

В этих терминах максимально сближены, точнее сказать, находятся в еще не расчлененном единстве понятия, характеризующие наследственные признаки лица и его происхождение, принадлежность к роду, и понятия, связанные с поземельными отношениями.

Вещи вообще могли воплощать качества их обладателей, это касалось не одной лишь земли, но и мечей, коней, кораблей, украшений. Однако отношение к земле особенно органично объединяло индивида, группу, к которой он принадлежал, и природу. Лишь как член группы — семьи, рода — он мог присваивать себе землю и ее плоды, пользоваться определенными правами. Показательно, что термин *eigen* первоначально обозначал не собственность на предметы, но принадлежность человека к коллективу, а затем уже был распространен и на владение. Собственность, владение землей и в более поздний период оставались личными качествами людей, ею обладавших.

Поэтому очень рискованно понимание отношения к земле в период раннего средневековья как к частной собственности, предполагающей существование отношения субъекта к объекту и свободного распоряжения последним. Земля, в отличие от движимого имущества, не являлась объектом неограниченных отчуждений и иных имущественных сделок. Между

человеком, вернее, человеческой группой, и земельным владением существовала гораздо более тесная, по сути, неразрывная связь.

Предметно-чувственное отношение к участку, которым владела семья, определяло его центральную роль и в системе космических представлений людей раннего средневековья. В усадьбе земледельца заключалась модель Вселенной. Это хорошо видно из скандинавской мифологии, сохранившей многие черты верований и представлений, некогда общих всем германским народам. Мир людей — Мидгард (Miðgarðr), буквально — «срединная усадьба», возделанная, культивированная часть мирового пространства. Мидгард окружен враждебным людям миром чудовищ и великанов — это Утгард (Útgarðr), «то, что расположено за оградой двора», необработанная, остающаяся хаотичной часть мира. Контраст Мидгарда и Утгарда находит параллель в противопоставлении в скандинавском праве двух категорий земель — «в пределах ограды» (innangarðz) и «за оградой» (útangarðz). Этим контрастом охватывались как основное правоотношение (индивидуальное и коллективное землевладение), так и коренные представления о космосе: мир человеческий — усадьбу, крестьянский двор, имеющий полную аналогию и вместе с тем возвышающую санкцию в Асгарде — усадьбе богов-асов, со всех сторон обступает неизведанный, темный мир страхов и опасностей.

Любопытно, что и реальные поселения скандинавов мыслились в виде центров, на периферии которых располагался остальной мир. Это видно из названий населенных пунктов: Meðalhús, Meðalland, Meðalfell, Miðgarðr, Miðhús, Miða, Miðberg (Срединная усадьба, Срединный дом, Срединная гора и т. д.). Не менее показателен ряд других топонимов: Vø, Vu («Жилище», «Усадьба»). Древнее население таких дворов не нуждалось в том, чтобы дать им более конкретное название, ибо для этих людей реально существовал только один Двор — их собственное жилище. В Норвегии насчитывалось более сотни дворов с такими топонимами, отражающими представление о замкнутом, локализованном универсуме.

Топография занимает огромное место в сознании скандинава. Первый вопрос, который задают новому человеку, — это его имя и место жительства. Соответствующим образом упоминание в сагах любого лица, даже совершенно случайного персонажа, сопровождается указанием на его происхождение: чей он сын и откуда он родом. Это касается не одних людей: в рассказах о богах и великанах всякий раз сообщается, где расположены их усадьбы и как они называются. «Речи Гримнира» — одна из песен цикла «Старшей Эдды» — почти целиком посвящены описанию палат и усадеб богов и павших героев. В основе всех этих сообщений лежит твердое убеждение в том, что и человек, и бог должен владеть усадьбой. Место жительства настолько прочно «срослось» с его обитателем, что одно не мыслится без другого. Полное имя человека состоит из его собственного имени и названия двора, в котором он живет. Название жилища может быть производным от имени его обитателя. В иных случаях в топографическом названии фигурирует имя бога — покровителя этого поселения либо в топонимах встречаются слова, указывающие на благополучие и процветание, которые в них царят (лучше сказать: должны царить). Существенно одно: название двора небезразлично для его жителей и течения их жизни. Это

название их «отчины», родины, ибо «одадь», «аллод» был не только неотъемлемым наследственным владением семьи, но и «родиной». Можно сказать, что, подобно тому как человек владеет усадьбой, так и она им «владеет», накладывая на его личность свой отпечаток.

В скандинавской мифологии мир — это совокупность дворов, населенных людьми, богами, великанами и карликами. Пока царил первобытный хаос, мир был неустроен, — естественно, не было никаких жилищ. Процесс же упорядочения мира — отделения небес от земли, учреждения времени, дня и ночи, создания солнца, луны и звезд — был вместе с тем и процессом основания усадеб, создания раз навсегда твердой топографии мира. В каждом узловом пункте мира: в центре его на земле, на небесах, в том месте, где начинается радуга, ведущая с земли на небо, и там, где земля соединяется с небесами, — везде расположены двор, усадьба, бург.

Скандинавская топография характеризуется не чисто географическими координатами, — она насыщена эмоциональным и религиозным смыслом, и географическое пространство вместе с тем представляет собой и религиозно-мифологическое пространство. Одно без труда переходит в другое. Хаос, предшествовавший творению мира и людей, назывался *Ginnungagap*, «великая пустота», однако пустота не как отрицательное понятие, не как противоположность наполненности, а как некая потенция, состояние, являвшееся предпосылкой последующего устройства мира и пронизанное магической силой. Но в раннее средневековье скандинавы располагали ее на севере, — это море, покрытое льдами. *Midgarðr* в мифологии — мир людей, созданный богами, бург, ограждающий людей от нападения великанов. Но в реальной скандинавской топографии этим именем, как мы видели, называли и сельские усадьбы.

Поскольку же пространство мифологично, оно неизбежно лишено топографической определенности. Исландский писатель Снорри Стурлусон в начале XIII в. в сочинении о скандинавской мифологии «Младшая Эдда» неоднократно упоминает, что усадьбы тех или иных богов расположены на небе. Однако эти утверждения иногда оказываются очень противоречивыми. Так, Асгард расположен не то на земле, не то на небе. Во всяком случае, Валхалла находится как будто на небесах, а она — там же, где и Асгард. Но в начале своего рассказа Снорри передает легенду о путешествии конунга Гюльви в Асгард, куда он отправился за мудростью и знаниями; препятствия, преодолеваемые им на пути из Швеции в Асгард, заключаются не в том, что ему приходится покинуть землю, а в снах и миражах, посылаемых ему асами. Далее Снорри говорит о том, что Асгард построен «в середине мира», «он назывался тогда Троя», и эта идентификация Асгарда и Трои «приземляет» жилище богов. О «Доме радости» (*Glaðsheim*), сооруженном в центре Асгарда, Снорри рассказывает, что это было «самое красивое и большое здание на земле» (63, 21). В подтверждение того, что усадьба Бальдра *Breidablik* находится на небе, Снорри цитирует отрывок из «Речей Гримнира»:

...Брейдаблик,
Бальдр там себе
построил палаты;

на этой земле
злодейств никаких
не бывало от века (78, 37).

Странным образом Снорри не видит противоречия между своими словами и прямым указанием «Речей Гримнира».

В «Саге об Инглингах» рассказывается о легендарной «Великой Швеции», находившейся в Восточной Европе. То были «Обитель богов», а рядом с ней располагалась «Обитель людей». «Обитель богов» в свою очередь состояла из двух частей — царств асов и ванов (75, 11). На восток же отправлялся Тор, покидая жилище асов, для того чтобы сразиться с врагами богов и людей — чудовищами и великанами. Асгард вообще во всем подобен Мидгарду: это такая же усадьба, в какой живут и люди, она окружена укреплением и отличается только своей обширностью и богатством. В позднейших сказаниях и сагах, у того же Снорри, языческие боги превратились в предков королевских династий Швеции и Норвегии и первых представителей этих династий, — следовательно, они уже подверглись снижению. Тем не менее нет оснований полагать, что древние скандинавы представляли себе своих богов обитателями каких-либо высших сфер.

Противоречивость локализации Асгарда, который, согласно Снорри, оказывается то в районе Дона (Танаиса) или в середине мира, то на небе, отражает не только присущую мифологии географическую неопределенность, но также и результат столкновения двух религий с присущими им очень разными пространственными представлениями. Не следует забывать, что древнескандинавская мифология сохранилась лишь в записях, произведенных в XIII в. Влияние христианства в этих записях несомненно, хотя можно спорить о том, в какой мере оно деформировало языческие верования скандинавов. Переосмысление пространства было одним из направлений, в которых происходила перестройка старого мифа. Описывая смерть Одина и его сожжение на костре согласно языческим обрядам, Снорри замечает: «Люди верили тогда, что, чем выше дым от погребального костра поднимается в воздух, тем выше в небе будет тот, кто сжигается, и он будет тем богаче там, чем больше добра сгорит с ним» (75, 15). Здесь налицо явное влияние христианских представлений. «Силовые линии», идущие сверху вниз, в данном случае у Снорри, по-видимому, христианского происхождения.

Части света связаны с определенными мифологическими представлениями: царство злых сил — на севере и востоке, там находятся «поля мрака» (Нидавеллир) и царство мертвых — Хель (однако, по иным представлениям, Хель под землей). Общий образ мира, каким он выступает в сознании скандинава, — это «земной круг» (*kringla hiemsins*). Его красочное, наглядное описание дает стихотворная правая формула, согласно которой нарушитель примирительного договора будет вне закона повсюду, где

Крешеный люд
В церкви ходит,
Языческий люд
Капища почитает,

Огонь горит,
Земля зеленеет,
Ребенок мать зовет,
А мать ребенка кормит,
Люди огонь зажигают,
Корабль скользит,
Щиты блестят,
Солнце светит,
Снег падает,
Финн на лыжах скользит,
Сосна растет,
Сокол летит
Весь весенний день,
И дует ему ветер попутный
Под оба крыла,
Небо круглится,
Мир заселен,
Ветер вост,
Воды в море текут,
Люди зерно сеют (79, 64).

Круг земной под куполом неба — таков мир людей и богов языческой эпохи. Образ «крупящейся земли» встречается у Снорри и в «Младшей Эдде», и в сагах о норвежских королях, которые и получили общее название по первым словам «Саги об Инглингах» (kringla heimsins): «Heimskringla» — «Круг Земной».

Из-за отсутствия дистанции между человеком и окружающим миром еще не могло возникнуть эстетического отношения к природе, «незаинтересованного» любования ею. Будучи органической частью мира, подчиняясь природным ритмам, человек вряд ли был способен взглянуть на природу со стороны. В поэзии варваров явления природы — активные действующие силы: море, скалы, рыбы, звери, птицы — равноправные участники мировой драмы наравне с фантастическими существами, богами и подчиненными им валькириями и, наконец, с сопричастным им всем человеком. Редкие упоминания в художественном творчестве германцев красоты природы оказываются выражением совершенно иных чувств и гораздо более сложного и недифференцированного отношения к миру, нежели эстетическое его восприятие в собственном (узком) смысле. Исландские саги — один из самых замечательных жанров древнесеверной литературы, — несмотря на исключительную точность описания в них всех событий и явлений, с которыми сталкиваются их герои, совершенно лишены характеристик природы, выходящих за пределы необходимости обрисовки места действия. Не противоречит ли этому утверждению известный эпизод из «Саги о Ньяле», в котором рассказывается, как Гуннар, осужденный за убийство на трехлетнее изгнание из Исландии, покидает свой двор?

«Вот они подъезжают к Маркарфльоту. Тут конь Гуннара споткнулся, и

он соскочил с коня. Его взгляд упал на склон горы и на его двор на этом склоне, и он сказал:

— Как красив этот склон! Таким красивым я его еще никогда не видел: желтые поля и скошенные луга. Я вернусь домой и никуда не поеду». Это решение стоило ему жизни — он погиб от руки своих врагов. Приведенные слова Гуннара — «едва ли не единственный случай эмоционального отношения к природе в исландских родовых сагах» (37, 566, 778) — легче, на наш взгляд, объяснить привязанностью Гуннара к родне, к своему хозяйству и дому, нежеланием уступить противникам и уклониться от собственной судьбы, чем любовью к красотам природы.

Космические представления германцев, во многом схожие со взглядами других варварских народов, обладали существенными особенностями по сравнению с христианской картиной мира (56). Тем не менее, знакомясь с восприятием пространства в эпоху христианского средневековья, мы найдем в нем немало черт, восходящих к «модели мира» варваров.

И в начале этой эпохи человеческая жизнь теплилась лишь кое-где в пóрах не одушевленной еще деятельностью людей природы. Крестьянин в период раннего средневековья общался с ограниченным числом людей, проживавших вместе с ним или по соседству. Сеть социальных связей, в которую он был включен, была относительно простой и стабильной. Тем бóльшую роль в его жизни играли его отношения с природой.

Неполная выделенность человека из природы сохраняется до тех пор, пока подавляющая масса членов общества с природой находит главный источник удовлетворения своих основных потребностей. С этим недифференцированным отношением людей и человеческих групп к земле связан и образ «гротескного тела», нашедший свое выражение в гиперболических формах изобразительного искусства, литературы и фольклора, в массовых празднествах и карнавалах эпохи Возрождения. Человек сплошь и рядом изображался неотчлененным от природы: образы людей-зверей, людей-растений, например, деревьев с головами людей, антропоморфных гор, головоногих и многоруких существ, настойчиво повторяются на протяжении древности и средневековья, достигая своего апогея в фантастических творениях Босха и Брейгеля.

М. М. Бахтин пишет о таких признаках «гротескного тела», как преобладание в нем «телесного низа», выпуклостей и отверстий, связующих его с остальной природой и нарушающих его отграниченность и определенность, выпячивание в его трактовке анально-эротических и гастрономических функций, подверженность его метаморфозе смерти и рождения, старения и омоложения, акцентировка аспектов плодородия, производительной силы природы. Все это вело к низведению возвышенного и идеального к низменному и материальному. Гротескное тело представлялось неиндивидуализированным, незавершенным и постоянно взаимосвязанным с рождающей его и вновь поглощающей землей. Вечно обновляющееся родовое тело космично, универсально и бессмертно — в противоположность завершенному, строго отграниченному и индивидуальному телесному канону искусства и литературы Нового времени. Если гротескное тело ощущало в себе космические стихии, то, с другой стороны, в народных легендах средневековья отелеснивалось самое земное пространство, также мыс-

лившееся как гротескное тело. Нарушение всех границ между телом и миром, текучесть переходов между ними — характерная черта средневековой народной культуры и, следовательно, народного сознания.

Это мировосприятие порождалось отношением человека к природе как к продолжению его собственного «я» и было неразрывно связано с подобным же органическим единством индивида и общественной группы. Это мироотношение постепенно изживается с переходом к Новому времени, когда развитие промышленности создает условия для выработки иного подхода человека к природе — как к простому объекту его технического воздействия. В средние века такое субъектно-объектное отношение человека к внешнему миру было невозможно. Между ними еще не сложилось в сколько-нибудь плотном виде посредствующее звено, которое, облегчая воздействие человека на природу, вместе с тем отлучает его от ее лона, — искусственные средства, целая система сложных и разветвленных орудий труда, необходимых посредников между человеком и природой. Средневековые сельскохозяйственные орудия не заменяли человека и его мускульную силу, они лишь дополняли его. Соответственно человек той эпохи не ставил перед собой задачи преобразования природы. Его цели по отношению к ней были по преимуществу потребительские.

Отношение человека к природе в средние века, разумеется, невозможно представить себе в таком же виде, в каком оно выступало в первобытном обществе. Средневековый человек уже не сливается с природой, но и не противопоставляет себя ей. Он сопоставляет себя со всем остальным миром и измеряет его своим собственным масштабом, а эту меру он находит в самом себе, в своем теле, в своей деятельности.

В этих условиях ничто не могло быть более естественным, нежели измерение пространства при помощи человеческого тела, его движения, способности человека воздействовать на материю. Человек здесь физически был «мерюю всех вещей», и прежде всего земли. Протяженность и площадь земли не определяли при помощи каких-либо абсолютных, абстрагированных от конкретной ситуации мер и стандартов. Путь исчислялся числом шагов (отсюда «фут»). Квадратные меры имели очень мало смысла для земледельцев, не знакомых с геометрией. Локоть, пядь, палец, — самые естественные и распространенные меры. Время трудовых затрат человека лежало в основе определения им размеров возделанной земли. Мерами пахотного участка были журнал, морген — площадь, которую можно было вспахать за один день. Эти меры площади не только варьировали из местности в местность, но никому и в голову не приходило задуматься над более точным (с современной точки зрения) определением размеров владения, — принятый тогда и повсеместно распространенный способ измерения земли был вполне удовлетворителен, он был и единственно возможным и мыслимым для людей средневековья.

Кстати, это обстоятельство в высшей степени существенно для историков, пытающихся определить площадь земельных владений в средние века: цифровые данные, содержащиеся в описях феодальных поместий и государственных реестрах, «просятся» в статистические таблицы, но неосторожное применение их в счете может создать лишь иллюзию точности, ибо на самом деле за этими мерами могли скрываться участки самых нео-

жиданных размеров. Средневековая мера, в особенности земельная, — несоизмерима, и в этом ее коренное отличие от меры современной. «Чем меньше будем мы думать о «мерах площади» в давние времена, тем лучше», — не без основания замечал известный английский историк Мейтланд. По признанию другого специалиста, все средневековые аграрные меры «приводят в отчаяние» современных статистиков.

В документах той эпохи обычный способ описания «величины» владения заключается в указании дохода, который с него можно получить, либо числа плугов, потребных для его возделывания (или числа волов, которых нужно было запрячь в плуги), либо количества семян, шедших для засева поля. Давалось подробнейшее описание границ владения, с перечислением всех примет (ручьев, канав, холмов, кустов, деревьев, крестов, дорог и т. п.) и указанием на соседние владения, но никогда мы не встретим в средневековых документах точной меры земельной площади, выраженной во вполне сопоставимых, повсеместно приложимых равновеликих единицах. Каждая средневековая земельная мера конкретна, связана с определенным участком и с его возделывателем. То же самое наблюдается и в тех случаях, когда речь заходит о занятии нового участка. Можно огородить столько земли, сколько удастся обойти от восхода и до захода солнца; при этом нередко требовалось, чтобы человек нес факел и зажигал на границе заимки костры, — огонь освящал захват и делал его нерушимым. По исландскому праву, содержащему подобные предписания, женщина могла взять участок, какой она могла обойти за день, ведя на привязи корову. В Норвегии из общинных угодий разрешалось присвоить участок, на который человек положил косу или бросил нож. В основе этих процедур и обычаев лежит принцип трудовой затраты, — размер участка, который человек может присвоить, определяется его трудом, его физическим соприкосновением с землей.

Неточность, приблизительность — характерная черта не одних только пространственных мер. Мы увидим далее, что еще более гадательным было определение времени. Вообще в отношении ко всему, что следовало выразить в количественных показателях — меры веса, объема, численность людей, даты и т. п., — царили большой произвол и неопределенность. Здесь сказывалось особое отношение к числу: в нем склонны были видеть в первую очередь не меру счета, а проявление царящей в мире божественной гармонии, магическое средство.

Итак, отношение человека к природе в средние века — это не отношение субъекта к объекту, а, скорее, нахождение самого себя во внешнем мире, восприятие космоса как субъекта. Человек видит во Вселенной те же качества, какими обладает он сам. Нет четких границ, разделяющих индивида и мир; находя в мире собственное продолжение, он вместе с тем и в себе обнаруживает Вселенную. Они как бы взаимно смотрятся друг в друга.

Отсутствию радикальной противоположности между человеком и природным окружением соответствовало и отсутствие другой оппозиции: природа — культура. Если в новое время сложилось понимание природы как эмпирического мира, как внеположенной человеку данности, стихии, подлежащей культурному преодолению, то в средние века эта грань не осознавалась или, во всяком случае, была нечеткой и неясной. Поэтому и

термин *natura* вряд ли может быть адекватно переведен словом «природа» в современном его значении. Природа в средневековом понимании — Божье творение. Персонифицированная Натура философских аллегорий XII в. — это служанка Бога, воплощающая в материи Его мысли и планы. Для средневекового человека природа была «великим резервуаром символов» (194, 405).

Пожалуй, лучше всего специфику восприятия мира и пространства в далекие от нас эпохи можно понять, рассматривая категории микрокосма и макрокосма (или мегакосма). Микрокосм — не просто малая часть целого, не один из элементов Вселенной, но как бы ее уменьшенная и воспроизводящая ее реплика. Согласно идее, высказывавшейся и богословами, и поэтами, микрокосм столь же целостен и завершен в себе, как и большой мир. Микрокосм мыслился в виде человека, который может быть понят только в рамках параллелизма «малой» и «большой» Вселенной. Тема эта, известная и на древнем Востоке, и в античной Греции, пользовалась в средневековой Европе, в особенности с XII в., огромной популярностью. Элементы человеческого организма идентичны элементам, образующим Вселенную. Плоть человека — из земли, кровь из воды, дыхание — из воздуха, а тепло — из огня. Каждая часть человеческого тела соответствует части Вселенной: голова — небесам, грудь — воздуху, живот — морю, ноги — земле, кости соответствуют камням, жилы — ветвям, волосы — травам, а чувства — животным. Однако человека роднит с остальным миром не только общность образующих их элементов. Для описания порядка макро- и микрокосма в средние века применялась одна и та же основополагающая схема; закон творения видели в аналогии. Стремление охватить мир как единство проходит через все средневековые «суммы», энциклопедии и этимологии.

Но для того чтобы правильно понять смысл, вкладывавшийся в концепцию микрокосма, нужно учесть те изменения, которые претерпело самое понятие «космос» при переходе от древности к средневековью. Если мир в античном восприятии целостен и гармоничен, то в восприятии людей средневековья он дуалистичен. Античный космос — красота природы, ее порядок и достоинство — в христианской интерпретации утратил часть своих качеств: это понятие стало применяться преимущественно лишь к человеческому миру (*mundus* в средние века — «человечество») и более не несло высокой этической и эстетической оценки. Мир христианства — уже не «красота», ибо он греховен и подвержен Божьему суду, христианский аскетизм его отвергал. Истину, по Августину, следует искать не во вне, но в душе самого человека. Прекраснейшее деяние Бога — не творение, а спасение и жизнь вечная. Лишь Христос спасает мир от мира (*Christus mundum de mundo liberavit*). В результате этой трансформации понятие «космос» распалось на пару противоположных понятий: *civitas Dei* и *civitas terrena*, причем последнее сближалось с понятием *civitas diaboli*. Человек стоит на перепутье: один путь ведет к духовному граду Господа, вышнему Иерусалиму или Сиону, другой путь — к граду Антихриста.

Понятие космоса удержало от древности смысл «порядок», и в особенности в учении Псевдо-Дионисия Ареопагита подчеркивалась иерархическая упорядоченность мира. Но этот мир — мистический, иерархия его —

иерархия священных духовных рангов. Зримый космос вряд ли может играть в подобных построениях самостоятельную роль. Красота древнеэллинического космоса блекнет перед сиянием церкви.

«Реабилитация» природы начинается, собственно, только в XII в. Лучше, чем в предшествующий период, овладевший способностью воздействовать на окружающий мир, человек стал обращать на него более пристальное внимание. Растет интерес к изучению и объяснению природы. Но этот интерес вызывается не природой как таковой. Она несамостоятельна, но сотворена Богом и прославляет Его. Философы XII в. говорят о необходимости ее изучения, ибо, познавая природу, человек находит себя в ее недрах и посредством этого познания приближается к пониманию божественного порядка и Самого Бога. В основе этих рассуждений и представлений лежит уверенность в единстве и красоте мира, а равно и в том, что центральное место в сотворенном Богом мире принадлежит человеку.

Многочисленно предпринимались попытки наглядно воплотить идею макро- и микрокосма. На аллегорическом рисунке, иллюстрирующем сочинение аббатисы Хильдегарды Бингенской, макрокосм представлен в виде символа вечности — круга, который держит в руках Природа, в свою очередь увенчанная божественною Мудростью. Внутри круга помещена человеческая фигура — микрокосм. Он несет в себе небеса и землю, говорит Хильдегарда, и в нем сокрыты все вещи (PL, t. 197, 862). На одной из миниатюр, украшавших сочинение эльзасской аббатисы Геррады Ландсбергской, человек-микрокосм окружен планетами и четырьмя мировыми элементами (огонь, вода, земля, воздух). Аналогия микрокосма и макрокосма лежит в самом фундаменте средневековой символики, ибо природа понималась как зеркало, в котором человек может созерцать образ Божий. Но если в человеке можно найти все основные черты Вселенной, то и природа мыслится в человеческом облике. Поэт XII в. Алэн Лилльский представляет себе природу в виде женщины в диадеме со звездами зодиака и в одежде с изображениями птиц, растений, животных и иных тварей, расположенных в порядке, соответствующем последовательности их творения Господом. Человеческие фигуры или головы служили аллегориями ветров, землю изображали в виде женщины. В уста Природы Алэн вкладывает слова о сходстве с нею человека (PL, t. 210, 443b). На рисунке, иллюстрирующем труд Гонория Августодунского «Ключ к познанию природы» («*Clavis physicae*»), космические силы, элементы мира и даже причины и следствия олицетворяются человеческими фигурами и телами. Пространство и время здесь также приобретают облик человеческий. *Tempus* — старец, *Iocus* — женская фигура. Подобные аллегорические изображения несколько не мешают философу рассуждать о бестелесности и интеллигибельности времени и пространства (95).

Образ «мирового древа» широко распространен у многих народов на архаической стадии развития. Это древо играло важную роль в космологических представлениях и служило главнейшим средством организации мифологического пространства. Верх — низ, правое — левое, небо — земля, чистое — нечистое, мужское — женское и другие мировоззренческие оппозиции архаического сознания были соотнесены с идеей мирового древа. Любопытную ее метаморфозу мы находим у средневековых авторов.

Многие из них пишут о «перевернутом древе» (*arbor inversa*), растущем с небес на землю: корни его — не небесах, а ветви — на земле. Это древо служило символом веры и познания и воплощало образ Христа. Но в то же время древо сохраняло и более древнее значение — символа человека-микросмоса и мира-мегакосма (138; 80; 61, 1, 400).

Средневековый символ выражал невидимое и умопостигаемое через видимое и материальное. Зримый мир находится в гармонии со своим архетипом — миром высших сущностей (*archetypus mundus*). На этом основании считалось возможным помимо буквального, фактического понимания любого явления найти для него и символическое или мистическое толкование, раскрывающее тайны веры. Система символических толкований и аллегорических уподоблений служила средством всеобщей классификации разнообразнейших вещей и событий и соотнесения их с вечностью.

Настойчивость, с которой поэзия, искусство, богословие средних веков вновь и вновь возвращаются к теме антропоморфной природы и космического человека, не простая дань традиции, не только условность, — в этих представлениях выражается особое, впоследствии утраченное отношение человека к миру природы. Человек обладал чувством аналогии, более того, родства структуры космоса и своей собственной структуры. В природе видели книгу, по которой можно научиться мудрости, и одновременно — зеркало, отражающее человека. «Все творения мира, — писал Алэн Лилльский, — суть для нас как бы книга, картина и зеркало» (*Omnis mundi creatura// Quasi liber et pictura// Nobis est et speculum*. PL, t. 210, 579 a). Человек считался венцом творения, созданным по образу и подобию Божьему; все прочие творения были сотворены ради него. Но эта идея имела совершенно иной смысл, чем в эпоху Возрождения, ибо в космологической теории средневекового христианства человек не приобретал самостоятельного значения: своим существованием он прославлял Господа.

Единство человека со Вселенной проявлялось в пронизывающей их гармонии. И миром и человеком управляет космическая музыка, выражающая гармонию целого и его частей и пронизывающая все — от небесных сфер до человека. *Musica humana* находится в полном согласии с *musica mundana*. С музыкой связано все, измеряемое временем. Музыка подчинена числу. Поэтому и в макрокосме, и в микрокосме-человеке царят числа, определяющие их структуру и движение. И мир и человек могут быть изображены с помощью одинаковых геометрических фигур, символизирующих совершенства Божьего творения. В этих числах и фигурах заключена тайна красоты мира, ибо для средневекового сознания понятия «красоты», «упорядоченности», «гармонии», «благообразия» и «пристойности» были близки, если не идентичны.

Упорядоченность мира распространялась и на политическую жизнь. Государство, как и в античности, уподобляли организму, а граждан — его членам (Иоанн Сольсберийский). Органическое единство политического тела требовало сотрудничества и взаимодействия всех составляющих его сословий. Раздоры и борьба между ними грозили, с точки зрения мыслителей средневековья, целостности всего миропорядка (190, 35—75).

Отношение средневекового человека к природе, естественно, находило свое выражение и в эстетике того времени. Ландшафт, пейзаж — неотъ-

емлемые компоненты художественной системы мира Нового времени — как таковые отсутствуют в изобразительном и словесном искусстве средневековья. Историками не раз высказывалась мысль, что люди эпохи средних веков были лишены эстетического чувства по отношению к природе и не умели ею любоваться; человек не был способен воспринимать природу ради только одних ее красот, и она не являлась предметом его созерцания. Ссылаются на рассказ о Бернарде Клервоском, который за целый день пути вдоль Женевского озера не заметил его, настолько внутреннее углубление в мысль о Боге отвлекало средневекового человека от окружающего земного мира. Однако пример Бернарда неубедителен, ибо невозможно судить о заурядном человеке эпохи по этому фанатичному приверженцу веры и страстному проповеднику отказа от мира. Сколь ни влиятельны были Бернард и другие аскеты и церковные реформаторы, они не были в состоянии определить отношение к миру, в частности к природе, преобладавшее в средние века. Но существуют и другие аргументы в пользу указанной точки зрения. Когда в средневековой литературе заходит речь о природе, ее описания лишены локальных особенностей, трафаретны и условны. Применительно к эпосу это справедливо. Например, в «Песни о Роланде» природа не играет самостоятельной роли. Упоминания звезд, солнца, дня, зари — не более чем повторяющиеся трафареты. Луга, травы, деревья, скалы, ущелья упоминаются исключительно в связи с действиями героев рыцарского эпоса; грозные небесные явления (ливни, гром, вихрь, град, молнии, мрак) — знамения, предвещающие политические события, или выражение скорби природы по павшему в бою Роланду. Герои рыцарского эпоса — это «фигуры в пустом пространстве» (183, 17).

Хорошо известно, насколько абстрактен пейзаж в средневековой живописи. По мнению немецкого исследователя О.Лауффера (191), люди раннего средневековья, хорошо подмечая вокруг себя частности, например, животных, в меньшей мере воспринимали ландшафт и были лишены живого чувства природы. А.Бизе полагает, что в этот период чувство природы действительно было менее интенсивным, чем в античности или в Новое время, люди были мало склонны к личным наблюдениям над внешним миром, скорее давая волю фантазии. Интерес к природе пробуждается в поэзии, углубляющей внимание к внутренним переживаниям и чувствам. Картина природы становится символом духовной жизни человека. В особенности это характерно для провансальских трубадуров, которые умеют связать настроение своего лирического героя с состоянием окружающего мира. Тем не менее описание природы в «весенних запевках» состоит преимущественно из простого перечня явлений. Не так ли, например, у Бертра-на де Борна?

Так как апрельский сквозняк,
Блеск утр и свет вечеров,
И громкий свист соловьев,
И распутившийся знак,
Придавший коври поляны
Праздничную пестроту,
И радости верный знак,

И даже Пасха в цвету
Гнев не смягчают моей
Дамы, — как прежде, разрыв
Глубок; но я терпелив (67, 97).

В средневековой литературе нет индивидуального восприятия ландшафта, и картины природы оставались стереотипными арабесками, сплетавшимися с лирическим ощущением автора. Радостное пробуждение чувств и природы весной, сравнение красивой женщины с прекрасным маем, печаль и осень или зима в природе — таковы преобладающие мотивы поэзии, сделавшиеся трафаретами. Дальше этого, по мнению А. Бизе, не идут даже крупнейшие трубадуры и миннезингеры. Таким образом, сама по себе, как самостоятельная ценность, природа еще не занимает места ни в литературе, ни в живописи (105).

Однако из ряда житий святых и хроник явствует, что человек был способен любоваться красотой деревьев и лесов и находить утешение в их прелести. Г. Штокмайер приводит рассказ об «апостоле Померании» епископе Отто Бамбергском: он приказал срубить в Штеттине ель, которой язычники поклонялись как обиталищу их богов, но люди умолили епископа оставить дерево, клятвенно заверяя, что не будут более поклоняться ему на языческий манер. Им нравилась красота ели и тень, которую она давала. Штокмайер утверждает, что средневековые люди сознавали и красоту цветов, но закрывали на нее глаза, боясь погубить свою душу излишней привязанностью к земному. Монастыри основывались в местах, благоприятных не одной уединенностью, но и радовавших монахов своей красотой. В жизнеописание императора Генриха IV анонимный автор включил новеллу, содержащую описание природы. Штокмайер полагает, что авторы художественных произведений умели схватывать ландшафт в целом, — в живописи достичь этого было труднее. Итак, по ее мнению, люди периода раннего средневековья не уступали людям позднейших времен в своей способности воспринимать природу. Другое дело, что средневековый человек не испытывал «страстной тяги» к природе, ибо не был от нее отделен и жил среди нее, — эта ностальгия возникает впервые в больших городах Нового времени (249, 11 и сл.).

Критикуя подход своих предшественников к проблеме «чувства природы в средние века», В. Ганценмюллер указывал, что ее следует решать не путем противопоставления средневековья античности или Новому времени, а посредством раскрытия внутренней специфики мировосприятия средневековых людей. Отношение их к природе определялось преимущественно религиозностью — коренной чертой средневекового мирозерцания. Бог и человеческая душа представляли собой для той эпохи абсолютную ценность, природа же обладала лишь относительной ценностью. Если она не служила познанию Бога, то вообще была лишена цены, если она мешала приближению к Богу, то в ней видели зло, проявление сил дьявольских. Субъективное восприятие природы наталкивалось на связанность средневековой мысли авторитетом Писания. Поэтому возникал более или менее одинаковый способ восприятия природы и ее изображения. Но эти формы выражения в искусстве и литературе по большей части были

унаследованы средневековым у античности. В природе видели символ Божества и все ее явления воспринимали не непосредственно, а как материал для иносказания или морального поучения. «Трансцендентальное» переживание природы полнее всего выразилось в творчестве великих мистиков XII и XIII вв., в особенности у Франциска Ассизского. Непосредственность восприятия природы Франциском, видевшим во всех творениях своих братьев и сестер, не должна скрывать от нас глубоко религиозного переживания им мира: и для него природа не представляла самоценности, он искал в ней «образ Божий» (152).

Пытаясь разобраться в вопросе о месте природы в сознании людей средневековья, нужно прежде всего уточнить понятие эстетического отношения к природе. Если исходить из высказанной выше мысли о тесной связи миро- и самовосприятия средневекового человека, смотревшегося в природу как в зеркало и в то же время находившего ее в самом себе, то эта недифференцированность его отношения к природной среде не только не исключает элементов любования ею и художественной оценки, но, напротив, предполагает их, но не как вполне обособленную и осознанную эстетическую точку зрения, а как один из аспектов более сложного и многообразного отношения к миру. Чисто потребительский и чисто эстетический моменты могут выделиться лишь при изживании указанного подхода к действительности, здесь же они все еще не разошлись. Поэтому природа могла порождать у средневекового человека и чувство любования, и страх, и иные эмоции, которые вряд ли можно вполне отделить от стремления удовлетворить за ее счет и свои чисто практические нужды.

Когда мы сталкиваемся в средневековых памятниках с фактами, свидетельствующими, казалось бы, об эстетическом отношении к природе, то необходимо учитывать специфический комплекс идей и чувств, которые на самом деле за этими фактами могли скрываться (см. выше рассказ «Саги о Ньяле» о Гуннаре, любующемся видом полей и лугов). Не отрицая способности средневекового человека воспринимать красоту природы, не следует забывать, что сама эта природа не могла быть конечной целью его любования. Она представляла собою символ невидимого мира. Созерцание земного мира должно было раскрыть мир сущностей иного, высшего плана. Их нельзя было постичь непосредственно, путь их познания шел от зримого к незримому (*per visibilia ad invisibilia*). Дух человеческий, утверждали богословы, не в состоянии схватить истину иначе, как при посредстве материальных вещей и изображений. На фасаде церкви в Сен-Дени, построенной под его руководством, аббат Сугерий велел начертать: «... чувственную красоту душа возвышается к истинной красоте и от земли... возносится к небесам...» Такое понимание видимого мира одновременно и возвышало его ценность, поскольку соотносило конечные вещи с непреходящими сущностями, и препятствовало их пониманию как самоценных явлений, имеющих значимость независимо от каких-либо трансцендентных категорий. Эта двойственность отношения к природе раскрывает пределы, в которых было возможно в средние века ее познание — научное или художественное.

Кроме того, конечно, следует не забывать о различии между «чувством природы» и выражением этого чувства в литературе и искусстве. Средневе-

ковые эстетические принципы служили своего рода фильтрами, сквозь которые вряд ли легко могли проникнуть в поэзию или живопись непосредственные выражения человеческих эмоций. Изображение природы в средневековой поэзии, как правило, подчинено канону. Через средневековую литературу проходит традиция риторического, условного изображения ландшафта, ведущая свое начало от античности. В средневековых поэмах и рыцарских романах все вновь и вновь встречается ряд формальных клише (идеальные «лес» и «сад», «вечная весна» и т. д.), с помощью которых дается описание явлений природы. Художественный ландшафт в целом ирреален, сказочен, хотя отдельные его детали — натуралистичны. Поэтому новые работы, посвященные анализу представлений о природе и пространстве в западноевропейской средневековой литературе, главное внимание уделяют не столько теме восприятия ландшафта авторами той эпохи, сколько символической функции, которую выполняли ландшафт и природные явления в системе художественного произведения (62; 166; 168).

Роль пространственных представлений в поэтической ткани очень своеобразна. Средневековые поэты, ограничиваясь, как правило, скупой топографической информацией, мало восприимчивы к конкретным чертам и особенностям ландшафта. Указания на местность делаются постольку, поскольку это необходимо для ориентации персонажей на месте действия. Лес в рыцарском романе лишь место странствия рыцаря, сад только место его любовного приключения или беседы, поле не более чем место поединка и т. п. Сам по себе ландшафт автора не интересует. Способ изображения пространственных отношений таков, что перспектива и масштаб, в которых их рассматривает автор, все время меняются; создается впечатление, что персонажи романа передвигаются в пространстве скачками, как фигуры на шахматной доске. Удаленные вещи описываются так, как если бы они были видны вблизи. Напрашивается параллель с живописью позднего средневековья, в которой далекое изображается как уменьшенное близкое (164).

Скачкообразности пространственных перемещений в рыцарском романе в известной мере соответствует способ движения в дискретном пространстве загробных видений — другого в высшей степени популярного жанра средневековой литературы. Загробный мир видений представляет собой конгломерат разрозненных «мест», которые связывает, собственно, только путь странствующей души визионера. Пространство того света, в изображении средневековых авторов, иррационально: с одной стороны, место блаженства душ избранных и место мучений душ грешников максимально удалены одно от другого, коль скоро рай — на небесах, а ад расположен в подземном царстве; с другой же стороны, ад и рай оказываются в близком соседстве, так что муки обитателей преисподней усиливаются от созерцания райского света и обоняния ароматов «обители отдохновения святых», а Божьи избранники радуются при виде мучений тех, кто низвергнут в ад (26, 247 и сл.).

Пространство не только окружает героя средневековой поэзии, но и переживается им; он обладает собственной, как бы внутренне ему присущей пространственной сферой действия, в которую излучаются исходящие из него силы и которая со своей стороны придает ему специфическую

определенность. Пространственная среда и пребывающий в ней герой проникают и наполняют друг друга.

Противоречат ли одно другому эти наблюдения: с одной стороны, известная индифферентность средневековых поэтов к ландшафту, которому они не были склонны придавать самостоятельной ценности, и с другой — своего рода «слиянность» персонажей с частью пространства, ими занимаемой? Мы полагаем, что это — два аспекта все того же своеобразного восприятия природы в средние века, о котором шла речь выше. Не отделив себя полностью от природной среды, оставаясь частью ее, человек именно поэтому и не превращал ее в объект своих наблюдений «извне»: для этого необходима большая дистанция.

В средние века мир не представлялся многообразным и разнородным — человек был склонен судить о нем по собственному маленькому, узкому миру. О внешнем мире поступала лишь случайная, отрывочная и подчас недостоверная информация. Рассказы купцов и паломников о виденном в далеких странах обрастали легендами и фантастически окрашивались. Показания очевидцев перемешивались с высказываниями древних авторитетов. Поскольку недифференцированными были не только отношения человека к природе, но и представления о мире земном и мире сверхчувственном, то географические идеи того времени легко объединяли оба эти плана. Описание «круга земного» включало в себя наряду с обрывками реальных географических сведений библейские представления о рае как центре мира. Описания животных в «бестиариях» обнаруживают большую наблюдательность их авторов, но одновременно свидетельствуют о том, что средневековый человек не проводил четкого различия между своим непосредственным опытом и фантастическими баснями. Более существенным для него было символическое истолкование явлений природы и извлечение из них моральных заключений. «Бестиарии», эти руководства по символической зоологии, давали нравоучительные истолкования явлений природы.

Склонность судить о мире по той ограниченной его части, которая единственно хорошо известна, подставлять свой микромир на место макрокосма, обнаруживается и в сочинениях средневековых историков. Стремление писать универсальные истории парадоксально реализуется ими в форме провинциальных хроник с очень ограниченным кругозором. Излагаемый ими материал, в той мере, в какой он не был позаимствован из Библии или иных литературных источников, относился преимущественно к их стране или области. Примером может служить известный французский историк XI в. Рауль Глабер. Упрекнув своих предшественников Павла Диакона и Бэду Достопочтенного в том, что они писали лишь историю собственного народа, и пообещав, в отличие от них, повествовать о «событиях, происшедших во всех четырех частях света», Глабер на самом деле изображает историю так, как она была видна из Ключни в Бургундии, где он провел большую часть жизни. Эта ограниченная картина смело прилагается им ко всей истории. Точно так же другой историк XI в., Адемар Шабаннский, писал историю Франции, фактически ограничив себя хроникой аквитанских событий.

По меткому выражению П.М.Бицилли, средневековые мыслители и художники были «великими провинциалами», не умевшими отойти от захолустных масштабов и возвыситься над кругозором, открывавшимся с родной колокольни. Поэтому Вселенная для них оказывалась то монастырем, то феодальным владением, то городской общиной или университетом. В любом случае «мир средневекового человека был невелик, понятен и удобно обозреваем. Все в этом мире было упорядочено, распределено по местам; всем и всему было указано собственное дело и собственная честь. Нигде не было пустых мест и пробелов, но не было также и ничего ненужного и лишнего; каждый голос вливался в общую гармонию, и всякая тварь, вплоть до черта и до злого язычника Магомета, выполняла предначертанную ей в программе Провидения роль, отбывала положенную ей повинность. В этом мире не было неведомых областей, небо было изучено так же хорошо, как и земля, и нигде нельзя было заблудиться. Сбившийся с дороги путник попадал в преисподнюю или в рай и находил здесь родные места, встречал знакомые лица. Приятно и легко было оглядывать этот мир и воспроизводить его в его целом — весь без остатка, — во всех его проявлениях, со всеми его “царствами”, сокровищами и диковинами, отражать его в “картах мира” и в энциклопедиях, высекать его в тысячах мелких фигурок, что жмутся к стенам соборов, выписывать его золотом и яркими, чистыми красками на фресках... Исследователю, бьющемуся над культурным синтезом “средневековья”, предоставлен готовый материал для предварительной работы: он знает, как средневековый человек представляет себе мир в его целом. Материал этот несложен: средневековый космос был не только очень тесен, но и очень однообразен, несмотря на кажущуюся пестроту» (17, 300—301).

Однако в это очень меткое определение мира средневекового человека следовало бы внести важное уточнение: этот небольшой по размерам и целиком обозреваемый мир был необыкновенно насыщенным. Наряду с земными существами, предметами и явлениями он включал в себя еще и иной мир, порождаемый религиозным сознанием и суевериями. Этот мир, с нашей теперешней точки зрения, можно было бы назвать удвоенным, хотя для людей средних веков он выступал как единый. О каждом предмете помимо ограниченных сведений, касающихся его физической природы, существовало еще и иное знание — знание его символического смысла, его значений в разных аспектах отношения человеческого мира к миру божественному. Поэтому вряд ли можно полностью согласиться с мыслью Бицилли о «несложности» мира в представлении средневекового человека. Напротив, символическое удвоение мира чрезвычайно его усложняло, и каждое явление можно и нужно было по-разному истолковывать и понимать, видеть за его зримой оболочкой еще и сущность, скрытую от физического взора. Мир символов был неисчерпаем.

Нужна, по-видимому, оговорка и относительно «провинциализма» средневековых мыслителей. Объединяя в одну историческую картину летопись своего монастыря и движение рода человеческого от момента его сотворения вплоть до грядущего конца света, хронисты проявляли не одну лишь ограниченность кругозора, но и нечто противоположное — стремление осмыслить частные явления в свете всемирной истории. Пар-

тикуляризм средневекового сознания был неразрывно связан с его универсализмом.

С переходом от язычества к христианству структура пространства средневекового человека претерпевает коренную трансформацию. И космическое, и социальное, и идеологическое пространство иерархизируются. Иерархии Божьих тварей и чинов ангельских изоморфна земная феодальная система, и если словарь сеньориально-вассальных отношений пронизан религиозной терминологией, то словарный запас богословских трактатов нередко «засорен» терминами, позаимствованными из феодального и монархического обихода. Все отношения строятся по вертикали, все существа располагаются на разных уровнях совершенства в зависимости от близости к Божеству.

Идея ангельской иерархии, восходящая к Псевдо-Дионисию Ареопэгиту, трактат которого был переведен на латинский язык Иоанном Эриугеной в IX в., пользовалась в Европе в период развитого средневековья большой популярностью. Бог создал небесную иерархию, а равно и земную, распределив функции между ангелами и людьми и установив священные ранги на небе и на земле. Ангельская иерархия Серафимов, Херувимов и Престолов, Господств, Сил и Властей, Начал, Архангелов и Ангелов представляла собой прообраз земной иерархии духовенства и светских сеньоров и вассалов. Этому социальному миру небес и земли соответствовало и общее устройство Вселенной (PL, t. 122, 1050—1058).

Символом Вселенной был собор, структура которого мыслилась во всем подобной космическому порядку; обозрение его внутреннего плана, купола, алтаря, приделов должно было дать полное представление об устройстве мира. Каждая его деталь, как и планировка в целом, была исполнена символического смысла. Молящийся в храме созерцал красоту и гармонию божественного творения. Устройство государева дворца также было связано с концепцией божественного космоса; небеса рисовались воображению в виде крепости. В века, когда неграмотные массы населения были далеки от мышления словесными абстракциями, символизм архитектурных образов являлся естественным способом осознания мирового устройства, и эти образы воплощали религиозно-политическую мысль. Порталы соборов и церквей, триумфальные арки, входы во дворцы воспринимались как «небесные врата», а сами эти величественные здания — как «дом Божий» или «град Божий». Организация пространства собора имела и свою временную определенность. Это выявлялось в его планировке и оформлении: будущее («конец света») уже присутствует на западе, священное прошлое пребывает на востоке (101; 233).

Вселенная в сознании средневековых людей — система концентрических сфер. О числе сфер можно было спорить: Бэда Достопочтенный, опираясь отчасти на древних, писал, что землю окружают семь сфер: воздух, эфир, олимп, огонь, звездная сфера, небо ангелов и небо Троицы. В XII в. Гонорий Августодунский различал три небесные сферы: телесную, или видимую, духовную, или ангельскую, и интеллектуальную, где избранные блаженные созерцают святую Троицу. Схоласты, ссылаясь на схему Аристотеля, насчитывали пятьдесят пять сфер, к которым они добавляли еще одну — сферу божественного перводвигателя. Но так или иначе,

земной мир утрачивает свою самостоятельную ценность и оказывается соотношенным с миром небесным. В вещественно-наглядной форме это видно в произведениях средневековой живописи. Наряду с фигурами, расположенными на земле, на фресках подчас изображаются небесные силы: Бог-Отец, Христос, Богородица, ангелы. Эти два плана средневековой реальности располагаются параллельно один над другим, либо высшие существа нисходят на землю. Франкские поэты IX в. изображали Бога в виде правителя крепости, напоминавшей дворцы Каролингов, с тем лишь отличием, что крепость Божья — на небесах.

Дуализм средневековых представлений, резко расчленивший мир на полярные пары противоположностей, группировал эти противостоящие одна другой категории по вертикальной оси: небесное противостоит земному, Бог — дьяволу, хозяину преисподней, понятие верха сочетается с понятием благородства, чистоты, добра, тогда как понятие низа имеет оттенок неблагородства, грубости, нечистоты, зла. Контраст материи и духа, тела и души также содержит в себе антитезу низа и верха. Пространственные понятия неразрывно связаны с религиозно-моральными. Привидевшаяся библейскому Иакову лестница, по которой с небес на землю и обратно спускаются ангелы, — такова доминанта средневекового пространства. С необычайной силой эта идея восхождения и нисхождения выражена у Данте. Не только устройство потустороннего мира, в котором материя и зло концентрируются в нижних пластах ада, а дух и добро венчают райские высоты, но и всякое движение, изображаемое в «Комедии», вертикализовано: кручи и провалы адской бездны, падение тел, влекомых тяжестью грехов, жесты и взгляды, самый словарь Данте — все привлекает внимание к категориям «верха» и «низа», к полярным переходам от возвышенного к низменному. Это поистине определяющие координаты средневековой картины мира.

Религиозно-моральная интерпретация Вселенной лишает определенности пространственные отношения земного плана. В «христианских топографиях» смешиваются воедино географические сведения с библейскими мотивами. Положительное знание насыщалось морально-символическим содержанием: пути земные как бы сливались с путями к Богу, и система религиозно-этических ценностей накладывалась на ценности познавательные, подчиняя их себе, — ибо для человека того времени представления о поверхности земли по своей значимости не шли ни в какое сравнение с учением о спасении души. «Христианские топографии» легко переводили человека из земных поселений к берегам четырех рек, протекающих в раю. Поскольку в ветхозаветной книге пророка Иезекииля (V: 5) было сказано: «Так говорил Господь Бог: “Это — Иерусалим! Я поставил его среди народов, и вокруг него — земли”», то Иерусалим помещали на средневековых картах мира в центре и считали его «пупом земли». Античные сведения переплетались с библейскими символами и с фантастическими описаниями экзотических стран, где не действуют христианские обычаи и запреты, где дозволено многоженство и процветает людоедство, где совершаются человеческие жертвоприношения и живут диковинные существа — полулюди-полузвери.

Географические знания были не только весьма ограниченными — они

опирались преимущественно не на реальный опыт, а на литературную традицию, унаследованную от античности. Так, средневековые историки, считавшие нужным дать в своих повествованиях географические сведения, почти неизменно заимствовали их из сочинений Плиния, Орозия и Исидора Севильского (который в свою очередь компилировал из более ранних работ).

В то время как античная география и следовавшие ей писатели средневековья (Бэда Достопочтенный, Адам Бременский, Гийом Коншский, Ламберт Сент-Омерский) исходили из представления о сферичности земли, другие авторы, обеспокоенные тем, что эта концепция противоречит Библии, либо утверждали, что земля — плоский диск (Кассиодор, Исидор Севильский), либо пытались комбинировать оба взгляда (св. Василий и др.). В изображении Исидора Севильского, земля со всех сторон по окружности омывается Океаном, и самый диск земной разделен Т-образно Средиземным морем на три части: Азию («Страна Сима»), Европу («Страна Иафета») и Африку («Страна Хама»). Козьма Индикоплов, автор популярной в средние века «Христианской топографии», прямо задался целью опровергнуть «ересь», гласившую, что земля — шар, а не плоскость, как учило Священное Писание. Представляя собою шаг назад по сравнению с античной наукой о земле, эти «христианские топографии» вполне удовлетворяли глубокую потребность в познании «божественного космоса» и постижении путей ко спасению души. Аллегорическая география средневековья, «служанка богословия», совмещала в одной пространственной плоскости всю священную и земную историю. На «картах мира» — рай с Адамом и Евой, библейские персонажи, Троя, завоевания Александра, римские провинции, «святые места», христианские государства и «конец света» (см. 114, 249—276).

Паломничество — распространенная и наиболее уважаемая в средние века форма путешествия — понималось не как простое движение к святым местам, но и как духовный путь к Богу, как «подражание Христу». *homo viator*, по Таулеру, идет от «человечности» Христа к Его «божественности» и находит на пути «тучные пастбища» истины. Путь понимался как духовное искание (170).

Оппозиция «земля — небо» имела в сознании средневекового человека религиозно-этическое значение. Небо было местом возвышенной, вечной, идеальной жизни, в противоположность земле — юдоли греховного и временного пребывания человека. Загробный мир мыслился столь же вещественным, как и мир земной, более того — он был нетленным и потому более реальным. Земное странствие могло привести в иной мир; Данте оказался в аду, заблудившись в незнакомых местах на земле.

На земле в свою очередь были места святые, праведные и места грешные. Путешествие в средние века было прежде всего паломничеством к святым местам, стремлением удалиться от грешных мест в святые. Нравственное совершенствование принимало форму топографического перемещения (уход в пустынь или монастырь из «мира»). Достижение святости также осознавалось как движение в пространстве: святой мог быть взят в рай, а грешник ниспровергался в преисподнюю. Локальное положение человека должно было соответствовать его нравственному статусу. В созна-

нии людей средневековья земной и небесный миры постоянно смешивались (51). Не только индивид, ищущий спасения, но и вся церковь Христова изображалась в облике преследуемой дьяволом странницы.

Изучение литературы западноевропейского средневековья позволяет наметить две стадии в развитии идеи движения — воплощения одновременно пространственного перемещения и изменения внутреннего состояния человека. В раннее средневековье человека обычно мыслили как существо, осаждаемое силами зла и соблазнами, — под их угрозой он бежал от мира, уходил от друзей и родины. На этой стадии не характерны поиск нового опыта, приключения — то, что становится общим местом литературы с XII в. В этот период образ движения захватывает воображение авторов романов о рыцарях короля Артура, аллегорий любви, описаний восхождения души к Богу. Идея движения, естественно, стала очень популярна в эпоху крестовых походов. Простолюдины — участники первого крестового похода, подходя к какому-нибудь европейскому городу, который они впервые видели, вопрошали: «Не Иерусалим ли это?» Иерусалим для них был не просто географическим пунктом, расположение которого было им неизвестно, но местом страстей Спасителя, а Христа можно было обрести где угодно, для этого требовалось достичь состояния святости.

Религиозная концепция средневекового пространства выражалась также в делении его на мир христиан и мир неверных, нехристией. Хотя христианство мощно раздвинуло прежние представления о человеке, ограниченные горизонтом одного племени (у варваров), избранного народа (у иудеев) или единственного политического образования (Рим), провозгласив, что нет ни эллина, ни иудея, тем не менее средневековая антропология исключала из числа полноценных человеческих существ всех нехристиан, а также и часть христиан — еретиков, схизматиков. Культурным, благоустроенным миром, на который распространяется Божье благословение, был лишь мир, украшенный христианской верой и подчиненный церкви. За его пределами пространство утрачивало свои позитивные качества, там начинались леса и пустоши варваров, на которые не распространялись Божий мир и человеческие установления. Такое членение по религиозному признаку определяло поведение крестоносцев в пределах неверных: методы, недозволенные в христианских землях, были допустимы в походе против язычников. Однако поскольку Христос умер за всех, в том числе и за неверных, церковь полагала своей важной миссией обратить нехристией на путь истины, даже если они сами того не желали, — *compelle in tere*. Поэтому граница между христианским миром и миром нехристиан была подвижна. Средневековое христианство — «открытая», миссионерская религия. Благодаря усилиям церкви и ее воинства, христианское пространство расширялось за счет морально-религиозной трансформации пространства, отнятого у сил зла.

Части пространства различались по степени своей сакральности. Священные места — храмы, часовни, распятия на перекрестках больших дорог — находились под божественным покровительством, и преступления, в них или близ них совершенные, карались особенно сурово. Но место могло быть не только более или менее священным, — подобно человеку, оно могло обладать благородством, пользоваться привилегией. Как люди

делились на знатных, свободных и зависимых, так и земельные владения приобретали подобную же юридическую квалификацию и даже были способны облагораживать своих обладателей. Пребывание на «свободной» земле облегчало положение или изменяло статус серва. Таким образом, место пользовалось правом так же, как и человек. Общество, государство, империя состояли из людей и земель.

В эпоху христианского средневековья подверглось известной перестройке и представление о соотношении локального микромира и всего мира. Большинство населения по-прежнему жило в относительной изоляции, но тем не менее и большой мир уже включался в сознание человека. Это был мир христиан, сфера господства вселенской церкви, объединявшей разрозненные его части идеологически и организационно. Космополитическая идея единства христианского мира была необходимым коррелятом хозяйственного и феодального партикуляризма и сепаратизма средневековья. В этом смысле поучительно сравнение трактовки пространства в эпосе и в рыцарском романе. Мир «Песни о Роланде» — однородный, легко локализуемый, хорошо известный ее героям. В рамках этого ограниченного мира в западной части Франции действуют рыцари, выросшие на идеях верности сеньору и преданности христианской религии и сражающиеся против совершенно определенного врага — сарацинов. Иной мир предстает в романах о «рыцарях Круглого стола». Здесь опасность рассеяна повсюду, во всем обширном мире, простирающемся от Англии вплоть до Константинополя. Это таинственный и многообразный мир, в котором охваченный любовью герой совершает подвиги в поисках возлюбленной. Расширяется и усложняется географическое пространство, а вместе с тем происходит освоение и внутреннего пространства человеческой души, — в ней обнаруживаются доселе неведомые богатства.

Желая уяснить пространственные представления людей в средние века, мы оказались вынужденными затронуть более широкий круг проблем, казалось бы, не имеющих прямого отношения к категории пространства. Объясняется это тем, что пространство не воспринималось как абстракция и не представляло собой во всех своих точках равноценной и подлежащей однородному расчленению протяженности. Пространственные представления средневековья неотделимы от осознания природы, с которой человек находился в специфических, интимных отношениях и которой он еще не был способен вполне четко себя противопоставить. Сообщая природе собственные черты и качества, он вместе с тем мыслил и себя самого во всем ей подобным. Человек ощущал свою внутреннюю связь с определенной частью пространства, находившейся в его обладании и являвшейся его родиной. Мы видели, что у германцев наследственное земельное владение семьи осмыслялось как «родина», «отчина». Этот «локализованный микрокосм» был соотнесен в германских верованиях с картиной мира, строившейся по его образцу. На эти присущие варварам представления накладывалось христианское учение, сливавшее пути земные с путями небесными и делавшее возможным смещение в одну плоскость поистороннего и потустороннего, местного и библейского.

Как видно из изложенного, пространственные представления средневекового человека имели в значительной мере символический характер,

понятия жизни и смерти, добра и зла, благостного и греховного, священного и мирского объединялись с понятиями верха и низа, с определенными странами света и частями мирового пространства, обладали топографическими координатами. Но символика средневекового пространства не исчерпывалась одной морально-религиозной стороной, — она имела и некоторые иные специфические черты. Символ не представлял собой лишь знака, обозначающего какую-либо реальность или идею. Символ не только замещал эту реальность, но вместе с тем как бы и приобщался к ней. Когда при заключении сделки о передаче земельного владения не ограничивались составлением документа, но прибегали к обряду, заключающемуся в публичном вручении прежним собственником новому владельцу куска дерна, то этот дерн символизировал все владение, и считалось, что земля передана буквально «из рук в руки». Изображая святого — покровителя монастыря или церкви, живописец рисовал храм в руках святого. Средневековый мастер, как и зритель, не видел здесь чистой условности, — изображение было сопричастно прототипу.

Символ в какой-то мере воспринимал свойства символизируемого, и на символизируемое переносились свойства символа. В сознании средневековых людей изображение было внутренне едино с изображаемым, духовному приписывались материальные свойства, а часть могла представлять целое.

Своеобразие средневековой символики непосредственно связано с особенностями восприятия пространства людьми той эпохи. Участок земли простирается в определенных границах, а вместе с тем он может как бы и уместиться в куске дерна, передаваемого на судебном собрании одним владельцем другому. Известно, где расположен храм, каковы его объем и размеры, однако этот храм в то же время лежит и в руках святого, которому он посвящен. Эти примеры неоднородны, они восходят к двум весьма различным источникам средневекового символизма. Первый (передача земельной собственности посредством вручения куска дерна) берет начало в символизме мышления варваров. Второй пример (изображение храма в руках у святого покровителя) — образчик христианского символизма. Остановимся на этих формах символического восприятия пространства.

Искусство германских народов было насквозь символично и условно. «Звериный стиль» германцев в первом тысячелетии н. э. был очень далек от натуралистического изображения животных. Образы зверей на камне, дереве, металле, кости были совершенно фантастичны. Эти звери сказочны и совсем не похожи на реально существующих животных, хотя, конечно, авторам изображений нельзя отказать в наблюдательности. Одна из наиболее характерных черт изображений — отсутствие объективного масштаба. Члены зверя трактуются вне зависимости один от другого. Это свободное соотношение размеров приводит к смешению большого с малым, части с целым, главного с второстепенным. Голова зверя доминирует над туловищем, конечности не пропорциональны свернувшемуся в узел телу. Разительность диспропорций усиливается тем, что элементы изображения натуралистичны, тогда как фигура зверя в целом гротескна и фантастична. Изображение делается неестественным и крайне напряженным.

Эти же черты фантастичности и своеобразного понимания соотноше-

ния целого и частей выступают и в древнескандинавской поэзии. Исландский или норвежский скальд не распространяет своего внимания равномерно на все описываемое в поэме событие или на всю личность воспеваемого вождя, — он полностью сосредоточивается на интенсивном выделении одной детали, частности, какого-либо одного качества героя или на отдельном эпизоде, и эта деталь должна представить целое. И в изобразительном, и в поэтическом искусстве варваров часть символизирует целое, замещает его, изображения ее вполне достаточно для того, чтобы вызвать в сознании представление обо всем остальном. По-видимому, часть может занимать то же место в пространстве, какое принадлежит целому. Пространственная несовместимость целого и части не воспринималась сознанием варваров как очевидная.

Их сознание расчленяет мир особым образом. То, что представляется нам противоположным, для варваров может не быть таковым, и наоборот. Живая и мертвая природа, люди и звери, птицы, море и земля и т. д. — для нас разные ряды вещей, явлений и существ — не воспринимались варварами в такой же степени различными и обособленными, а, по-видимому, подвергались иной классификации. В скальдических кеннингах — специфических метафорах, которыми скальды насыщали свои песни и поэмы, море постоянно называется землею («земля рыб», «земля тюленей», «дом лососей»), а земля — морем («море оленей», «озеро елей», «фьорд кустарника»), дом называют «кораблем», рыбу — «змеей воды».

Как и в звериных орнаментах, в поэзии скальдов смешиваются пропорции, большое в кеннинге приравнивается к малому, частное к общему, неподвижное сопоставляется с движущимся. Мифологические ассоциации в кеннингах создают впечатление недифференцированного восприятия мира применявшими их поэтами. Но на самом деле это, скорее, иной способ расчленения мира, своеобразная, отличная от привычной нам система классификации элементов действительности.

Скальдические кеннинги не содержат абстракций и общих понятий, но дают конкретное обозначение, «сиюминутное» изображение. Художественное обобщение достигается скальдом лишь путем соотношения частного с мифологическим образом. Кеннинг подставлял микрокосм на место макрокосма, и в результате в воображении слушателя скальдической песни (они сочинялись и передавались устно и были записаны лишь несколько веков спустя) вставали наряду с реальными людьми, конкретными событиями весь мир богов и великанов, борьба богов с чудовищами, и факты земной жизни получали в этом контексте новое звучание, героизировались, более того, мифологизировались. Борьба героя с его врагами сливалась с космическими коллизиями, в которых участвовали боги и другие сверхъестественные силы. Люди становились участниками этой борьбы, достигавшей в изображении скальдов размеров мировой катастрофы.

Эти черты изобразительного и поэтического искусства скандинавов в период раннего средневековья отражают, на наш взгляд, некоторые особенности символизирующего мышления варваров, восходящие к глубокой древности.

К весьма архаическому пласту сознания относятся, по-видимому, и параллельные явления, которые обнаруживаются в древнеисландском языке

ке. Большое место в нем занимали так называемые партитивные определения. В них часть определяется по целому либо целое определяется по части его, причем категории партитивности и причастности остаются неразграниченными. В песнях «Старшей Эдды» и в сагах зачастую встречаются такие своеобразные обозначения групп людей, как, например, *vit Gunnar, þeir þógi*. Эти обозначения состоят из местоимения и имени собственного. Переводить их приходится не буквально: «мы Гуннар» или «они Торир», что не имеет для нас смысла, но — «оба мы с Гуннаром», «Торир и его люди». Здесь группа людей названа по имени их предводителя, главы, старшего. Имя собственное в оборотах этого типа служит грамматическим атрибутом, смысл которого состоит в уточнении коллектива, расплывчатого обозначаемого местоимением. К этому же близок тип обозначения родственной группы по названию одного из ее компонентов: *feðgin* (отец и мать), *feðgar* (отец и сын, отец и сыновья), *maeðgin* (мать и сыновья), *maeðgur* (мать и дочь, мать и дочери), *syskin* (братья и сестры). Здесь односторонне представлены родственные связи: родители обозначены через отца, отец с сыновьями — через отца, мать с сыновьями — через мать, также и мать с дочерьми, братья с сестрами — через сестру.

Комплексы, обозначаемые с помощью оборота типа *þeir Egill*, представляли собой, по наблюдению С.Д.Кацнельсона, не какие-либо случайные скопления лиц, а конкретные устойчивые множества. Так обозначалась группа, выступающая в сознании людей той исторической эпохи в виде нераздельного единства: супружеская чета, родители с детьми, родственники, семья с челядью, друзья, вождь с дружиной, спутники по походу или плаванию, — короче говоря, общественный коллектив.

То, что этот коллектив был постоянно объединен вокруг старшего — конунга, отца, штурмана корабля и т. п., делало возможным обозначение целого именем этого старшего. Мысль о целом доминирует здесь над мыслью об отдельных его частях. Коллектив в его постоянных границах предполагается каждый раз известным слушателям или читателям. Перевод такого оборота вне контекста саги или песни, в котором он употреблен, обычно невозможен: необходимо знать, о ком идет речь. Так, например, *vit Guðmundr* в контексте саги значит «Гудмунд и Скапти», а *vit Broddi* — «Бродди и Торстейн». Отношения в пределах такой группы представлялись сознанию этой эпохи столь тесными, что упоминания одного имени главы группы было вполне достаточно для того, чтобы вызвать в сознании мысль о группе в целом. По-видимому, отдельные лица, входившие в состав такого коллектива, постоянно мыслились только в отношении к нему, но не обособленно (40, 80—81, 91—94).

Своеобразие древних партитивных оборотов С.Д.Кацнельсон видит в том, что часть не выступает в них как непосредственный субъект или объект определенного действия, — действие приписывалось целому, и только целое было носителем предикатов. Часть здесь не мыслится вне определенного конкретного множества ни как самостоятельная единица, ни в отношении к другим множествам. Поэтому на все множество переносятся определения, свойственные его отдельным частям, и, наоборот, на отдельные части множества переносят определения, присущие множеству в целом.

Подобное эллиптическое употребление местоимения с именем собственным присуще лишь древнескандинавскому языку и почти не встречается в других языках германской группы. Что же касается упомянутых выше особенностей изобразительного и поэтического искусства скандинавов, сливавших частное с целым или подставлявших часть на место целого, то они находят себе параллели у других народов на сходной стадии развития. Но символизм такого рода не исчезает и в последующую эпоху. Его нетрудно обнаружить и в средневековом обществе. сложная и разветвленная система ритуалов, формул, торжественных актов, правовых процедур, церемоний, регулировавшая и оформлявшая все течение феодальной общественной жизни, наполнявшая произведения искусства и литературы, впитала в себя немалую долю символического материала, который восходил нередко еще к варварской эпохе.

Другим источником символического восприятия и понимания пространства в средние века был христианский неоплатонизм, видевший подлинную реальность не в земных вещах и явлениях, а в их божественных небесных прототипах, дубликатами и символами которых они считались.

Христианский символизм «удваивал» мир, придавая пространству новое, дополнительное измерение, невидимое глазу, но постигаемое посредством целой серии интерпретаций. Эти многосмысленные толкования отталкивались от слов св. Павла: «Буква убивает, дух оживляет».

Соответственно каждый текст Писания истолковывался как буквально, так и духовно или мистически, причем мистическое толкование в свою очередь имело три смысла. Таким образом, текст в общей сложности получал четыре интерпретации. Во-первых, его следовало понимать с фактической стороны («историческое» толкование). Во-вторых, тот же факт рассматривался в качестве аналога иного события. Так, события, описываемые в Ветхом Завете, наряду со своим непосредственным смыслом имели и другой — завуалированный аллегорический, указывающий на события, о которых повествует Новый Завет («аллегорическое» толкование). Например, библейский рассказ о продаже Иосифа братьями, о его заключении в темницу и последовавшем возвышении следовало понимать как аллерию преданного и покинутого учениками Христа, осужденного, распятого и вышедшего из гроба после Воскресения. В-третьих, давалось нравоучительное толкование: данное событие рассматривалось как моральный образец поведения («тропологическое» толкование). Добрый самаритянин, оказавший помощь жертве разбойников, и непокорный Авессалом — примеры, служившие для наставления христиан. В-четвертых, в событии раскрывалась сакраментальная религиозная истина («анагогическое», т. е. возвышенное, толкование). Отдых седьмого дня, предписанный законом Моисеевым, интерпретировался применительно к христианам как вечное отдохновение в небесном покое. Идею этих интерпретаций выражал стих:

*Littera gesta docet, quid credes allegoria,
Moralis quod agas, quo tendas, anagogia.*

(«Буквальный смысл учит о происшедшем; о том, во что ты веруешь, учит аллегория; мораль наставляет, как поступать; твои же стремления от-

крывает аналогия».) Уподобляя человеческую душу строению, Храбан Мавр писал, что «история», т. е. буквальное понимание, составляет фундамент, тогда как три других толкования образуют стены, крышу и внутреннее убранство здания. В своем сочинении «Аллегии ко всему Священному Писанию» этот богослов каролингской эпохи дал обширный свод терминов, которые упоминаются в Ветхом и Новом Заветах, и привел их аллегорические, тропологические («изменяющие направление речи») и анагогические интерпретации (PL, t. 112, 849—850). Одно и то же понятие могло быть истолковано по всем четырем смыслам. Иерусалим в буквальном значении — земной город; в аллегорическом — церковь; в тропологическом — праведная душа; в анагогическом — небесная родина. Будучи последовательно интерпретирован, Ветхий Завет оказывался весь целиком сведенным к единому смыслу — к возведению неминуемого Рождества Христова и Его подвига спасения.

Теологи применяли этот способ интерпретации только к Писанию, отвергая возможность подобного же истолкования мирских текстов. Но существовала тенденция распространить «четырёхсмысленное» толкование и на художественные произведения. Данте в письме к Кан Гранде делла Скала утверждал, что его «Комедию» следует подвергнуть «многосмысленному» толкованию, «ибо одно дело — смысл, который несет буква, другое — смысл, который несут вещи, обозначенные буквой». Иллюстрируя этот способ интерпретации, он приводит отрывок из «Книги псалмов Давидовых» (113а: 1—2): «Когда вышел Израиль из Египта, дом Иакова — из народа иноплеменного, Иуда сделался святынею Его, Израиль владением Его». «Таким образом, — комментировал этот стих Данте, — если мы посмотрим лишь в букву, мы увидим, что речь идет об исходе сынов Израилевых из Египта во времена Моисея; в аллегорическом смысле здесь речь идет о спасении, дарованном нам Христом; моральный смысл открывает переход души от плача и от тяжести греха к блаженному состоянию; анагогический — переход святой души от рабства нынешнего разврата к свободе вечной славы. И хотя эти таинственные смыслы называются по-разному, обо всех в целом о них можно говорить как об аллегорических, ибо они отличаются от смысла буквального или исторического» (30, 387; ср. 135—136).

Если символические толкования Писания были затруднительны для непосвященных и оставались по преимуществу «хлебом богословов», то символизм церковных зданий, их устройства, оформления, всех без исключения деталей собора, а равно и совершавшихся в нем религиозных ритуалов и церемоний, был адресован всем христианам и должен был наставлять их в тайнах веры.

Средневековый реализм, в особенности если его рассматривать не в интерпретации богословов и философов, а в вульгаризированном восприятии «среднего человека», был очень огрубленной параллелью платоновского понимания мира и имел с ним лишь внешнее сходство. Человек той эпохи был склонен к смешению духовного и физического планов и проявлял тенденцию толковать идеальное как материальное. Абстракция не мыслилась как таковая, вне ее зримого конкретного воплощения. И духовные сущности, и их земные символы и отражения одинаково объективны-

ровались и мыслились в качестве вещей, которые поэтому вполне можно было сопоставлять, изображать с равной степенью отчетливости и натуралистичности.

Протяженность земных вещей, их местоположение, расстояния между ними утрачивали определенность, поскольку центр тяжести перемещался от них в мир сущностей. Средневековый человек допускает, что за единый миг можно покрыть огромный путь. Святой был способен тридцатидневный путь проделать за трое суток. Святая Бригитта совершила путешествие из Ирландии в Италию, успев лишь раз моргнуть, а святой Айдан из Англии в Рим и обратно обернулся за двадцать четыре часа. Сакетти приписывал «великому чернокнижнику» Абеляру способность за один час попасть из Рима в Вавилон (229, 87). Души же, исходящие из тел, «бегут столь быстро, что если бы какая-нибудь душа изошла из тела в Валенсии и вошла (в другое тело) в какой-нибудь деревне в графстве Фуа, и на всем пространстве между этими местами шел бы сильный дождь, то на нее попали бы едва ли три капли» (132, 151). Души, как и ангелы, одновременно пространственны и непространственны. Нет ничего неправдоподобного в возможности попасть в преисподнюю, странствуя по земле или по морю (как святой Брендан). Весь загробный мир одновременно и далек и рядом, — собственно, понятия «близкое» и «дальнее», указывающие на расстояния, здесь неприменимы. В средневековом мире обнаруживаются некие «силовые линии», попадая в сферу действия которых человек как бы выходил из-под власти земных законов, в том числе и законов пространства и времени. Многое из воспринимаемого чувствами и сознанием или представляющегося воображению средневекового человека вообще не может быть локализовано в пространстве.

Представления человека о мире вместе с тем отражают его представления и о самом себе. Так и восприятие человеком пространства связано с его самооценкой. Какое место занимает он в универсуме? Что служит в нем точкой отсчета? Известно, что в эпоху Возрождения, когда человеческая личность решительно порывала с традиционными корпоративными и словесными связями и самоопределялась как автономный субъект воли и поведения, восприятие пространства изменилось: индивид стал ощущать себя в качестве центра, вокруг которого размещается остальной мир. Заново открытая художниками Ренессанса линейная перспектива предполагает наличие наблюдателя, из одной неподвижной точки созерцающего все части картины, видимые поэтому под определенным углом. Цельность и связность всем деталям и фрагментам картины и, следовательно, изображаемой ею реальности придает именно наличие этого предполагаемого зрителя. Части космоса изображены так, как они видны этому зрителю в известный момент времени, они соотношены с ним как с центром, от которого ведется отсчет и измерение бесконечного и безграничного пространства, просвечивающего сквозь передний план картины (вспомним о *fenestra aerea* Альберти) (29).

Подобная субъективно-антропоцентрическая позиция, рационализирующая зрительное впечатление, не свойственна человеку средневековья. Скорее, следует говорить о теоцентрической «модели мира». Но Бог — не только центр мира, располагающегося в зависимости от Него и вокруг

Него. Он присутствует повсеместно, во всех Своих творениях. Символом совершенства считался круг. Идея круга и сферы служила образом Бога и мира. Таким представляется космос и поэту Данте, и теологу Фоме Аквинскому. В анонимной рукописи (XII в.?) среди определений Бога дается и следующее: «Бог есть интеллигибельная сфера, центр коей повсюду, а поверхность — нигде» (*Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique circumferentia nusquam*) (156, 174).

Соответствующие геоцентрической «модели мира» пространственные представления отчетливо прослеживаются в средневековом изобразительном искусстве. Линейную перспективу живопись этой эпохи отвергает. Отдельные фрагменты картины, иконы изображены каждый в своем ракурсе, не соотносены перспективно друг с другом, подчас в картине вообще отсутствует глубина и все изображенное в ней как бы расположено в одной плоскости. Эта плоскость изображения представляет собой непроницаемую поверхность, сквозь которую не видно внутреннего пространства. Художников мало тревожит явное несоответствие пропорций: деревья или горы могут быть одного размера с фигурой человека; для того чтобы вместить в раму картины целиком все строение, дом изображают непропорционально маленьким. Подчеркнутые контуром фигуры не пересекаются и даются полностью. Они выносятся нередко вперед из помещения, превращающегося в простой декоративный фон. Явно разные части пространства совмещаются в одном изображении. Эстетика средневековья ставила перед художником задачу не воссоздания иллюзии видимого мира, а, в соответствии с учением неоплатонизма, раскрытия «интеллектуального видения». Но подобному видению доступно многое такое, что не воспринимает глаз. Поэтому средневековая живопись вводит зрителя в особую ситуацию, которую можно назвать «драмой встречи двух миров». Мир чувственный и физически зримый соприкасается здесь с миром сверхчувственным. Средневековый человек, созерцая картину, икону, скульптуру, ощущал возможность перехода из одного плана в другой (29, 35 и сл.).

Можно ли сомневаться в том, что человек и в средние века отличал близко и далеко от него расположенные предметы и знал подлинную их соразмерность? Однако эти простые жизненные наблюдения не переносились в живопись и эстетической ценности не получали. Центром, вокруг которого располагался мир, изображаемый средневековыми живописцами, был Бог. Поскольку подлинной значимостью обладает не то, что видимо физическим зрением, а постигаемая духовными глазами высшая реальность, средневековая живопись, отрицая самостоятельность видимого мира, подчиненного сверхчувственным высшим силам, одновременно исходит из презумпции недоверности человеческого, земного созерцания. Зритель в средневековой картине не представляет собой центра, из которого рассматривается реальность. Картина предполагает наличие не одной-единственной, но нескольких или многих точек наблюдения. Отсюда — «развернутое» изображение, диспропорция, «обратная перспектива». В картине возможно совмещение изображений двух или нескольких временных моментов живописного повествования. Ансамбль в картине организован на основе соседства, а не по правилам единства. Пространство не делится и не измеряется восприятиями индивида. В силу упомяну-

тых особенностей оно не «втягивает» в себя зрителя, а «выталкивает» его из себя (85; ср. 72).

Однако особенности живописи средневековья не свидетельствуют об «уничтожении» пространства художниками той эпохи. Напротив, сравнение средневекового изобразительного искусства с искусством античности обнаруживает новую концепцию пространства. Искусство классической древности, знавшее перспективу, вместе с тем было лишено стремления к передаче единства изображаемого как внутренней связи элементов картины или пластического рельефа. По мнению Э. Панофского, для античного искусства характерно не системное пространство, как в искусстве нового времени, а агрегатное пространство, ибо чувство пространства древних, по-видимому, не требовало, чтобы изображаемые тела образовывали систему отношений (222, 110). Переход от античности к средневековью ознаменовался в области искусства распадом старых художественных форм и канонов. Торжествует плоскостное художественное мышление. Связь между фигурами становится нематериальной, основываясь на ритмической смене красок в живописи, освещенных и затемненных элементов в рельефах. Этот изобразительный принцип находит аналогию в философии неоплатоников: «Пространство — не что иное, как ярчайший свет» (Прокл). В романском искусстве и телá и пространство в равной мере сведены к плоскости, но тем самым и реальный мир и художественное пространство понимаются как континуум. Отказавшись от стремления передавать иллюзию пространства, художники добиваются того, что художественное пространство становится гомогенным в силу своих световых качеств (116, III).

Новым этапом художественного овладения пространством явилась готика. Ставшее «носителем идеи», пространство готического собора дематериализовано и «спиритуализовано», оно бесконечно, но вместе с тем организовано, поддается ритмическому расчленению. В то время как античная статуя самостоятельна в храме, на форуме, где угодно, средневековая пластика органически связывает отдельные фигуры в стройные ансамбли, включающиеся в нерасторжимое целое — космос готического собора. Между фигурами и их пространственным окружением существует внутреннее единство. Готическая статуя нуждается в нише, в балдахине, скульптурный рельеф снабжен дуговым покрытием, — это средства сочленения их с массой собора, ограничения и упорядочения свободного пространства. Но и в этой ограниченности пластические элементы готики представляют собой части безграничного мира. Э. Панофский проводит параллель между готической архитектурой и схоластической философией, переосмысливавшей учение Аристотеля о пространстве: конечный эмпирический космос включается в бесконечность божественного существа. Подобно многочисленным энциклопедическим всеобъемлющим построениям «высокой» схоластики (*summa* как тотальность, как универсальная теория мира), готический собор воплощал всю систему христианских знаний, выражая «зримую логику» космоса. В каждой его части воспроизводилось целое, так что деталь вместе с тем была своего рода миниатюрной репликой собора, — как схоластический трактат строился в виде «системы подобных частей и частей этих частей» (221, 44 и сл., 58).

Пространство готического храма передает впечатление движения, оно не статично, но как бы находится в постоянном становлении и изменении. В этом переживании заключена текучесть и многозначность форм, источник неисчерпаемой творческой фантазии средневековых мастеров — строителей соборов, резчиков и ваятелей. Пространство и тело образуют в их сознании единое представление, едины по своей сути, ибо это комплексное представление еще не находит логически четкого выражения и расчленения в понятиях. Пространство представляло собой некую реальность, обладавшую собственной структурой и упорядоченностью. Отсюда — внутреннее единство готического храма. Пространство в средние века понималось особым образом, — об этом свидетельствует и то, что такого понятия, собственно, тогда не существовало: *spatium* имело иной смысл — протяженность, «промежуток», *locus* же означало место, занимаемое определенным телом, а не абстрактное пространство вообще. Такая абстракция возникает в физике Нового времени, у Гассенди и Ньютона.

В основе художественного мышления средневековых мастеров, как и философского сознания схоластов, лежала специфическая «модель мира», которую архитекторы и живописцы, поэты и философы выражали, видимо, с наибольшей ясностью, полнотой и систематичностью, но элементы которой были всеобщим достоянием.

Как уже отмечалось, пространственные восприятия средневековых христиан распространялись и на потусторонний мир. Не оставлявший их страх перед вечной гибелью, смешанный с надеждой на искупление грехов, стимулировал их фантазию, которая придавала ожиданию неведомого будущего зримые формы. Но представления о топографии мира иного были еще более противоречивы, чем представления о географии земной. Рай помещали на небесах, но к нему можно было приблизиться и при посещении далеких стран на востоке и юге, ад же локализовали в недрах земли либо на островах на краю света, обычно на севере или западе. Кратеры вулканов, например сицилийской Этны, считали входами в геенну огненную. Мир иного и мир земной представлялись чрезвычайно сближенными. В «Видении Готтшалька» (конец XII в.) рассказывается о том, что посетитель ада и чистилища нашел там преимущественно своих знакомых или людей из соседних мест, — тот свет так же тесен, как и район Гольштинии, откуда прибыл странник. Крестьянин из Эссекса, которому довелось побывать в аду, повстречал там множество народу, и все это были англичане и люди, умершие на его памяти («Видение Туркилля», начало XIII в.; 27). Но это — «крестьянские» видения. Однако намного ли иначе обстоит дело и с загробными встречами Данте? Не преобладают ли у него в потустороннем мире его современники и соотечественники?

Единой организованной структуры и стройной завершенности, какую приобрел загробный мир в «Божественной Комедии», в более ранний период средневековья в сознании авторов видений не существовало. Самые функции ада были смешанными: наряду с тяжкими грешниками, обреченными на вечные муки, в отдельных отсеках ада находятся и души тех, кто мог очиститься от грехов и по истечении определенного срока или хотя бы после Страшного суда «в конце времен» вступить в рай. Иными словами, первоначально ад отчасти выполнял также и функции чистилища (26).

Лишь в XII—XIII вв. сложилась более определенная идея чистилища — «третьего» царства в потустороннем мире, специально предназначенного для очищения душ грешников, и бинарная структура мира умерших была заменена троичной (197).

Итак, пространство средневекового человека не абстрактно и не однородно, но индивидуально и качественно разнородно. Оно не мыслится как форма, предшествующая ощущению, — это такая же реальность, как и другие Божьи творения. Пространство средневекового мира представляет собой замкнутую систему со священными центрами и мирской периферией. Космос неоплатонического христианства градуирован и иерархизирован. Переживание пространства окрашено религиозно-моральными тонами. Это пространство символично. Долгое время восприятие пространства оставалось антропоморфным, отражая специфически интимное отношение людей к природе, характерное для доиндустриальной цивилизации.

Развитие городского населения с новым, более рационалистическим стилем мышления начинает менять это традиционное восприятие природы. Усложнение практической деятельности человека, более активное и целеустремленное воздействие его на природу, выразившееся в усовершенствовании орудий труда и в создании механизмов, опосредовавших отношение человека к естественному окружению, поставило перед его сознанием новые проблемы. Вследствие роста пытливости человеческого ума природа начинает десакрализоваться, секуляризоваться. Отдельные философы призывают сочетать веру с пониманием природы: нельзя согласиться с теми, кто, «подобно мужикам», довольствуется лишь верою, не исследуя с помощью разума (Гийом Коншский. PL, t. 172, 56).

С возникновением промышленности растет и потребность в более точном и стандартизированном измерении тел и площадей. Деятельность купечества требует повышения скоростей, с которыми преодолеваются расстояния между торговыми пунктами. Человек, живущий в условиях складывающейся городской цивилизации, уже в меньшей мере подчинен природным ритмам, более четко отделяет себя от природы, начинает относиться к ней как к объекту. Кругозор его расширяется.

Освоение и реорганизация пространства на этом этапе истории охватывают и область социально-политических отношений. Общественные связи, имевшие в более ранний период преимущественно личный характер, все более «заземляются», транспонируются на землю. В частности, феодальные государства, которые в раннее средневековье в значительной мере представляли собой относительно неустойчивые и текущие союзы персонального верховенства и подданства без постоянных и четко определенных внешних границ, теперь обретают твердые очертания. Параллельно идет и внутреннее освоение политического пространства королевской властью, вводящей по всему государству подчиненную ей администрацию, единое право и законодательство, общую монету и налоги.

С переходом к Возрождению в Западной Европе начинает постепенно складываться новая «модель мира». Видное место занимает в ней однородное и по-новому организованное пространство (137; 125; 230; 231). В этой новой картине мировидения перестраивается, разумеется, не один только

элемент — пространство, но все входящие в нее основные компоненты, в частности, тесно связанные с представлением о пространстве представления о времени.

«Что есть время?»

Мало найдется других показателей культуры, которые в такой же степени характеризовали бы ее сущность, как понимание времени. В нем воплощается, с ним связано мироощущение эпохи, поведение людей, их сознание, ритм жизни, отношение к вещам. Достаточно сопоставить циклическое восприятие времени, доминировавшее у народов древнего Востока и в античности, с финалистской концепцией движения мира от сотворения его к концу, к слиянию времени с вечностью в средние века, для того чтобы стало ясным коренное различие в жизненной ориентации культуры древности и культуры средневекового христианства.

Однако такого сопоставления достаточно только для раскрытия важности исследования проблемы времени в историко-культурном плане, но не для уяснения категории времени в средневековом сознании. Ибо последнее знало не одну только иудео-христианскую концепцию времени, но включало в себя целый спектр временных представлений.

Для того чтобы в них разобраться, опять-таки необходимо возвратиться к варварской эпохе и посмотреть, каково было тогда восприятие времени.

В аграрном обществе время определялось прежде всего природными ритмами. Календарь крестьянина отражал смену времен года и последовательность сельскохозяйственных сезонов. Месяцы у германцев носили названия, указывавшие на земледельческие и иные работы, которые производились в различные сроки: «месяц пара» (июнь), «месяц косьбы» (июль), «месяц посева» (сентябрь), «месяц вина» (октябрь), «месяц молотьбы» (январь), «месяц валежника» (февраль), «месяц трав» (апрель). При Карле Великом была даже предпринята попытка ввести эти названия в официальный календарь. Однако замысел оказался неудачным, так как в разных районах Германии эти названия прилагались к разным месяцам; «месяцем пахоты» называли где август, а где март и апрель. У скандинавов май именовали «временем сбора яиц», а также «временем, когда овец и телят запирают в загоне»; июнь — «солнечным месяцем», «временем перехода в летние хижины» (т. е. выгона скота на луга), октябрь — «месяцем убоя скота» (это название в шведском языке сохранилось до сих пор), декабрь — «месяцем баранов» или «месяцем случки скота». Лето называли временем «между плугом и скирдованием».

У германских народов слова *tíð*, *tími* не были связаны с представлением о точности и обозначали, скорее, времена года, периоды неопределенной, более или менее значительной длительности, и лишь изредка — более краткие отрезки времени — часы. Вместе с тем слово *ár* имело два основных смысла: «год»; «урожай», «изобилие». Год, вообще время — не пустая длительность, но заполненность некоторым конкретным содержанием, всякий раз специфическим, определенным. Показательно, что эти понятия выражали не линейное направление времени (из прошлого через на-

стоящее в будущее), а, скорее, круговращение его: *tíð* (ср. англ. *tide*) обозначает морской прилив, погоду); поскольку *ár* (англ. *year*, нем. *Jahr*) значил «урожай», то и это слово явно указывало на периодическую повторяемость.

Восприятие времени варварами было антропоморфным, а наполненность времени определяла характер его протекания. В этом отношении поучителен терминологический анализ древнеисландского слова *öld*. Первое его значение — «время», «век». Но это не хронологический век, насчитывающий определенное число сопоставимых по длительности временных отрезков. Век характеризуется своим содержанием, имеет моральный характер. В исландской эддической песни «Прорицание вельвы», рисующей мифологическую картину возникновения и истории человеческого мира, предсказывается, что перед концом мира

Братья начнут
биться друг с другом,
родичи близкие
в распрях погибнут;
тягостно в мире,
великий блуд,
век мечей и секир,
треснут щиты,
век бурь и волков
до гибели мира;
щадить человек
человека не станет (78, 13).

Этот век морального упадка характеризуется терминами *sceggöld* («век секир»), *scálmöld* («век мечей»), *vindöld* («век бурь») и *vargöld* («век волков»). Но слово *öld* в песнях «Старшей Эдды» имеет и другое значение: «человеческий мир», «люди». В той же песни «Порицание вельвы» перечень карликов завершается словами: «... перечень этот... вечно пребудет, пока люди живы» (*meðan öld lifir*). Точно так же в «Речах Высокого», в «Гренландских речах Атли» и в других эддических песнях термин *öld* означает — «люди». Вероятна связь слова *öld* (англ. *old*, нем. *alt*) с *ala* (лат. *alere*) — «вскармливать», «рожать», и это опять-таки указывает на то, что понятие времени тесно смыкалось с понятием органической жизни.

По-видимому, первоначально понятия «век» и «мир людей» были внутренне близкими, ибо, по представлениям древних скандинавов, время не протекает вне мира людей и насыщено человеческим содержанием. Это видно и из пролога к «Хеймскрингле» Снорри Стурлусона. Исландский историк говорит о двух веках, сменившихся в начальную эпоху существования скандинавского мира, когда им правила династия Инглингов, возводивших свой род к Одину. Первый век — «век кремаций» (*brunaöld*): покойников сжигали на погребальном костре вместе с их имуществом, а в память об умерших воздвигали мемориальные камни. Его сменяет новый век — «век курганов» (*haugsöld*). «Но еще долго длился век сожжений у свеев и норманнов», прибавляет Снорри. Это своеобразное отношение двух

веков, когда новый век как бы наплывает на старый и они оба сосуществуют, раскрывает смысл понятия *öld*: век — не хронологическое протекание времени, а качественно определенное состояние людей. Поэтому и смена веков зависит от человеческих поступков. В «Саге о Сверрире», норвежском короле-узурпаторе конца XII — начала XIII в., приводятся слова, обращенные им к своим сподвижникам — «лапотникам»: «Наступила удивительная смена времени (*alldascipti mikit oc undarliga*), когда один человек заступил место трех: конунга, ярла и архиепископа: этот человек — я» (252, 38).

Тесная близость в сознании варваров понятий времени и человеческого рода проявляется и в этимологии слова «мир» — *veröld* (англ. world, от др.-англ. *weoguld*), происходящего от *vegg* (человек) и *öld*. Мир — это «век людей». Понятия времени и жизни слиты здесь воедино. Потому-то время для древних скандинавов и не пустая форма, но имеет свое качество, каждый раз конкретное. Время правления одного норвежского короля — доброе, тогда в стране хорошие урожаи, царит мир, плодится скот, ловится рыба; время правления другого государя — дурное, в стране неурядицы, голод и неурожай. Для того чтобы были приплод и урожай, нужно приносить жертвы богам и производить возлияния в их честь на пирах. По легенде, параллели которой можно найти у многих народов, древние свеи в период, когда время было недоброе для них, даже принесли в жертву своего вождя (75, 18). Возможно, первоначальный смысл совершаемого конунгом жертвоприношения *til árs* заключался не только в том, чтобы урожай был хорошим: без этого ритуального воздействия на будущее новый год вообще не мог наступить, и в вожде видели творца нового года (250, 714—715).

О том, что, по древнескандинавским верованиям, можно оказать воздействие на время, свидетельствует рассказ Снорри о конунге Ауне, который продлевал себе жизнь, принося в жертву Одину своих сыновей; каждая жертва давала ему десять дополнительных лет жизни. Богиня Идунн хранила в сосуде яблоко, и, когда асы старели, они откусывали от него кусок и тотчас же молодели, «и так будет до конца света» (75, 23; 63, 30).

То обстоятельство, что в аграрном обществе время регулировалось природными циклами, определяло не только зависимость человека от смены годовых периодов, но и специфическую структуру его сознания. В природе нет развития, — во всяком случае, оно скрыто от взора людей этого общества. Они видят в природе лишь регулярное повторение, не в состоянии преодолеть тиранию ее ритмического кругового движения, и это вечное возвращение не могло не встать в центре духовной жизни в древности и в средние века. Не изменение, а повторение являлось определяющим моментом их сознания и поведения. Единичное, никогда прежде не случавшееся не имело для них самостоятельной ценности, — подлинную реальность могли получить лишь акты, освященные традицией, регулярно повторяющиеся. Архаическое общество отрицало индивидуальность и новаторское поведение. Нормой и даже доблестью было вести себя, как все, как поступали люди испокон веков. Только такое традиционное поведение имело моральную силу. Поэтому жизнь человека в традиционном обществе представляет собой постоянное повторение поступков, ранее совершенных другими. Неизбежно вырабатывается эталон,

первообраз поведения, который приписывается первым людям, божеству, «культурному герою». Повторение людьми поступков, восходящих к небесному, божественному прототипу, связывает их с божеством, придает реальность им и их поведению. Вся деятельность людей, производственная, общественная, семейная, интимная жизнь, получает смысл и санкцию постольку, поскольку участвует в сакральном, следует в «начале времен» установленному ритуалу. Поэтому мирское время лишается своей самоценности и автономности, человек проецируется во время мифологическое. В особенности это обнаруживалось в периоды празднеств, торжеств, которые устанавливали прямое отношение с мифом, воплощающим в себе образец поведения. Миф не просто пересказывался, но разыгрывался как ритуальная драма и соответственно переживался во всей своей высшей реальности и напряженности. Исполнение мифа «отключало» мирское время и восстанавливало время мифологическое.

«Архаическое» сознание антиисторично. Память коллектива о действительно происшедших событиях со временем перерабатывается в миф, который лишает события их индивидуальных черт и сохраняет только то, что соответствует заложенному в мифе образцу; события сводятся к категориям, а индивиды — к архетипу. Новое не представляет интереса в этой системе сознания, в нем ищут лишь повторения прежде бывшего, того, что возвращает к началу времен. При подобной установке по отношению к времени приходится признать его «вневременность». Здесь нет ясного различия между прошедшим и настоящим, ибо прошлое вновь и вновь возрождается и возвращается, делаясь реальным содержанием настоящего. Но, утрачивая самостоятельную ценность, настоящее вместе с тем наполняется более глубоким и непреходящим содержанием, поскольку оно непосредственно соотносено с мифическим прошлым, с минувшим, которое вечно длится. Жизнь лишается характера случайности и быстротечности. Она включена в вечность и имеет более высокий смысл.

Наряду с мифологическим отношением к времени особый слой в сознании варваров образовывало время эпическое — время, когда происходили поворотные события в истории племен и народов и совершались достойные памяти подвиги великих героев. Если песни о богах в «Старшей Эдде» повествуют преимущественно в настоящем времени (в этих песнях перед нами разыгрываются живые, подчас исполненные комизма сценки из жизни асов), ибо действительность мифа вневременна, она была, есть и пребудет вовек, то эддические песни о героях отсылают слушателей и читателей к седой старине («в давние дни...», «давно это было...», «некогда», «мало что было еще раньше, то было вдвое раньше»). От времени, когда эпос воспроизводит эти события, время самих героических деяний отделено «абсолютной эпической дистанцией» (Бахтин), и все свершившееся в эпическом прошлом вполне завершено и неповторимо.

Германо-скандинавская героическая поэзия поражает своим трагизмом, жестокостью и чудовищностью поступков протагонистов, поступков, которые далеко выходят за пределы допустимого моралью варварского общества: умерщвление родичей, изощренная месть, самозаклание героя. В этом пафосе героического зла можно видеть отражение архаических ритуалов жертвоприношений и инициаций (24, 25—56). Эпическое время

в силу того, что оно отделено от времени воспроизведения эпоса непреодолимой дистанцией, обладает специфическими качественными характеристиками: «во время оно» были возможны такие деяния, которые ныне уже немислимы и недопустимы.

Существенным аспектом времени был счет поколений. Определив принадлежность лица к тому или иному поколению или установив их последовательность, получали вполне удовлетворявшее представление о связи событий, ходе вещей и обоснованности правовых притязаний. Понятие поколения воспроизводило ощущение живой преемственности органических человеческих групп, в которые индивид включался как реальный носитель связей, соединяющих настоящее с прошлым и передававших их в будущее. И это ощущение имело гораздо большие смысл и ценность, нежели простое указание на некоторую точку абстрактной хронологической шкалы. Но счет на поколения отражает локальное восприятие и исчисление времени. Такой отсчет практиковался в генеалогиях, родовых сказаниях, сагах. Посредством перечисления предков выясняли не общую хронологию народа, племени, государства, а преемственные связи в пределах рода, семьи, далеко не всегда устанавливая их соотношенность с течением времени за пределами круга родства.

Значение этой формы отношения к времени, которую можно было бы назвать родовым или семейным временем, определялось преимущественно интравертным характером семейно-родовых групп, ведущих обособленный образ жизни и лишь поверхностно связанных между собой. На каждом хуторе, в поселке, общине время текло, подчиняясь ритму смены поколений и тех немногочисленных и мало разнообразных событий, которые налагали отпечаток на жизнь группы. Это хорошо видно из исландских саг. Временные ориентиры даются в них прежде всего в виде *langfedgatal* — перечисления предков. Иногда этот перечень захватывает несколько поколений по восходящей линии, в других случаях автор ограничивается ссылкой на отца или отца и деда. Указания на то, что события, описываемые в саге, совершались во время правления определенного норвежского короля, вызываются стремлением уточнить период повествования, хронологически привязать его к событиям «большой истории». Например, «Сага о Храфнкеле» начинается с приурочения переселения в Исландию отца Храфнкеля ко времени норвежского короля Харальда Харфагра, причем автор указывает генеалогию Харальда в пяти поколениях, хотя она всем и так была известна и для дальнейшего повествования в этом нет никакой нужды. В иных случаях ссылки на королей имеют целью выявить влияние исторических событий на судьбы персонажей саги (например, объединение Норвегии Харальдом и эмиграция из нее предков героев саги; христианизация и конфликтная ситуация, в которую она поставила те или иные семьи). Кроме того, временными ориентирами в сагах могли служить не факты политической истории страны, а события местного значения, протекавшие на том же уровне «родового времени» и запечатлевшиеся в сознании людей (кровная вражда между семьями, убийство кого-то из исландцев, громкая тяжба на альтингге и т. п.).

Культе предков, игравший огромную роль в жизни варваров, был связан с их отношением к времени. Предок мог вновь как бы родиться в одном из

своих потомков, — в пределах рода передавались имена, а вместе с ними и внутренние качества их носителей. Прошлое возобновлялось, персонифицированное в человеке, который повторял характер и поступки предка. Поэтому могилы и курганы предков располагались бок о бок с усадьбами живых: то были даже не два разных мира, а единый мир, в котором прошедшее, настоящее и будущее оказывались рядоположенными и тесно сосуществующими. Отсюда и упомянутая выше возможность оказывать воздействие на ход времени, причем не только настоящего, но и будущего. В известном смысле для варвара существует только настоящее время, но это очень емкое и широкое настоящее, не сводящееся к моменту, — оно включает в себя и прошедшее, и будущее и не отделено от них сколько-нибудь резкой гранью. В самом деле, если время циклично и прошлое повторяется, то и будущее время не что иное, как возобновляющееся настоящее или прошлое. Все три времени расположены как бы в одной плоскости. «Пространственное» понимание времени нашло свое выражение в древних пластах многих языков, и большинство временных понятий первоначально были пространственными.

Возвратиться к минувшим временам и оказать воздействие на будущее течение событий можно при посредстве магии. Можно прорицать будущее (как это делала, например, вёльва — колдунья в знаменитейшей из песней «Старшей Эдды», предрекая конец и возрождение мира) и видеть его во сне (вещие сны играют немалую роль в сагах). Ведь, как уже указывалось, время не представляет для варварского сознания пустой абстрактной протяженности, оно — сама жизнь людей и качественно изменяется вместе с нею. Время — это солидарность человеческих поколений, сменяющихся и возвращающихся, подобно временам года. Будущее время — это и судьба. Одна из трех норн, живущих у подножия мирового древа Иггдрасиль, — Урд (Urðr) — представляет собой персонификацию судьбы, будущего, того, что должно свершиться (ср. сакс. *wurth*, англосакс. *wyrd*, англ. *weird*).

Время столь же реально и вещественно, как и весь остальной мир. Поэтому время можно упорядочивать и разделять, — так и поступили боги при сотворении мира: создав землю и небеса, они разделили время и установили его исчисление. Время можно предрекать и изменять его содержание. Следовательно, время для человека варварской эпохи — нечто совершенно иное, нежели для нас: это не форма существования мира, абстрагированная от вещей, а конкретная предметная стихия, ткань на станке богов, и норны обрезают нити ее — человеческие жизни (63, 23).

Отмеченная выше «вневременность» ощущения времени варварами (вневременность с точки зрения современного сознания, характеризующегося ощущением быстротечности и невозвратности времени и реальности одного лишь настоящего, «сиюминутного» момента) отражала присущее им особое чувство полноты бытия. Бытие еще не расчленено анализирующей мыслью на отдельные категории, абстрагированные от конкретного содержания. Время и пространство в восприятии варваров — не априорные понятия, существующие вне и до опыта, они даны лишь в самом опыте и составляют его неотъемлемую часть, которую невозможно выделить из жизненной ткани. Поэтому время не столько осознается, сколько непосредственно переживается.

Как мы могли убедиться, время для варвара всегда конкретно и связано с жизнью. Нет приборов для определения времени суток. Вполне достаточно знать положение солнца в небе. Древний исландский судебник «Грагас» («Серый гусь») предписывает начинать тяжбу на альтинге в то время, когда солнце освещает поле тинга; судьи должны подняться на «скалу закона», пока солнечные лучи падают на западную часть ущелья. Трудовые занятия прекращаются, когда солнце начинает клониться к горизонту, точнее, когда оно окажется на высоте копыя, поставленного на «средней линии высоты моря» (между крайними линиями прилива и отлива) (160, I, 10).

Временем измеряется длина пути (числом дней плавания на корабле или движения по суше). Большой точности для определения расстояния не требовалось. Нет представления о пути между пунктами, независимо от путника, который преодолевает это расстояние. Когда же упоминаются меры длины пути, оказывается, что эти меры не соответствуют какой-либо фиксированной, стандартной единице. Röst, переводимый иногда как «миля», на самом деле значил путь между двумя стоянками (ср. англ. rest). Естественно, протяженность его варьировала в зависимости от многих условий. Эти колебания были столь значительны, что скандинавы различали «короткие» и «длинные» *gastir*. Таким образом, в сознании древнего скандинава путь — не пустая протяженность, но всегда реальное пространство, или, лучше сказать, это движение конкретных людей в данном, осязаемом пространстве. Говоря о расстоянии между двумя пунктами, человек представляет себе собственное движение во времени. Норвежец Оттар, посетивший в конце IX в. Англию, рассказывал королю Альфреду о расстояниях в Скандинавии, называя число дней плавания между разными ее частями при попутном ветре (182, 17—19).

Мифологическое (или мифопоэтическое) понимание мира характеризуется качественной неоднородностью как времени, так и пространства: подобно тому как некоторые части пространства сакральны, находятся под особым покровительством богов (капища, погребения, курганы, места собраний, усадьбы, посвященные богам), так и мирское, обыденное время перебивается моментами сакрального, праздничного времени.

Как видим, время в варварском обществе — не вне людей и не безразлично к их жизни и поступкам. Напротив, оно в них, поэтому-то на его ход, на самое его качество и можно воздействовать. Время — это цепь человеческих поколений. «Век» и «род людской» обозначаются одним словом, ибо век — это и есть жизнь поколений людей. Аспект вечности, по-видимому, был чужд сознанию варваров, познакомившихся с ним под влиянием христианства.

Отсутствие точности в исчислении времени сочеталось с большим интересом к установлению фактов прошлого и их последовательности. Симптоматично, что скандинавская литература началась в форме историографии: древнейшие книги у исландцев и норвежцев — сочинения исторического содержания. Произведение исландского историка Ари Торгильссона — «Книга об исландцах» — наполнено указаниями на события европейской истории, к которым он приурочивает факты ранней истории Исландии. Наряду с христианским отсчетом времени — от Рождества

Христова — Ари берет за отправной пункт дату убийства английского короля Эдмунда Святого, а также ссылается на понтификаты римских пап, на время правления крестоносного короля Балдуина, королей Норвегии и Швеции, византийских императоров, патриарха Иерусалимского. Кроме того, хронологические веки дают сроки правления исландских епископов и законоговорителей. Однако, желая установить собственную родословную, Ари возводит свой род к Инглингам, династии древних шведских и норвежских королей, и к ее основателям — языческим богам Ньёрду и Фрейру. «Книга об исландцах» проникнута заботой о хронологической достоверности. Особая глава посвящена реформе исландского календаря. По словам Ари, исландцы, присутствовавшие на альтинге, когда была проведена эта реформа, отнеслись к ней с огромным интересом. И все же при столь живом внимании Ари к проблемам хронологии приходится констатировать, что он опирался преимущественно на собственную память и на воспоминания своих предшественников. О Торкеле Геллиссоне, на авторитет которого он ссылается при установлении даты начала заселения Исландии, Ари пишет: «Он помнил далеко назад».

Много указаний на время и хронологических увязок и в родовых исландских сагах. Но в них почти вовсе отсутствуют бесспорные данные о длительности описываемых событий, — обычно она неопределенна, и часто нельзя сказать, сколько лет отделяет одно событие от другого. Кажущееся развитым, временное сознание авторов саг сочетается с неточностью измерения времени и с запутанностью внутренней хронологии в саге.

Переход от язычества к христианству сопровождался существенной перестройкой всей структуры временных представлений в средневековой Европе. Но архаическое отношение к времени не исчезло — оно было лишь оттеснено на задний план, как бы в «нижний» пласт народного сознания. Языческий календарь, отражавший природные ритмы, был приноровлен к нуждам христианской литургии. Церковные праздники, отмечавшие поворотные моменты годичного цикла, восходили еще к языческим временам. Аграрное время было вместе с тем и временем литургическим. Год расчленился праздниками, знаменовавшими события из жизни Христа, днями святых. Год начинался в разных странах не в одно и то же время: с Рождества, со Страстной недели, с Благовещения. Соответственно отсчет времени велся по числу недель до Рождества и после и т. д. Долго богословы противились тому, чтобы считать новый год от 1 января, так как это был языческий праздник; но 1 января — также и день обречения Христа.

Сутки делились не на равновеликие часы, а на часы дня и часы ночи: первые исчислялись от восхода солнца до заката, вторые — от заката до восхода, поэтому летом часы дня были длиннее часов ночи, а зимою наоборот. До XIII—XIV в. приборы для измерения времени были редкостью, предметом роскоши. Не всегда они имелись даже у ученых. Англичанин Вальхерий, изучавший движения небесных тел, сетовал на то, что точности его наблюдений за лунным затмением в 1091 г. помешало отсутствие у него часов. Обычные для средневековой Европы часы — солнечные часы (греч. «гномон»), песочные часы либо клепсидры — водяные часы. Но солнечные часы были пригодны лишь в ясную погоду, а клепсидры остава-

лись редкостью, были, скорее, игрушкой или предметом роскоши, чем инструментом для измерения времени. Когда час нельзя было установить по положению солнца, его определяли по мере сгорания лучины, свечи или масла в лампаде. Насколько медленным был прогресс в определении времени, видно из того, что применение свечей в этих целях, зафиксированное в конце IX в. при английском короле Альфреде (в поездке по стране он брал с собою свечи равной длины и велел зажигать их одну за другой), наблюдалось во Франции при Людовике IX (XIII в.) и при Карле V (XIV в.). Монахи ориентировались по количеству прочитанных ими страниц священных книг или по числу псалмов, которые они успевали пропеть между двумя наблюдениями неба. Для каждого часа дня и ночи существовали особые молитвы и заклинания. Для основной массы населения главным ориентиром суток был звон церковных колоколов, регулярно призывавших к заутрене и к другим службам. Сутки делились на ряд отрезков — канонических часов (*horae canonicae*), обычно их было семь, и обозначались они боем церковных часов. Таким образом, течение времени контролировалось духовенством. Фантастическую, в духе средневековья, но по-своему знаменательную этимологию слова *самрана* (колокол) дал в начале XIII в. Жан де Гарланд: «Часы (*самрана*) получили свое название у живущих в деревне (*in campo*) крестьян, которые не умеют определять время иначе как с помощью колоколов (*per campanas*)» (194, 229). Средневековые люди узнавали время преимущественно не визуально, а по звуку. Еще в первой половине XV в. в бургундском войске при осаде Кале использовали петухов на древнеримский манер — для того чтобы услышать о наступлении рассвета.

Различали «колокол жатвы», «колокол тушения огней», «колокол выгона в луга». Вся жизнь населения регулировалась звоном колоколов, соразмеряясь с ритмом церковного времени. Для того чтобы представить себе, сколь приблизительно определяли время в средние века, стоит упомянуть случай, происшедший в Монсе в конце XII в. Как повествует хронист, на судебный поединок, назначенный на рассвете, пришел лишь один из его участников. Тщетно прождав своего противника, он потребовал от судей вынести постановление о том, что он выиграл дело, так как другая сторона не явилась в положенное время. Для этого было необходимо установить, что действительно уже наступил девятый час, и чиновникам пришлось обратиться к священнику, который лучше разбирается в часах (107, 117—118).

Поскольку темп жизни и основных занятий людей зависел от природного ритма, то постоянной потребности знать точно, который час, возникнуть не могло и привычного деления на части дня было вполне достаточно. Минута как отрезок времени и интегральная часть часа не воспринималась. Даже после изобретения и распространения в Европе механических часов они очень долго не имели минутной стрелки.

В парадоксальном контрасте к неточности измерения времени и неспособности уловить в его течении относительно краткие промежутки находились чисто рассудочные, никак не связанные с опытом и проистекавшие из стремления к схоластической систематизации и предельной детализации понятий градации времени, о которых пишут ученые средневе-

ковья. Гонорий Августодунский (XII в.) выделяет до крайности дробные доли часа: он состоит из 4 «пунктов», 10 «минут», 15 «частей», 40 «моментов», 60 «знамений» и 22560 «атомов». И хотя он считает «минуту» «малым интервалом в часах» (*minutus* и значит «уменьшенный», «маленький»), Гонорий признает далее вслед за Исидором Севильским, что «пределом всякой вещи» является час (PL, t. 172, 172f). Такого рода «атомизация» времени, восходящая к Лукрецию, связана с пониманием его в качестве реальности одного рода с вещами: средневековые авторы уподобляли «атомы времени» «атомам тела» и «атомам числа»; сравнение течения времени с течением воды, по-видимому, не было для них, как для нас, простой метафорой. Но основные временные категории средневековья — год, сезон, месяц, день, а не час и тем более не минута. Средневековое время — по преимуществу продолжительное, медленное, эпическое.

Сельскохозяйственный календарь и распорядок суток, естественно, варьировали из одной области в другую. Нечего и говорить о том, что время средневекового человека — это местное время, в каждой местности оно воспринималось как самостоятельное, присущее только ей и никак не согласованное с временем других мест.

Сельское время — время природное, не событийное, поэтому-то оно и не нуждается в точном измерении и не поддается ему. Это время людей, не овладевших природой, а подчиняющихся ее ритму. Свойственные сознанию той эпохи контрасты находили выражение и в восприятии главных частей суточного цикла. Ночь была временем опасностей и страхов, сверхъестественного, демонов, других темных и непонятных сил. Сколь большую роль играла ночь в восприятии германцев, видно из того, что счет времени они вели не по дням, а «по ночам».

Преступление, содеянное под покровом ночи, каралось особенно строго. Христианство стремилось побороть представление о ночи как о времени господства дьявола. Христос родился ночью, для того чтобы принести свет истины тем, кто скитался в ночи заблуждений. Свет дня должен был рассеивать страхи, порожденные ночным мраком. Тем не менее, на протяжении всего средневековья ночь оставалась символом зла и греха, и если христианская вечерня должна была вселять в души верующих умиротворенность и сознание близости Бога, то и черт был ближе и опаснее под покровом темноты. Противоположность дня и ночи — это противоположность жизни и смерти: «...день Господь отвел живым, ночь — мертвым» (Титмар Мерзебургский) (255, 17). Такую же оценку получила и другая оппозиция — лето и зима. Все эти оппозиции имели этическую и сакральную окрашенность.

Были дни, считавшиеся благоприятными для тех или иных начинаний, и дни несчастливые. Вплоть до нового времени сохранялась вера в связь человеческой судьбы со знаками зодиака, и от расположения последних на небосводе зависело качество времени. Знание лунного календаря было необходимо для успешных занятий магией. Почетное место в системе средневековых знаний занимала астрология.

Календарь, многократно изображавшийся на протяжении всего средневековья в книжных миниатюрах, в рельефах на стенах церквей и соборов, на фресках, в ученых трактатах и в поэзии, — это преимущественно

сельскохозяйственный календарь: каждый месяц знаменовался определенными сельскими работами. Этот тип календаря, заимствованный средневековьем у античности, не во всем, однако, следовал первоначальному образцу. В то время как античные изображения месяцев представляли собой астрономические символы в сочетании с пассивными человеческими фигурами, в раннее средневековье на Западе складывается система изображений месячных работ, персонифицированных активно действующими людьми; это уже не абстрактные аллегории, а «труды» месяцев. В результате возник новый по своему смыслу жанр — земная деятельность человека совершается перед лицом небесного мира и как бы включается в единый гармонический ритм природы в средневеково-христианском ее понимании.

Средневековыми аграрными календарями регулировались, естественно, и сроки взимания феодальных рент и повинностей с крестьян. Податные кадастры, полиптики и картулярии постоянно упоминают важнейшие праздники, служившие моментами начала или окончания сдачи оброков, пахоты и жатвы. В сознании крестьян и землевладельцев эти даты имели совершенно ясное социальное содержание: именно в эти моменты овеществлялось производственное отношение сеньориальной эксплуатации.

Родовое время, занимавшее главенствующее место в сознании людей в эпоху варварства, сохраняет свое значение и в сложившемся феодальном обществе. Феодальные сеньоры заботились о своих генеалогиях, возводя род к далеким, нередко легендарным или полубогатырским знатым и славным предкам. Утверждение престижа семьи посредством апелляции к давности ее происхождения раскрывает отношение к времени господствующего класса: могущественный, знатный, влиятельный человек в средние века — это человек, за плечами которого стоят многие поколения, в котором как бы сгустилось родовое время — оно же и время истории. История в средние века оставалась историей преимущественно древних феодальных родов и династий. Недаром термин *geste* во французском языке значил и «история» (история деяний, подвигов) и «знатный род», «героическая семья».

Но так было у знати. Что же касается простонародья, то, как установил Э. Леруа Ладюри, исследовавший культуру сельского поселения Монтайю в пиренейской Франции в начале XIV в., история почти вовсе отсутствовала в сознании крестьян. Прошлое сохраняется в своих реальных очертаниях в памяти сельских жителей только на протяжении коротких отрезков времени, затем же оно, как и в других этнографических культурах, фольклоризуется. Жители Монтайю жили на своего рода «островке времени», отрезанном от прошлого (199).

Народные представления о прошлом едва ли можно определить как исторические, — это, скорее, мифопоэтические утопии, объединявшие эпические сказания с «воспоминаниями» о «добром старом времени» и о справедливых государях, которые пребывают в каком-то неопределенном мифологическом «хронотопе» и еще возвратятся, для того чтобы защитить народ от угнетателей и ввести в сказочное царство изобилия. Насколько эпическое сознание не считалось при этом с настоящей историей, видно

хотя бы из того, что к числу подобных добрых королей оно относило Карла Великого, Фридриха Барбароссу или Олава Святого (см. 161).

Довольно беззаботные в определении точного времени, люди средневековья проявляли большой интерес к вопросам хронологии. Основной жанр исторического повествования в эту эпоху — анналы, хронография, погодная запись заслуживающих внимания фактов и исторических явлений. Хронисты стремились согласовать между собой периоды царствования и понтификатов. Было создано много трудов по исчислению исторических периодов, и ряд хронистов считались специалистами по уточнению времени правления королей, епископов или свершения важных событий прошлого. В сочинениях Исидора Севильского («Этимологии») и Бэды Достопочтенного («О временах» и «О счете времени») рассматриваются все единицы времени — начиная от часа и дня до года и мировых эр (aetates mundi). Интерес ко времени и его определению проявился в раннее средневековье и в составлении пасхалий (ибо наряду с постоянным календарем, исчислявшимся применительно к Рождеству, действовал календарь подвижных церковных праздников, — их сроки устанавливались в зависимости от времени, на которое приходилась Пасха). И вместе с тем огромное количество документов этого периода не содержит даты, и историкам приходится ломать голову над тем, чтобы установить время их составления.

Время земных царств и следующих одно за другим событий не воспринималось ни как единственное, ни как подлинное время. Наряду с земным, мирским временем существовало сакральное время, и только оно и обладало истинной реальностью. Категория божественного архетипа, определявшая поведение и сознание людей в архаических обществах, остается центральной в мировосприятии и средневекового христианства. Персонажи и события Ветхого и Нового Заветов обладают реальностью особого рода.

Библейское время — не преходящее; оно представляет абсолютную ценность. С актом искупления, совершенного Христом, время обрело особую двойственность: «сроки» близки или уже «исполнились», время достигло «полноты», наступили «последние времена» или «конец веков», — царство Божие уже существует, но вместе с тем время еще не завершилось и царство Божие остается для людей окончательным исходом, целью, к достижению которой они должны стремиться.

Время христианского мифа и время мифа языческого глубоко различны. Языческое время осознавалось, по-видимому, исключительно в формах мифа, ритуала, смены времен года и поколений, тогда как в средневековом сознании категория мифологического, сакрального времени («история Откровения») сосуществует с категорией земного, мирского времени и обе эти категории объединяются в категорию времени исторического («история Спасения»). «В лето от сотворения мира 5199, от потопа 2957, от рождения Авраама 2015, от Моисея и исхода израильтян из Египта 1510, от коронования царя Давида 1032, в 65 седмицу пророчества Даниила, в 194 олимпиаду, в лето 752 от основания города Рима, в лето 42 правления Августа Октавия, когда на всей земле был мир, Иисус Христос, вечный Бог и Сын вечного Отца... вочеловечился от Девы Марии», — гласил «Рим-

ский мартиролог» (61, II, 600). Историческое время подчинено сакральному, но не растворяется в нем: христианский миф дает своего рода критерий определения исторического времени и оценки его смысла.

Порвав с циклизмом языческого мирозерцания, христианство восприняло из Ветхого Завета переживание времени как эсхатологического процесса, напряженного ожидания великого события, разрешающего историю, — пришествия Мессии. Однако, разделяя ветхозаветный эсхатологизм, новозаветное учение переработало это представление и выдвинуло совершенно новое понятие времени.

Во-первых, в христианском мирозерцании понятие времени было отделено от понятия вечности, которая в других древних мировоззренческих системах поглощала и подчиняла себе земное время. Вечность неизмерима временными отрезками. Вечность — атрибут Бога, время же сотворено и имеет начало и конец, ограничивающие длительность человеческой истории. Земное время соотносено с вечностью, и в определенные решающие моменты человеческая история как бы «прорывается» в вечность. Христианин стремится перейти из времени земной юдоли в обитель вечного блаженства божьих избранников.

Во-вторых, историческое время приобретает определенную структуру, и количественно и качественно четко разделяясь на две главные эпохи — до Рождества Христова и после него. История движется от акта божественного творения к Страшному суду. В центре истории находится решающий сакраментальный факт, определяющий ее ход, придающий ей новый смысл и предрешающий все последующее ее развитие — пришествие и смерть Христа, Ветхозаветная история оказывается эпохой подготовки пришествия Христа, последующая история — результатом Его воплощения и страстей. Это событие неповторимо и уникально по своей значимости.

Таким образом, новое осознание времени опирается на три определяющих момента — начало, кульминацию и завершение жизни рода человеческого. Время становится линейным и необратимым. Христианская временная ориентация отличается как от античной ориентации на одно лишь прошлое, так и от мессианистской, пророческой нацеленности на будущее, характерной для иудео-ветхозаветной концепции времени, — христианское понимание времени придает значение и прошлому, поскольку новозаветная трагедия уже свершилась, и будущему, несущему воздаяние. Именно наличие этих опорных точек во времени с необычайной силой «распрямляет» его, «растягивает» в линию и вместе с тем создает напряженную связь времен, сообщает истории стройный и единственно возможный (в рамках этого мировоззрения) имманентный план ее развертывания. Можно, однако, заметить, что при всей своей «векторности» время в христианстве не избавилось от циклизма; коренным образом изменилось лишь его понимание. В самом деле, поскольку время было отделено от вечности, то при рассмотрении отрезков земной истории оно предстает перед человеком в виде линейной последовательности, — но та же земная история, взятая в целом, в рамках, образуемых сотворением мира и концом его, представляет собой заверченный цикл: человек и мир возвращаются к Творцу, время возвращается в вечность. Циклизм христианского понима-

ния времени обнаруживается и в церковных праздниках, ежегодно повторяющих и возобновляющих важнейшие события из жизни Христа. Движение по линии и вращение в круге объединяются в христианском переживании хода времени.

Историческое время в христианстве драматично. Начало драмы — первый свободный поступок человека, грехопадение Адама. С ним внутренне связано пришествие Христа, посланного Богом спасти Его творение. Воздаяние следует в конце существования человечества. Понимание земной истории как истории спасения придавало ей новое измерение. Жизнь человека разворачивается сразу в двух временных планах — в плане эмпирических преходящих событий земного бытия и в плане осуществления Божьего предначертания.

Двуплановость осознания своего бытия средневековым христианином выразилась, в частности, в предельно противоречивой трактовке посмертного суда. В самом деле, официальное христианство учило, что суд над родом людским состоится по завершении земной истории: в качестве судьи выступит Христос после Своего второго пришествия и воскресения мертвых. Средневековые прихожане должны были знать о грядущем в неведомом будущем Страшном суде из проповеди и изображений сцен «конца света» на западных порталах соборов. Однако вместе с тем в назидательных «примерах» и в рассказах о видениях загробного мира повествовалось о том, что суд над душой индивида вершится в момент его кончины, после которой душа грешника незамедлительно отправляется в ад, а душа праведника — в рай. Каким образом сосуществовали в сознании этих людей «большая эсхатология», которая подведет итог истории человечества, с «малой эсхатологией» индивида, свершающейся сразу же после его смерти? Ф.Ариес (99) и некоторые другие историки ищут выход из этой парадоксальной ситуации в том, что относят идею «малой эсхатологии» к концу средневековья и связывают ее с развитием самосознания человеческой личности. Однако представление о немедленном суде над душой отдельного умершего вовсе не позднего происхождения: уже в Писании можно обнаружить обе версии загробного воздаяния, как связанную с «концом времен», так и ориентированную на кончину индивида; рассказы о тяжбе между демонами и ангелами из-за души умирающего и о посмертном осуждении грешника содержатся у раннесредневековых авторов (Григория Великого, Григория Турского, Бэды, Бонифация и других; см. 26, гл. IV). Разрешение этого парадоксального присутствия в духовном универсуме средневековых христиан сразу двух, казалось бы, взаимоисключающих концепций загробного воздаяния нужно искать, на наш взгляд, в том, что человек ощущал себя в качестве участника всемирно-исторической драмы, в ходе которой решается судьба мира и судьба его индивидуальной души. Это сознание придавало специфическую окраску мироотношению средневековых людей, почти вовсе не знакомых с реальной историей и вместе с тем ощущавших свою внутреннюю сопричастность с ней.

Драматизм осознания времени в христианстве основывается на дуалистическом отношении к миру и его истории. Земная жизнь и вся история — арена борьбы между добром и злом. Но это не безличные космические силы, — они коренятся в самом человеке, и для торжества добра и в его

душе, и в истории необходима свободная добрая воля человека. Из признания в человеке внутренней свободы выбора и проистекает неустраняемая драматичность христианского восприятия времени и истории. Земная жизнь с ее преходящими радостями и невзгодами не самодовлеюща и приобретает свой смысл, лишь будучи включенной в сакраментальную историю спасения рода человеческого. Поэтому прошедшее и будущее обладают большей ценностью, нежели настоящее — брнное время. Подобное отношение к текущим событиям современности присуще мифологическому сознанию, которое видит в них лишь отражение изначальных образов, повторение божественного архетипа. Но мифологично и христианское мировоззрение, с тем, однако, радикальным отличием от языческих «природных» мифологий, что христианский миф — это исторический миф, не растворяющий земную историю в игре сверхчувственных сущностей, а создающий из сакрального и земного специфически дуалистическую картину исторического движения. Поэтому в рамках христианского мировоззрения оказывается возможным создание философии истории и понимание времени как необратимой исторической последовательности.

У истоков христианской философии истории стоит блаженный Августин. Обосновывая новую концепцию времени, Августин отверг циклизм древних. Эллинское восприятие времени не знает абсолютных «до» и «после»: все повторяется в «великом году» пифагорейцев, и подобно тому как Платон учил своих учеников в Афинах в Академии в известном году, так и за несметное число веков прежде периодически повторялись тот же Платон, та же школа и тот же город. Циклизм исключает направление времени и не знает конечной цели истории. Лишь Ветхий Завет с его эсхатологией дал основу для христианского понимания времени, которое исходит из идеи уникальности и невозвратности событий. Учение о круговом времени — «ложное» и чуждое христианской вере, ибо оно отрицает единственное появление Сына Божия и делает невозможным конечное спасение человека. При этом Августин имел в виду прежде всего учение раннехристианского мыслителя Оригена, который пытался сочетать христианское мировоззрение с античными представлениями о повторяющихся возвращениях прежде бывшего (так называемый «апоката́стасис»). Августин противопоставляет этой гипотезе «нечестивых» «истинный и прямой путь» Бога. Благодаря Богу «здравый разум разрывает эти вращающиеся круги» (4, 12, 13, 17).

«Что́ есть время?» — вот вопрос, над которым бьется его мысль. Мы понимаем, что́ это такое, когда говорим о времени или слышим о нем от других. «Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик» (3, 11, 14). Тайна времени неизъяснима, и можно лишь молить Бога о даровании понимания этих явлений, «с одной стороны самых обыкновенных, но вместе с тем не только непонятных для нас, а и в существе своем непостижимых». «У нас постоянно на языке слова: «время и время» (*tempus et tempus*), «времена и времена» (*tempora et tempora*). Кажется, ничего нет яснее и обыкновеннее; а между тем, в сущности, нет ничего непонятнее и сокровеннее и более вызывающего на размышления» (3, 22). Время обладает протяженностью, но его неверно измерять движением не-

бесных тел, ведь недаром, когда по просьбе Иисуса Навина Бог остановил солнце, чтобы битва завершилась в тот же день, время продолжало длиться. Итак, время не есть движение тел, хотя они и движутся во времени.

Способность измерять продолжительность текущего времени дана человеческой душе, и только в душе обретаются формы восприятия прошедшего, настоящего и будущего времени; в предметной же действительности их нет. «Итак, в тебе, душа моя, измеряю я времена... и когда измеряю их, то измеряю не самые предметы, которые проходят и прошли уже безвозвратно, а те впечатления, которые они произвели на тебя» (3, 27). Для восприятия прошедшего мы обладаем памятью, настоящее уясняется посредством созерцания, а для будущего существуют чаяние и ожидание (3, 20, 28).

Августин не разделяет точки зрения Аристотеля, признававшего объективность времени как меры движения. Человеческое время радикально отличается от последовательности моментов, образующей время физическое. Антропологическое время, по Августину, это внутренняя реальность, и один лишь дух воспринимает ее. Охватывая предчувствием будущее и памятью прошлое и включая и то и другое в нынешнюю жизнь человека, душа «расширяется», «наполняется». Но это не количественное расширение, *distentio* — жизненная активность человеческого духа.

Мир изменяющихся вещей длится во времени. Бог же превыше всех времен и пребывает вне времени в вечности, по сравнению с которой самое длительное время ничего не значит (4, 12). Отношение между временем и вечностью трудно уяснить, потому что человек привык думать о вечности во временных категориях, хотя в вечности нет временной последовательности. Вечность предшествует времени как его причина. Время, как и пространство, принадлежит к сотворенному миру. Эту точку зрения усвоили все мыслители средних веков. Вслед за Иоанном Скотом Эриугеной Гонорий Августодунский расчленяет природу на четыре вида: первый вид — творящая и нетварная природа, т.е. Бог; второй вид — творящая и творимая природа, т.е. идеи, первопричины; третий вид — не творящая и творимая природа, т.е. временно определенные существа, познаваемые в пространстве и времени (*generatio temporalium, que locis et temporibus cognoscitur*); четвертый вид — не творящая и не творимая природа, конец и цель всего, опять-таки Бог, к Которому все возвращается и в Котором все завершается (PL, t. 122, 442). Таким образом, время и пространство — признаки земного мира и сами сотворены Богом; они имеют преходящий характер, ибо, как говорит Августин, святая Троица, не характеризующаяся пространством и временем, движет Своими творениями во времени и пространстве. Нужно различать (в неоплатонистском смысле) между интеллигибельными Временем и Пространством, предсуществовавшими в Слове Бога до того, как Он реализовал их в сотворенном мире, и земными преходящими временами и местами.

Учение Августина о времени расходится не только со взглядами Аристотеля, но и с пониманием времени Платоном. Согласно Платону, время нескончаемо и в этом смысле подобно вечности; поэтому само время ведет человека к вечности. Августин же, превративший платоновские идеи в мысли Бога, четко разграничивает время переживаемых событий и боже-

ственную вечность. Несколько ближе точка зрения Августина к неоплатонизму. Плотин учил, что человек должен возвыситься от времени к вечности. Но время у Плотина субстанционально и метафизично, тогда как Августин превращает понятие времени во внутреннее психологическое состояние человека (53, 292 и сл.).

Августиновская философия времени как нельзя лучше соответствовала общим установкам христианства, выдвигавшего на первый план жизнь души и ее спасение. Земное время, воспринимаемое и переживаемое человеческим духом, предстает в учении Августина в качестве неотъемлемого его параметра. Подчеркивая быстротечность и необратимость земного времени на фоне сверхчувственной вечности, Августин наметил тот философский кадр, в котором им рассматривается история человечества. В противоположность сторонникам идеи прогресса в земной истории (Тертуллиану, Оригену, Евсевию), утверждавшим, что создание и расширение Рах Романа подготавливает победу дела Христова, Августин формулирует учение о непримиримой противоположности Града земного и Града Божьего. Град Божий — незримая духовная община христиан, видимым воплощением которой является церковь, — вечен, Град же земной, государство, преходящ и подвержен гибели. Оба града идут каждый своим собственным путем, и если прогресс Града Божьего состоит в постепенном раскрытии божественной истины, то в человеческих делах прогресса нет. В настоящем, как и в прошлом и в будущем, люди переживали, переживают и будут переживать великие бедствия и потрясения. Этот тезис получил дальнейшее подтверждение в «Истории» ученика Августина Орозия, который собрал многочисленные примеры войн, эпидемий, голода, землетрясений, убийств, преступлений, наполнивших историю на всем ее протяжении. Во взглядах Августина переплетаются пессимизм, порождаемый созерцанием текучей и тленной земной жизни, и оптимизм, залогом которого служит чаяние небесного блаженства. Этот неискоренимый дуализм проистекает из самой природы сил, определяющих ход истории: «В этой реке или потоке человеческого рода две вещи идут вместе: зло, проистекающее от праотца [Адама], и добро, установленное Творцом» (4, 22, 24). Амбивалентность времени, с протеканием которого вместе и увеличивается греховность рода человеческого и возрастает знание Бога, придает истории, в ее понимании Августином, трагический характер. Людям не дано знать, когда завершится история, но «если Судия задерживает наше спасение, то из-за любви, а не по безразличию, с умыслом, а не по причине бессилия; он мог бы, если б пожелал, явиться в настоящий момент, но он ждет, пока число наше исполнится до последнего» (Enarratio in Psalmum, XXXIV, 11, 9. Цит.: 206, 22).

В отличие от учения первых христианских авторов, предрекавших вслед за Евангелием, Апокалипсисом и апостолами скорейшее второе пришествие Спасителя и, следовательно, завершение человеческой истории и течения времени, Августин, ссылаясь на невозможность для человека определить сроки, назначенные Божьим разумом, подчеркивал необходимость для каждого христианина так строить свое поведение, чтобы в любой момент быть готовым предстать перед последним судом. Драма спасения — главное, на чем должно сосредоточиться внимание верующих.

Тем самым Августином были заложены основы теологической философии истории. Каждый акт божественного вмешательства в жизнь человеческую представляет собой момент истории, и исторические факты приобретают религиозную ценность. Смысл истории — в обнаружении Бога. Таким образом, восприняв у иудаизма концепцию линейного и непрерывно длящегося времени, христианство создало свой способ организации его в отношении к центральным событиям истории. История разделилась на две части: до и после воплощения Христа и Его страстей.

Подчинив земную историю спасения, Августин увидел единство в движении рода человеческого во времени. История превратилась во всемирную историю, пронизанную единым смыслом и руководимую трансцендентным замыслом. Традиционным жанром средневековой историографии была всемирная хроника, начинавшаяся с пересказа библейской книги Бытия. Эта традиционная форма давала возможность хронисту включить историю собственного времени во всемирно-историческое целое. При этом историки не всегда останавливали свое повествование на современных им событиях: в таком виде история оставалась незавершенной и смысл ее не мог быть раскрыт полностью. Поэтому Оттон Фрейзингенский, доведя изложение до своего времени, т. е. до середины XII в., затем присовокупил к нему картину Страшного суда. Точно так же поступает и Винцент из Бове (середина XIII в.), который в своем «Зерцале истории» дает историю мира «от начала до конца», завершая свою компиляцию главами «*de ultimis temporibus*». Реальная история разворачивалась, по выражению Августина, «в тени будущего» (*De civ.*, 17, 1). Средневековый историк не был склонен проводить разграничения между историей и пророчеством (167, 20—21).

Идеи Августина надолго определили принципы средневековой историографии. События истории нуждались не столько в причинном объяснении, сколько во включении во всемирно-историческую схему прохождения рода человеческого по эпохам от Адама до грядущего пришествия Антихриста. Средневековые историки видели смену вещей и событий *sub specie aeternitatis*. История — эта вечная борьба между добром и злом — происходит то на земле, то на небесах, во времени и вне времени.

На протяжении веков история оставалась по преимуществу церковной историей, и писали ее, как правило, духовные лица. Но преобладание интереса к истории церкви определялось и более глубокой причиной. Ведь именно в церкви находили зримое воплощение Града Божьего; благодаря ее деятельности осуществляется спасение человека. Поэтому история церкви считалась стержнем всего исторического движения, и сквозь ее призму рассматривалась история вообще.

В русле этой традиции находится и «Церковная история английского народа» одного из крупнейших историков раннего средневековья — Бэды Достопочтенного. Две эпохи существуют в его сознании: время, когда происходят описываемые им события истории Англии и английской церкви, и время Библии, причем обе эти эпохи не разделены. Свою эпоху историк воспринимает в библейских категориях и видит окружающий мир таким, каков был мир Библии. Время Бэды «открыто в прошлое», его чувство времени анахронично, а история воспринимается англосаксонским монахом

как нечто вневременное, как процесс, в котором повторяются одни и те же модели и нет подлинного развития. Бэда не сравнивает библейскую эпоху со своей собственной, ибо для такого сравнения необходимо ясно сознавать различия между сравниваемыми предметами, — для него библейские события, происшедшие некогда, продолжают и сейчас (239, 640—643). Бэда — типичный представитель того образа мышления, который доминировал в среде богословов и историков в период раннего средневековья. В «библейской перспективе» видел историю и его предшественник Григорий Турский, который именно в этом ключе интерпретировал историю франков (264, 36—37).

Если сравнивать средневековую историографию с античной, то нетрудно представить ее как шаг назад в развитии исторического познания. По выражению А. Демпфа, в средние века философия и символическая теология истории не оставляли времени для занятий историей, и историография была не чем иным, как применением схоластического метода к истории (127, 251). Но вряд ли сравнение с античностью способствовало бы пониманию специфики средневекового исторического сознания. Историки средних веков знали и по-своему ценили античных авторов и тем не менее вырабатывали собственное отношение к истории, соответствовавшее их мировоззрению и чувству времени.

Нас в данной связи занимает не столько состояние историографии, сколько характер исторического сознания людей средневековья, восприятие ими истории как определенным образом организованного потока времени. И в таком случае нужно признать, что историческое сознание преимущественно формировалось не учеными сочинениями, а легендами, преданиями, эпосом, сагами, мифом, рыцарскими романами, житиями святых. Именно эти жанры словесности, в большей мере (а иногда и целиком) устные, определяли образ прошлого в общей картине мира. Поэтому слова Иоанна Сольсберийского о том, что без письменной фиксации слава императора исчезла бы вскоре так же бесследно, как и память о дохлом осле (Ioannis Saresb. Policraticus I, Prol. Цит.: 161, 21), нужно принимать с осторожностью: такова точка зрения средневекового ученого, приверженного книжной культуре, — за пределами же узкого круга хронистов и мыслителей господствовала устная традиция, и в ней веками жила память о древних королях, с именами которых народ связывал свои исторические представления и чаяния о будущем (161).

В той мере, в какой временной аспект средневекового образа мышления был отмечен печатью богословия, он характеризовался такими категориями, как «вечность» (*aeternitas*), «век» (*aevum*) и время жизни человечества — *tempus*. Соотношение этих определений времени не отражает просто различия в длительности, — эти категории различаются совершенно неодинаковой внутренней ценностью. Вечность — атрибут Бога, она вневременна, время человеческого существования по сравнению с вечностью — ничто и приобретает смысл лишь как подготовительная ступень к переходу в потустороннюю вечную жизнь. Что касается *aevum*, то это промежуточное понятие между вечностью и временем, это — «сотворенная вечность». Вечность не имеет ни начала, ни конца; *aevum* имеет начало, но не имеет конца, тогда как время имеет и начало и конец. По Фоме Аквин-

скому, *aevum*, как и *aeternitas*, дан «весь сразу» (*totum simul*), но вместе с тем обладает и последовательностью (*ST, pars I, quaest. X, art. V*).

Гонорий Августодунский дает несколько иную интерпретацию временных понятий. *Aevum* — вечность, она существует «до мира, с миром и после мира» (*Aevum est ante mundum, cum mundo, post mundum*); она принадлежит одному лишь Богу, Который не был, не будет, но всегда есть (*non fuit, nec erit, sed semper est*). Мир идей или первообразов мира, а равно ангелов характеризуется «вечными временами» (*tempora aeterna*) — понятием, имеющим подчиненное значение по отношению к «вечности». «Земное же время — это тень вечности» (*Tempus autem mundi est umbra aevi*). Время началось вместе с миром и с ним прекратится. Время измеримо, потому, вероятно, Гонорий выводит этимологию слова *tempus* из *temperamentum* («соразмерность», «соотношение»). «Время, — пишет он, — не что иное, как смена (чередa) вещей (событий)» (*vicissitudo rerum*) (*De Imagine Mundi*, II, 1—3).

Показательный для средневековья образ времени — это канат, протянутый с востока на запад и изнашивающийся от ежедневногo свертывания и развертывания (Гонорий Августодунский). Вещественность восприятия времени проявляется и в приравнивании его к миру, роду человеческому (*mundus — saeculum*). Время, как и мир, подвержено порче (Ордерик Виталий). Оно не несет с собой прогресса человека, а если люди позднейших времен знают новое и видят дальше, чем их предшественники, то это объясняется тем, что они подобны карликам, усевшимся на плечах гигантов, но не свидетельствует о большей остроте их зрения (Бернард Шартрский, Иоанн Сольсберийский, Петр Блуа) (178).

В XIII в. осознание проблемы времени философской и богословской мыслью получает новый стимул от идей Аристотеля, ставшего известным в Западной Европе благодаря арабам. Фома Аквинский в этом вопросе отчасти близок к Аристотелю, толкующему время как меру движения. Однако если современник Фомы Бонавентура принимал аристотелевскую космологическую концепцию времени, пытаясь выработать «христианский аристотелизм», то Фома Аквинский сочетал его с неоплатонизмом. По Аристотелю, вневременностью обладают лишь боги и вечные существа, Аквинат же утверждал, что каждая субстанция, даже и сотворенная, в некотором смысле существует вне времени. Рассматриваемое с точки зрения его субстанции, существо не может быть измерено временем, ибо субстанция не имеет никакой последовательности и соответствует не времени, а настоящему моменту (*nunc temporis*); при рассмотрении же его в движении существо измеряется временем. Существо, подверженное изменению, удаляется от вечности, и эта изменчивость — свидетельство несовершенства творений. В отличие от Августина, пессимистически созерцавшего *malignum saeculum*, Фома Аквинский подчеркивал, что вечное спасение рода человеческого реализуется в процессе земной истории (175, 30—40, 49, 476, 483).

Общим для мифологического времени и той формы времени, которая знакома историкам средневековья, было то, что земное время в известном смысле иллюзорно, ибо полнотою реальности обладает лишь время христианской легенды. Время мифа о Христе не укладывается в одну лишь ли-

нейную последовательность. В Евангелии от Иоанна (8: 58) Иисус говорит: «Истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь». Настоящее время в сознании людей христианского средневековья не столько чревато будущим, сколько насыщено, отягощено прошлым. По сравнению с «первоначальным временем» — временем Библии, непреходящим, вечно длящимся Временем, — земное, текущее время брэнно. Это «время явлений», а не «сущностное время», и потому оно не самостоятельно. Время — лишь внешняя вариация в основе своей неподвижного мира. «Меняются времена, меняются и слова, но вера неизменна», ибо «то, что однажды было истинным, будет истинным всегда». А потому верили, что «Христос родится, рождается и родился» (Петр Ломбардский) (120). Истина не подвластна времени, не становится полнее в ходе его. Но это означало, что историчность человека лишена истины и земная история не обладает самоценностью и подлинностью, она не более как тень. Ее истолкование сводилось к дедукции смысла отдельных событий из идеального понятия истории.

Те же самые отрезки, которые употребляются для измерения земного быстротечного времени, приобретают совершенно иную длительность и наполненность, когда применяются для измерения библейских событий. Шесть дней творения представляются целой эпохой, несоизмеримой с простыми шестью днями. Какого рода эти дни, писал Августин, имея в виду дни творения, невозможно и вообразить, то великая тайна Божья (4, 11, 6). Гонорий Августодунский в своем «*Elucidarium*» отвечает на вопрос о длительности пребывания в раю Адама и Евы: они были там семь часов. «Почему же не дольше? Потому что немедленно после того как женщина была создана, она предала. В третий час после сотворения своего мужчина дал имена животным, в шестой час женщина, лишь только созданная, тут же вкусила от запретного плода и предложила его мужчине, который съел его из любви к ней, и затем, в девятый час, Господь изгнал их из Рая» (PL, t. 172, 1119). Вся безгрешная жизнь человека длилась несколько часов одного дня! Но то были часы, протекшие в раю, и мысль христианина вмещает в них содержание, которого хватило бы на земные годы.

Идея исторического времени осознавалась в обычных для средневекового человека антропоморфных категориях. Популярной в средневековой историографии и философии была концепция всемирно-исторических эпох, понимаемых как возрасты человечества. По слову св. Петра (II, 3, 8), «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день». Опираясь на эти слова и на их толкование в раннехристианской литературе, Августин приравнивал каждый день творения к тысячелетию и пытался определить длительность истории человечества, — он видел в днях творения символические прообразы возрастов, которые проходит история. По Августину, история знает шесть эпох — от сотворения Адама до потопа, от потопа до Авраама, от Авраама до Давида, от Давида до вавилонского пленения, от вавилонского плена до Рождества Христова и, наконец, от Христа до конца света. Эти всемирно-исторические эпохи соответствуют шести периодам жизни человека: младенчество, детство, отрочество, юность, зрелость, старость. Точно так же и Исидор Севильский трактовал понятие *aetas* двояко — как возраст человеческий и как возраст мира (PL, t. 82, 223).

Исходя из долголетия библейских патриархов, Августин считал, что в течение каждого из первых двух «возрастов» — *infantia* и *pueritia* — сменялось по десять поколений со сроком жизни поколения сто лет. Следующие три века (*adolescentia*, *iuventus*, *aetas senior*) содержали каждый по сорок поколений. Шестой и последний исторический период (*senectus*), который начался с Христом, продолжается и не может быть измерен определенным числом поколений, ибо, как сказано в «Деяниях апостолов» (1, 7), «не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти». Поэтому вычислять оставшееся земное время Августин считал тщетным занятием (4, 18, 53; 22, 30).

Несмотря на это, ряд средневековых авторов вычисляли продолжительность последней эпохи истории. Бэда полагал, что конец света наступит в 1000 г. Эту дату предрекали проповедники в X в., ожидая близкой развязки. Впрочем, при довольно расплывчатых представлениях о хронологии и неясности, нужно ли исчислять тысячелетие от рождения Христа или от Его распятия, мало кто знал, когда именно должен наступить роковой момент. Легенда о широком распространении массовых страхов в Европе в канун 1000 г. сложилась в конце XV в., в обстановке действительно усилившихся панических ожиданий конца света (133). Попытки вычислить дату пришествия Антихриста и завершения шестой эпохи жизни рода человеческого предпринимались неоднократно.

Возрастам человечества соответствуют часы дня, и вся история уподобляется одному дню: утром трудился Абель, в третий час дня был Ной, девятый час — время законодательства Моисеева, одиннадцатый час — пришествие Христово.

Обычная для средневекового сознания склонность к символическому пониманию любого явления в учении о шести возрастах человечества носит оттенок исторического пессимизма: наступил последний, шестой век всемирной истории, век одряхления. Еще в «Первом послании апостола Павла к коринфянам» (10: 11) говорилось о достижении человечеством «последних веков». Спустя тысячелетие с лишним Данте, также живший в ожидании конца света, вкладывает в уста Беатриче слова о том, что в райской «розе» «переполнены ступени» и осталось немного свободных мест для избранников Божьих (Рай, XXX, 131—132).

Пессимистическое понимание современности было широко популярно в средние века: лучшие, самые счастливые времена в жизни человечества далеко позади, в обстановке морального упадка приближается конец света. Прежде люди были здоровыми и рослыми, ныне они хилые и маленькие; в былые времена жены оставались верными мужьям, а вассалы — своим сеньорам, теперь не то. Из учения об аналогии между микрокосмом и макрокосмом делался вывод о параллельном старении мира и человека. Англосаксонский поэт считает каждого из живущих стариком, ибо мир достиг своего шестого и последнего века. Э.-Р. Курциус видит в высказываниях о «старении мира» не выражение настроений эпохи, а заимствование одного из «общих мест» античной литературы. Но, видимо, эта топика заимствовалась в силу каких-то причин?

Mundus senescit — «мир стареет». Что стало с величественными фигурами далекого прошлого — библейскими персонажами и античными героя-

ми? В одной из песен цикла «Carmina Burana» среди жалоб на всеобщий упадок и порчу мира, выдержанных в смешанных серьезно-иронических тонах, упоминаются отцы церкви, античные и ветхо- и новозаветные образы:

Где новые Григории?
В кабацкой консистории!
Где Киприаны новые?
Вершат дела грошковые!
Где Августин? За кружкою!
Где Бенедикт? С подружкою!
В товерне разминаются,
Пред чернью распинаются,
Что Марфа — благодольная,
Мария — хлебосольная,
Что Лия — чревом праздная,
Рахиль — слепообразная,
Катон их стал гулякою,
Забыв про строгость всякую,
Луcreция — блудницею,
Гуляющею девицею (70, 161—162).

Выворачивающая наизнанку священное и серьезное, вольная шутка здесь двойственна и не лишена мировоззренческого оттенка.

Подобные же сетования на порчу мира легко встретить и у историков. «Как нынче все стало иначе, — писал нормандский историк XII в. Ордерик Виталий, — любовь остыла, зло одолевает. Чудеса, бывшие прежде залогом святости, прекратились, и на долю историков осталось только описывать всяческие преступления... Близится время Антихриста» (243, 59).

Любопытный парадокс: общество, одержимое мыслью о старении, дряхлости мира и почитавшее библейских патриархов и седобородых пророков, было обществом, которым правили преимущественно нестарые люди. Продолжительность жизни была в средние века невелика. Мы не располагаем сколько-нибудь представительными данными на этот счет, но известно, что не только многие государи, вступавшие на престол по праву рождения, но и папы и иные церковные иерархи достигали вершин власти молодыми и умирали, не дожив до старости. Абелья и Фома Аквинский стали профессорами неполных тридцати лет. Люди, персонифицирующие в глазах католиков средневековое христианство, — Фома Аквинский и Франциск Ассизский — умерли первый сорока девяти, второй — сорока четырех лет. Впрочем, сорокалетних уже считали пожилыми. Идеальный возраст — тридцать пять лет, возраст, в котором «пожелал завершить свою земную жизнь» Христос⁷. Данте вслед за античными и средневековыми авторитетами утверждал, что юность длится до двадцати пяти лет, зрелость завершается на сорок пятом году жизни, после чего начинается старость (30, 253—255).

В средние века было распространено убеждение, что всякое изменение неизбежно ведет к упадку. «Все, что меняется, теряет свою ценность», — гласит поэма XII в. Термины «modernus», «novus» и производные от них

выражали в средние века скорее оценочные, чем временные понятия. В первые столетия христианства в них содержался позитивный смысл: «новое» обозначало христианское, «старое» — языческое. Но в более поздний период подлинная античность была почти совсем забыта, и термин «*antiquus*» приобрел положительное значение, стал синонимом авторитета. Новшества же, говорил Иоанн Сольсберийский, подчас оказываются давно известными старым. Истина не меняется со временем. Другой писатель признавал, что все люди страшатся новшеств. «Всегда презирают свое собственное время, — писал английский историк Вальтер Мап, — каждый век предпочитает предшествующий» (265, 158; 149, 108; 97, 21—39). Однако вопреки традиции сам он видел в древности «медный век», а в своем времени — век «золотой»! Термин «*modernitas*» («модернизм») легко принимал в средние века отрицательный, хулильный смысл: все новое, не освященное временем и традицией, внушало подозрения. Обвинение в «неслыханных новшествах», «новых модах» предъявлялось в первую очередь еретикам («*povi doctores*») и было опасным средством общественной дискредитации. Ценность имело прежде всего старое. Правда, некоторые мыслители сознавали, что ведь и старое и почтенное некогда было новым и что поэтому, как писал Ансельм Гавельбергский, необходимо различать и в старом и в новом между дурным и хорошим; однако и он подчеркивал, что в сфере духа изменений не происходит (*unus et idem spiritus*) (243, 30).

Противоположность коренных ценностных ориентаций средневековья и Нового времени станет ясной, если вдуматься в слова Гийома Коншского: «Мы пересказываем и излагаем древних, а не изобретаем нового» (*Sumus relatores et expositores veterum, non inventores novorum*), ибо «древние намного лучше современных» (*Antiqui multo meliores fuerunt modernis*)⁸. «*Antiquitas*» — синоним таких понятий, как «*auctoritas*» (авторитет), «*gravitas*» (достоинство), «*majestas*» (величие). В этом мире оригинальность мысли не считалась достоинством и в плагиате не видели греха (178, 26).

Средневековое сознание ориентировано на прошлое. Но не только на прошлое. История, согласно ее христианскому истолкованию, имеет направление, разворачивается по предустановленному плану и движется к концу, в котором жизнь земная сольется с жизнью неземной. Идея о подобном завершении истории в Боге не могла не давать существенного противовеса пессимистическим воззрениям.

Сознание того, что мир находится на завершающей стадии истории, оказывало влияние и на политическую мысль. В эпоху борьбы между империей и папством эти идеи использовались сторонниками императорской власти для обоснования ее всемирно-исторических претензий. Утверждение, что после «Римской империи» Фридриха Барбароссы и Фридриха II не может быть никакой иной и наступит царство Антихриста, имело непосредственный политический смысл (257, 154 и сл.).

Идея старения мира и близящейся завершающей катастрофы была неотъемлемой стороной мышления средневековых людей. Но именно поэтому знание истории считалось необходимым. История выполняла важную воспитательную функцию, давая человеку образцы, имевшие непреходящий смысл.

Ибо если книги скроют дела минувших веков,
то, спрашиваю я, кому должно следовать потомство?
Люди, подобно скоту, были бы лишены разума,
не будь они осведомлены о временах шести возрастов, —

писал епископ Альбы Бенцо в XI в. (165, 72).

Мнение, будто в средние века не было ошущения истории, нуждается в уточнении. История народов и государств действительно была известна очень слабо, и даже эти знания оставались достоянием немногих образованных. К тому же, исторические знания не являлись предметом специального изучения и обучения. И тем не менее в христианстве имплицирован специфический историзм. Главными книгами на протяжении всей этой эпохи были повествования о ветхой и новой истории. В сознании средневековых людей постоянно присутствовало воспоминание об исторических событиях, с которыми координировали всю предыдущую историю, — о Рождестве Христовом и Его крестной муке. Средневековое общество было поставлено в определенную историческую перспективу, объединявшую прошлое с будущим. Поскольку известны как начало, так и конец истории, то ее содержание понятно человеку. Хотя тайный смысл истории известен лишь Творцу, каждое событие ее должно иметь смысл, ибо оно подвержено общему закону, управляющему целым.

Христианская философия истории утверждала прогресс — в отличие от радикального пессимизма, с которым смотрела на историю античность. Однако понятие прогресса, если его вообще можно применить к историческому сознанию средних веков, имело свои особенности. Во-первых, оно распространялось лишь на духовную жизнь: в ходе истории люди приближаются к познанию Бога, проникаясь Его истиной. Град Божий идет к своему полному осуществлению. Что же касается земной истории, то следует отметить, что у средневековых историков не было слова (как и соответствующего понятия) для выражения преемственности исторического процесса (исключая метафизическое *translatio*, о чем ниже); они писали по преимуществу хроники, анналы, «жития», «деяния», «древности», наконец, «истории-рассказы», — но не историю как повествование о последовательном и связном развитии человечества или отдельного народа. Во-вторых, прогресс, признаваемый телеологической философией, не безграничен. История идет к предустановленной цели и, следовательно, ориентирована на некий предел. В ней реализуется Божий план.

С наибольшей последовательностью своеобразие теологического историзма выявилось у Иоахима Флорского, выработавшего новый взгляд на эсхатологию истории. В своем «Вечном Евангелии» он намечает схему трех великих исторических эпох, в течение которых доминируют последовательно члены святой Троицы: на смену ветхозаветной эпохе Бога-Отца пришла новозаветная эпоха божественного Сына, которую в свою очередь сменит эпоха святого Духа. Каждая из них обнаруживает в истории новую сторону Божества и тем самым делает возможным прогрессивное совершенствование человеческого рода, достигающего в третью эпоху абсолютной духовной свободы. Эта третья и последняя эпоха начнется в 1260 году: религия обновится и люди возродятся, духовная свобода позволит им по-

нять истинный смысл Евангелия. Таким образом, течение времени, по Иоахиму, приносит каждый раз новое откровение и каждая стадия человеческого развития обладает своей необходимостью и собственной истиной, раскрывающейся во времени.

По Августину, истина истории обнаружилась раз и навсегда в единственном уникальном событии (воплощении Слова), по Иоахиму же, она обнаруживается в последовательности прогрессивных состояний, причем в каждом из предыдущих содержится в скрытом виде последующее. «Время, прошедшее до Закона, время, прошедшее под знаком Закона, время, прошедшее под знаком благодати, — были необходимы: не менее необходимым мы должны также признавать и другой период времени», — писал Иоахим, имея в виду идеальную эру справедливости (77, 348). В Ветхом Завете символически уже заложен Новый Завет, точно так же и Новый Завет является прообразом полного раскрытия истины. Если от Августина идет через средние века традиция пессимистического понимания мира, обреченного на упадок и гибель («ничто не устойчиво за Земле»), то для Иоахима все преобразуется и возрождается, как человек и общество, так и церковь и само ее учение. Тем не менее прогресс, постулируемый Иоахимом Флорским, не представляет собой внутреннего развития истины, ибо намеченные им стадии мира уже содержались в заранее предначертанном божественном плане. Концепция Иоахима Флорского была осуждена церковью (см. 257, 48 и сл.). Бонавентура возражал ему: «После Нового Завета не может быть иного» (157, 377). Также и Фома Аквинский отстаивал учение о том, что история делится лишь на две эпохи, Ветхого и Нового Заветов, и никакая третья эпоха в будущем невозможна. В этой связи он обращается к проблеме соотношения традиции и прогресса: последний ограничен первой, ибо с течением времени возможно лишь все более четкое и подробное понимание изначально заданного учения, тайны которого апостолы разумели глубже и полнее, чем позднейшие поколения людей. Но самая возможность выработки учения, подобного теории Иоахима, — свидетельство того, что концепция исторического времени в средние века не обязательно пессимистична. Она, скорее, двойственна: надежда на искупление смешана в ней со страхом перед концом света, ибо человека ожидает не только рай, но и ад.

Существеннейший фактор, который формирует понятия и организует восприятия в связную картину мира, — это язык. Язык не только система знаков, он воплощает в себе определенную систему ценностей и представлений. Латынь, язык культуры Западной и Центральной Европы в средние века, представляла собой важное унифицирующее средство культурного развития в Вавилоне текучих и нефиксированных языков и диалектов многочисленных племен и народностей. В глазах образованных людей (в первую очередь духовного звания) латынь долгое время оставалась единственным цивилизованным языком. С их точки зрения, даже птицы поют «на своей латыни»... Но латынь сложилась в совершенно иную эпоху; смысл слов, применявшихся и в древности и в средние века, изменялся, между тем как самый язык оставался прежним. Латынь, вне сомнения, служила дополнительным препятствием для уяснения средневековыми людьми дистанции, отделявшей их собственное время от времени античных авторов, которых они столь высоко ставили; латынь скрывала от их

взора качественный перелом в развитии мира, происшедший при переходе от римской эпохи к средневековью.

Разница между прошлым и настоящим стиралась и благодаря широко применявшемуся в литературе методу заимствования. Биограф Карла Великого Эйнгард мог широко заимствовать из жизнеописаний цезарей Светония, полагая, что таков наилучший способ характеристики франкского государя, который не только подражал римским императорам, но и в собственных глазах и в глазах современников был таковым на самом деле.

Однако нужно согласиться с исследователем творчества средневековых историков, что цитаты и заимствования из древних авторов, формуляры и клише были естественным приемом высказывания в эпоху, когда авторитет значил все, а оригинальность — ничто. Господство общих мест — *topoi* — в литературе представляло собой особый способ выражения автором собственных мыслей — при помощи ссылок на авторитеты, что, несомненно, существенно ограничивало проявление индивидуальности (103). Историк, как правило, видел в себе продолжателя своих предшественников, ибо, строго говоря, существует лишь одна всемирная история, которая не переписывается заново, но лишь продолжается (151, 76).

Мир не воспринимался в средние века в изменении. Он стабилен и неподвижен в своих основах. Перемены касаются лишь поверхности Богом установленной системы. Принесенная христианством идея исторического времени не могла преодолеть этой коренной установки. В результате даже историческое сознание, в той мере, в какой о нем возможно говорить применительно к средневековью, оставалось, по существу, антиисторичным. Неотъемлемая черта средневековой историографии — анахронизм. Прошлое рисуется в тех же категориях, что и современность. Герои древности мыслят подобно современникам хрониста. Сознание местного и исторического колорита полностью отсутствует и у поэтов, и у мастеров изобразительного искусства. Библейские и античные персонажи фигурируют в средневековых костюмах и в обстановке, привычной для европейца, и художника, скульптура, автора рыцарского романа, историка нисколько не волнует то, что в иные эпохи или в других странах нравы, мораль, природа, одежда, здания, быт были не такими, каковы они у него на родине и в его время. Анонимный средневековый моралист в поэме о «Морали истории» приписывает древним римлянам «куртуазию» — специфическое рыцарское достоинство (212, 366).

Понимание различия между эпохами упирается лишь в одно, решающее, по сравнению с которым все остальные не существенны: история до пришествия Христова и после него. Но эпохи Ветхого и Нового Заветов не находятся в простой временной последовательности. История до воплощения Христа и после него — симметрична. Каждому событию и лицу Нового Завета соответствует как префигурация аналогичное явление в Ветхом Завете, они находятся между собой во внутренней сакраментальной, исполненной глубочайшего смысла символической связи. Вполне естественное и оправданное в сознании средневекового человека соседство на порталах соборов ветхозаветных царей и патриархов с античными мудрецами и евангельскими персонажами лучше всего раскрывает анахроническое отношение к истории. Эти изображения располагаются по опреде-

ленной схеме, символически соответствуют друг другу, образуя стройные, гармонические ряды. Их обозрение порождало чувство плотности, связности и единства истории, а вместе с тем и ее неподвижности, пребывания ее всей — и ветхой и новой — в современности, точнее, во «вневременной одновременности», если можно так выразиться. Микрокосм храма содержит в себе весь универсум и все времена. Собор — зримое и законченное выражение средневекового «хронотопа», ценностно окрашенного единства времени и пространства, и так его понимали средневековые мыслители, например Гуго Сен-Викторский (219, 101 и сл.).

На принципе согласования Ветхого и Нового Заветов основывались и построения тех историков, которые стремились раскрыть символический смысл земной истории. Ветхозаветной истории Иерусалимского храма соответствовала как антитип история церкви — мистического «тела Христа». Разрушению храма соответствовали преследования христианских мучеников. Параллели подобного рода проводились и по отношению к современной истории: борьба между императором Генрихом IV и папой Григорием VII сопоставлялась с борьбой Иуды Маккавея с царем Антиоком. При посредстве таких толкований историки-символисты организовывали исторический материал, облекая его в статичную схему.

Анахронично представление о самой природе человека. Все люди, во всех поколениях, несут ответственность за первородный грех, совершенный Адамом и Евой, подобно тому как все евреи виновны в распятии Христа, ибо эти события — грехопадение и страсти Господни — не принадлежат только прошлому, но вечно длятся и пребывают в нынешнем моменте. Крестоносцы в конце XI в. были убеждены, что карают не потомков палачей Спасителя, но самих этих палачей. Протекшие века ничего не означали для них.

Нет подлинного развития и в светской истории. Разработанная святым Иеронимом (на основе ветхозаветных пророчеств Даниила) теория четырех земных царств — Ассиро-Вавилонского, Мидийско-Персидского, Греко-Македонского и Римского — знаменовала лишь переход и наследование империи от одной династии к другой. Самая же идея монархии оставалась неизменной. Передача власти (*translatio imperii*) продолжается и в средние века. По Оттону Фрейзингенскому, власть переходила от Рима к грекам (византийцам), от греков к франкам, от франков к лангобардам, от лангобардов к германцам (немцам) (220, с. 8, 13, 104, 108, 568—581). В перечень римских императоров Оттон Фрейзингенский включил, естественно, и германских государей, вплоть до своих современников. Карл Великий — шестьдесят пятый по счету император, Оттон Великий — семьдесят седьмой. Оттон III — восемьдесят шестой император. У французских историков и поэтов *translatio imperii* вело к возвышению и возвеличиванию франков, у английских историков — бриттов. Стремясь включить историю Франкского государства во всемирно-исторический контекст, Григорий Турский вслед за св. Иеронимом дает периодизацию, начинающуюся со творением мира и отмеченную такими поворотными моментами, как потоп, времена Авраама, исход евреев из Египта, постройка и разрушение Иерусалимского храма, вавилонское пленение и Рождество Христово, а затем присоединяет к ним время кончины турского святого Мартина и

годы жизни франкских королей Хлодвига, Теодоберта и Сигеберта; вся история мира, охватываемая этой хронологией, насчитывает 5774 года (HF, IV, 51).

Идея *translatio imperii* сочеталась с идеей *translatio studii* — переноса знаний, миграции культуры. В обоих случаях и в политической, и в духовной сферах подчеркивалось всемирно-историческое значение традиции, преемственности. Французский поэт второй половины XII в. Кретьен де Труа писал: впервые рыцарство и духовенство приобрели славу в Греции; затем рыцарственность вместе с высшей образованностью перешли к Риму, а ныне процветают во Франции, и дай Бог, чтобы они никогда ее не покинули (96, I, 102). Наряду с национальными интерпретациями существовала и общеападная: «Все могущество и человеческая мудрость, родившиеся на Востоке, завершаются на Западе» (Оттон Фрейзингенский). Но это движение во времени присуще лишь эфемерным земным образованиям. Преходящему характеру, текучести и неустойчивости (*mutabilitas*) земных царств противостоит вечность и постоянство (*stabilitas*) «Града Божия». В такого рода противопоставлении земной истории небесной неподвижности время интерпретируется как дурное начало, как нечто такое, чему, собственно, не следовало бы быть.

Как концепция Иеронима о четырех монархиях, так и учение Августина о шести возрастах человечества опираются на представления о Божественном Провидении, заранее определившем план и последовательность мировой истории. В ней нет спонтанного развития, но есть лишь развертывание первоначального плана, видимое воплощение божественных символов. Господствующий класс феодального общества, духовенство и рыцарство, видел в себе смысл и завершение истории. Представление об истории, открытой в будущее, богатой новыми возможностями, было чуждо сознанию этой эпохи.

Четвертая монархия не допускает появления пятой, шестой век в жизни рода человеческого исключает возможность седьмого. Историки, которые придавали большое значение фактам политической истории, строили ее периодизацию по схеме сменяющихся одна другую монархий. Таковы, в частности, истории Германа из Рейхенау, Сигеберта из Жамблу, Оттона Фрейзингенского. Теория шести возрастов человечества более подходила тем историкам, для которых события земного плана скорее были функцией трансцендентного порядка, нежели конкретной реальностью (Исидор Севильский, Бэда Достопочтенный, Регинон Прюмский и другие).

Попытки преодолеть текучесть времени и представить его в аспекте вечности особенно характерны для мистики. В видениях Хильдегарды Бингенской история, в которой внутренне согласованы события Ветхого и Нового Заветов, предстает в образе града с четырьмя стенами, обращенными к разным частям света. На юге простирается стена, символизирующая время Адама, на востоке — стена, воплощающая время от Авеля до Ноя, север отдан истории народа Авраама и Моисея, запад — это время после Рождества Христова (267). Различные эпохи прошлого, а равно настоящее и будущее приобретают в видениях Хильдегарды зримый пространственный облик, что вообще было характерно для средневекового восприятия временных категорий.

Неспособность средневекового человека увидеть мир и общество развивающимися — обратная сторона его отношения к самому себе и к своему внутреннему миру. Член группы, носитель отведенной ему функции или службы, индивид стремился прежде всего к тому, чтобы максимально соответствовать установленному типу и выполнять свой долг перед Богом. Жизненный его путь был дан заранее, как бы «запрограммирован» его земным призванием. Поэтом внутреннее развитие индивида было исключено. В наиболее распространенном и характерном для средних веков жанре жизнеописания — жития святых — обычно не показывается путь человека к святости. Он либо внезапно перерождается, сразу и без подготовки переходя из одного состояния (греховности) в другое (святости), либо его святость дана заранее (человек уже родился святым) и постепенно только раскрывается. Не воспринимая свою собственную сущность в категориях развития, человек, естественно, не относился и к миру как к процессу. И отдельный человек, и Вселенная пребывают в статическом состоянии, изменения касаются лишь поверхности и подчинены божественному Провидению. В этой системе ни психологически индивид, ни исторически общество и Вселенная не представляют проблемы.

Не менее показательно длительное отсутствие портрета в живописи. «Незнакомое с портретом тысячелетие» — так именуют историки эпоху средних веков. Между тем уже давно установлено, что художники подмечали индивидуальные черты человеческих лиц и были способны их передать. Не «неумение» и «ненаблюдательность» живописцев, а стремление запечатлеть общее в ущерб неповторимому и сверхчувственное за счет реальных особенностей личности ставило предел приближению к портретному сходству. Но отсутствие портрета непосредственно связано с тяготением к воплощению вечных истин и непреходящих ценностей и проливает дополнительный свет на восприятие времени в средние века. Деконкретизация — обратная сторона атемпоральности. Человек не ощущал себя существующим во времени; существовать для него значило пребывать, а не находиться в процессе становления. Между тем, портрет фиксирует одно из многих состояний человека в пространственно-временной конкретности. К тому же, средневековые люди находятся не в едином времени: наряду с природным бытием есть еще и сверхприродное, и в искусстве требовалось отобразить как земную жизнь, так и реальность иного, высшего плана, причем первую — в качестве производной от второй. Таким образом, эстетические идеалы средневековья, формировавшиеся под прямым воздействием господствующей идеологии, не благоприятствовали развитию интереса к портретному воспроизведению человеческой личности. Да она и сама себя еще плохо сознавала. Средневековый человек боялся быть оригинальным (17, 132).

Для того чтобы уяснить, как средневековый человек ощущал течение жизни и истории, было бы интересно рассмотреть вопрос о художественном времени. Но проблема времени в литературе исследована медиэвистами недостаточно и фрагментарно. По мнению одних ученых, субъективный аспект времени еще не был открыт. Другие исследователи полагают, что можно говорить о субъективном, переживаемом, психологическом времени в рыцарском романе, в лирической поэзии (247).

Для эпоса временные категории не имеют большого значения. Эпическое сознание не находит никакого противоречия в расхождениях между обычным течением времени и протеканием его в сказании. Герои эпоса не подвластны течению времени. Беовульф, вступивший на престол уже взрослым, после того как свершил свои великие подвиги, правит на протяжении пятидесяти лет, что несколько не мешает ему на склоне дней выдержать единоборство с драконом. Полстолетия, отделяющие его ранние героические деяния от последнего боя, в котором он нашел славную смерть, — это «пустое время», не наполненное событиями, достойными упоминания в эпосе. Кримхильда начальных авентюр «Песни о Нибелунгах» — юная девушка, но и в заключительных эпизодах этой феодальной эпопеи, по прошествии приблизительно сорока лет, она остается столь же прекрасной. Жажда мести за ее предательски убитого мужа Зигфрида владеет Кримхильдой более четверти века, но она бездействует, пока, наконец, не происходит подстроенная ею гибель бургундов во владениях короля Этцеля, ее второго супруга. Эта четверть века — опять-таки «пустое время» эпоса. Не убывает с ходом времени мощь Хагена. Король Гизельхер, который впервые в эпопее появляется почти ребенком, а погибает в бою будучи зрелым мужем, по-прежнему именуется «дитятей».

Временная фрагментарность эпического сознания, не заботящегося о том, чтобы организовать разные эпизоды в жизни героев в единое связанное повествование, отчетливо выступает в героических песнях «Старшей Эдды» (24). Не меняется в эпосе не только возраст героя — стабильна и его личность, внутренне он не эволюционирует.

М.М.Бахтин подчеркивает тесную связь интерпретации времени действия героя художественного произведения с его путем, вообще с топографическими координатами. Справедливость этого понимания для средневековой литературы с особой ясностью выявляется в «Песни о Нибелунгах». Ее пространственно-временной «континуум» весьма своеобразен и вместе с тем показателен для средневековой поэтики.

Дело не только в том, что эпическому автору ничего не стоит свести вместе исторических деятелей, на самом деле живших в разное время, например Аттилу-Этцеля и Теодориха-Дитриха (ср. англосаксонскую поэму «Видсит», в которой странствующий поэт умудряется посетить дворцы Германариха, царствовавшего в IV в. и Альбоина, правителя второй половины VI в.), ибо персонажи эпоса пребывают в особом времени, не пересекающемся с исторической хронологией. Специфика понимания времени в «Песни о Нибелунгах» заключается в том, что герои ее как бы тесно спаяны с определенными пластами времени и вместе с тем — с определенными частями пространства и что «хронотопы» этих героев — разные. Действительно, Зигфрид и Брюнхильда принадлежат времени предания, сказки; Хаген, Дитрих и Этцель — персонажи, пребывающие в эпохе Великих переселений, тогда как Гунтер с братьями, судя по их облику и поведению, укоренены в современности поэта, в обществе конца XII — начала XIII столетия.

Подобно тому как в эпопее налицо три слоя времени — вневременная сказочная древность, героическая эпоха переселений и современность, — в ней налицо и три пространственные сферы. Нидерланды, принцем кото-

рых был Зигфрид, как и страна нибелунгов и Изенштейн в Исландии, откуда родом Брюнхильда, — сказочные местности, где возможны богатырские подвиги, добывание клада, плаща-невидимки и волшебного жезла; там эпические герои действуют в одиночку, лишены рыцарской куртуазности. Эти страны описаны условно, и туманность их характеристик объясняется их удаленностью не только в пространстве, но и во времени. Гуннская держава Этцеля тоже страна прошлого, но не столь бесконечно давнего, как родина Зигфрида или Брюнхильды. Что же касается Вормса, столицы бургундских королей, то он в «Песни о Нибелунгах» как бы двоятся. С одной стороны, бургундское королевство — тоже в прошлом, и эпоея повествует о его гибели, которая имела место в период Великих переселений. С другой же стороны, Вормс выступает в качестве средоточия аристократического королевского двора высокого средневековья, со всеми признаками штауфеновской культуры и рыцарской утонченности.

Сопоставление, столкновение этих «хронотопов» теснейшим образом связано в «Песни о Нибелунгах» с основным конфликтом ее героев. Наличие разных пространственно-временных единств приводит к тому, что герои, перемещаясь в пространстве, переходят из одного времени в другое. Пока они пребывают в искони присущей им пространственно-временной сфере, они благополучны и, так сказать, «на своем месте»; когда же они попадают в новый «хронотоп», он диктует им иные нормы поведения, которым они не соответствуют по своей природе. Сказочный богатырь Зигфрид, оказавшись в куртуазном Вормсе, в конце концов погибает. Бургундские короли обрекают себя на смерть, пересекая Дунай — границу, отделяющую их цивилизованное королевство от варварской державы Этцеля. Перемещения персонажей эпоеи из своего мира в иной, связанные с преодолением водного препятствия, носят мифологический характер, и герой, покидая родную почву, оказывается в совершенно ином мире, чуждом ему и не соответствующем его существу. Тем самым его гибель неизбежна и вполне мотивирована.

В «Песни о Нибелунгах», как и во многих других созданиях средневековой литературы, история разворачивается на фоне мифа и сказки, но в этом памятнике немецкого рыцарского эпоса время поистине выступает в качестве конструктивной силы, организующей гетерогенный, из разных источников заимствованный материал в осмысленное художественное целое (23, 112—127).

Довольно долго исторические события продолжали перерабатываться в эпосе во вневременные мифологические сцены, но эпос уже перестал «работать» на современном материале. Например, исторические события крестовых походов не утрачивали под пером хронистов своей пространственно-временной определенности.

Следы отношения к времени, характерного для мифа и эпоса, обнаруживаются и в рыцарском романе. Его герои не стареют, как не стареют герои эпоса. Ланселот, Персеваль и другие подобные им персонажи — существа без возраста, всегда остающиеся юными и мужественными, постоянно готовыми к подвигу. Один из них попадает в местность, где «всю зиму и все лето цветут цветы и плодоносят фруктовые деревья». Черный остров в поэме «Эрек» не знает смены годичных сезонов и живет вне времени. Сила

эра Гавэна из артуровской легенды изменяется с течением суток. Время рыцарского романа не сокращает жизни его персонажам. Мифологическое отношение ко времени в романе проявляется и в том, что в нем одновременно действуют люди разных эпох; король Артур для Кретьена де Труа — герой XII в. Для разных персонажей одного и того же повествования время течет по-разному: в «Повести о Граале» Кретьена де Труа пять лет в жизни Персеваля оказываются всего несколькими днями в жизни Гавэна. Главное же то, что этот «беспорядок» совсем не смущал ни автора, ни его читателей (62, 172).

Указанные черты трактовки времени в рыцарском романе сближают его с мифом и эпосом. Но вместе с тем ощущение времени пронизывает рыцарский роман и лирическую поэзию. В них обнаруживаются два разных понимания времени. Первое — статичное время, в котором покоится стилизованная и возвышенная современность, не знающая становления и изменения; это «вечный день». Второе понимание — динамичное: время приносит изменения и служит переходной стадией к вечности (227, 16, 164, 182—183). Повествование пронизывается болезненным сознанием невозвратности времени, протекающего настолько быстро, что его не может охватить разум. Гийом де Лоррис пишет в «Романе о Розе» о Времени, «которое движется днем и ночью, без отдыха и остановки, которое убегает и оставляет нас так незаметно, что кажется, будто оно и не движется вовсе, тогда как оно не останавливается ни на мгновение и бежит непрерывно до такой степени, что невозможно понять, в чем же состоит настоящий миг, даже если спросить о том ученых-клириков; ибо прежде чем успеешь о нем подумать, пройдет втрое больше времени; Время, которое не может остановиться, но все идет, никогда не возвращаясь, подобно падающей воде, вытекающей вся до капли; Время, перед которым ничто не может устоять, ни железо, ни самая твердая вещь, потому что оно все точит и разъедает; Время, которое все изменяет, заставляет расти и питает и все изнашивает и приводит к гибели; Время, которое старит наших отцов, и королей, и императоров и которое состарит и нас всех, если смерть не упредит наш час...» (96, I, 394). Это меланхолическое рассуждение о времени связано у автора «Романа о Розе» с мыслями о Старости, образ которой он созерцает.

Сознание быстропроходящего характера невозвратного времени вызывает у героев рыцарских романов чувство нетерпения и стремление не «потерять» время, наполнить его деяниями, которые соответствовали бы высокому призванию рыцаря.

Ф. Менар (209), исследовавший проблему времени в романах Кретьена де Труа, приходит к заключению, что в них восприятие и переживание времени находятся в зависимости от образа жизни персонажей. Общего времени нет, для каждого героя оно протекает по-разному. Тогда как для свинюпаса ничто не меняется и он живет в неподвижности, а для выполняющих подневольный труд ремесленников время тянется долго и гнетет их, рыцари, живущие в атмосфере подвига и поиска приключений, находятся как бы в совершенно ином времени. Время подвига «разрывает» ход обычного времени в романе, момент приключения неповторим, это время, когда герою представляется единственный шанс проявить себя. Хотя прошлое играет огромную роль в сознании героев рыцарского романа (в поис-

ках Грааля, который воплощает его будущее, Персеваль обретает свое собственное прошлое), а самая концепция странствующего рыцаря предполагает ориентированность героя на будущее, — герои Кретьена стоят лицом к лицу с настоящим. На этом основании Менар, полемизируя со сторонниками распространенного мнения о том, что в средние века преобладало «безразличие к времени», как нам кажется, впадает в противоположную крайность, когда он утверждает, будто герои рыцарских романов «господствовали над временем». Не вернее ли было бы сказать, что они воспринимали его в качестве неотъемлемого элемента собственного бытия? Отметим наблюдение А.Д.Михайлова: герои Кретьена «движутся во времени, но общее время артуровского универсума неподвижно» (62, 162).

Поглощенность настоящим — характерная черта и куртуазной поэзии. Временная структура песни трубадура — лирический момент, в который кристаллизуется состояние героя; это состояние определяется постоянно неудовлетворенной любовью, никогда не осознающей прошлого или будущего иначе как в перспективе настоящего; настоящее время — это также и грамматическое время куртуазной песни.

В науке не раз ставился вопрос: являлось ли время в словесном искусстве средних веков предметом субъективного переживания героев? Субъективное восприятие времени не могло быть неизвестно в средневековой литературе хотя бы уже потому, что начиная с Августина осознавалось различие между «мыслимым временем» и «переживаемым временем» Другое дело — субъективное время не занимало в поэтике средневековой литературы того места, на какое оно выдвинулось в современной литературе. В XX в. оно стало объектом анализа, эксперимента и чуть ли не главным героем литературы. Менар считает возможным применительно к романам Кретьена говорить о «литературном времени» и о «переживаемом времени». Способы переживания времени в рыцарском романе, по его мнению, определяются прежде всего внутренним состоянием человека. В гóре и в порыве страсти герои романа забывают о времени; влюбленные не в силах переносить время в разлуке (209, 393 и сл.).

Точно так же, когда один из персонажей цикла «Старшей Эдды», сгорая от нетерпения поскорее овладеть своей невестой, восклицает:

Ночь длинна,
две ночи длиннее,
как вытерплю три!
Часто казался мне
месяц короче,
чем ночи предбрачные (78, 45),

то приходится заключить, что и средневековым скандинавам было знакомо такое восприятие времени, которое зависело от внутреннего состояния человека, придававшего ему относительную ценность.

Применимость понятий «объективный» и «субъективный» к мировосприятию людей этой эпохи вообще вещь сомнительная. Это противопоставление выражает современное отношение к миру, четко и сознательно

разграничивающее внутренний мир человека и помимо него существующую реальность. Но, как мы уже говорили выше, в средние века в субъекте видели «микрокосм» — уменьшенный дубликат «макрокосма», во всем повторявший мир. Индивид не противопоставлялся природе, миру, он с ними сопоставлялся в качестве аналога. Здесь субъективное и объективное сливались или, лучше сказать, не были еще расчленены. Поэтому сомнительна верность утверждения, что время для средневекового автора не было явлением сознания человека. Вернее было бы сказать: время не было только явлением человеческого сознания, ибо оно было и космическим, «объективным».

Некоторые исследователи выделяют еще одну специфическую форму изображения времени в средневековой поэзии, в частности немецкой, — «точечное», или «движущееся скачками», время (*punktueller Zeit, sprunghafte Zeitlichkeit*). В поэтическом повествовании время не организовано в процесс, отдельные его моменты не увязаны и не образуют последовательности, и жизнь представляется в виде разрозненных событий, не согласованных между собой во временном отношении. Поэтому и человек в изображении этих поэтов не имеет личного прошлого, настоящего или будущего — он не историческое существо. Жизнь как бы распадается в восприятии поэта на отдельные события, «порядок времен» ими не определяется, и, только будучи соотнесена с Богом, жизнь получает свой смысл (174). Переживая «заполненное» событиями время, средневековый человек мало задумывался над его «внешней», количественной стороной, и в этом смысле понимание мира было лишено временных определений. Временные отношения начинают доминировать в его сознании не ранее XIII в.

В предшествующий же период самое время воспринималось в значительной мере пространственно. Именно пространство, а не время было организующей силой художественного произведения. Поскольку, как только что было упомянуто, отдельные эпизоды повествования не осознавались средневековыми поэтами в виде единой временной последовательности, эти разные моменты времени изображались ими как рядоположенные, как части одной картины. Между событиями, происшедшими раньше, и событиями, совершившимися позднее, не устанавливалось преемственной связи, они как бы существовали одновременно. Подобный взгляд, не замечающий развития, становления, располагал частицы времени в пространственной плоскости. Потому-то время и оказывается «скачущим», а герои рыцарской поэзии — нестареющими и вообще неизменяющимися. Если перед средневековым автором и вставала задача изобразить внутреннее изменение человека, то оно осознавалось не как таковое, а как путь, ведущий героя через некоторое пространство. По мнению Э. Кобэла, которому принадлежат многие из этих наблюдений, такое осознание времени вызывалось пониманием его стихии как вещественно-предметной (186).

Если эти наблюдения справедливы, то приходится вспомнить, что подобное отношение ко времени — его «спатиализация», скачкообразность его протекания, нечеткое понимание последовательности временных моментов, вещественное осознание времени, сопряженное с отсутствием абстракции «время», — свойственно «примитивному» искусству. Разумеется, в последнем все отмеченные характерные признаки времени выражены

гораздо сильнее, здесь время и пространство, переживаемые в качестве неразрывного единства, выступают в роли атрибутов мифа, ритуала, пронизаны магическими представлениями и неотделимы от ценностного масштаба. Главное же различие в восприятии времени в эпоху средних веков и в первобытном обществе состоит в противоположности циклизма архаического сознания и линейности времени в сознании христианина.

Но, пожалуй, с наибольшей силой средневековое восприятие времени выразил Данте. Контраст времени скоропреходящей земной жизни человека и вечности и восхождение от первой ко второй определяют «пространственно-временной континуум» «Комедии». Вся история рода человеческого предстает в ней как синхронная. Время стоит, оно все — и настоящее, и прошедшее, и будущее — в современности. По выражению О. Мандельштама, история понимается Данте «как единый синхронистический акт». «Огромная взрывчатая сила Книги Бытия — идея спонтанного генезиса со всех сторон наступала на крошечный островок Сорбонны, и мы не ошибемся, если скажем, что Дантовы люди жили в архаике, которую по всей округности омывала современность» (54, 32, 35). Герои древности — библейской, античной и христианской — соседствуют в аду с современниками или непосредственными предшественниками поэта. Земная история, которой живет Данте, воздействует на изображаемый им потусторонний мир, образуя специфическую форму пространства-времени в «Комедии». Образы и идеи, наполняющие «вертикальный мир» поэмы, по выражению М. М. Бахтина, движимы стремлением вырваться из него и «выйти на продуктивную историческую горизонталь», тогда как художественная воля Данте обрекает их «на вечное и неподвижное место во вневременной вертикали» (11, 307, 308). Отсюда — предельная напряженность всего Дантова мира, которой не характеризовался загробный мир средневековых видений более раннего времени. Пересечение времени и вечности, по мнению М. Л. Андреева, выражает ведущую идею «Комедии»: «...испытание исторического настоящего всемирной историей, человека бренного человеком вечным». Время в творении Данте превращается в «становящийся образ вечности», которая в свой черед вмещает в себя весь смысл истории и выступает в виде «неподвижного образа становления, инобытия земной реальности» (7, 209, 210). Здесь перед нами Данте — «последний поэт средневековья». Но время его «Комедии» — «существенно историческое время, необратимое и целенаправленное, вечность же — принцип самопознания истории, и их отношения — драматичны, их отношения — взволнованный спор. «Божественная Комедия» превращает время в трагедийное воплощение вечности (чем она обязана средневековому христианству), но делает вместе с тем из времени и вечности диалектически связанные, взаимно необходимые и равноправные принципы единой исторической жизни, что позволяет говорить о возникновении качественно нового — в сравнении со средневековым — способа художественного осознания мира» (7, 212).

Отмеченная выше особенность восприятия времени — слияние библейского времени с временем собственной жизни, — свидетельствующая об «антиисторизме» средневекового мышления (в нашем понимании историзма), вместе с тем яснее всего обнажает его принципиальную, неу-

странимую историчность. В самом деле, человек ощущает, осознает себя сразу в двух временных планах: в плане локальной преходящей жизни и в плане общеисторических, решающих для судеб мира событий — сотворения мира, Рождества и Страстей Христовых. Быстротечная и ничтожная жизнь каждого человека проходит на фоне всемирно-исторической драмы, вплетается в нее, получая от нее новый, высший и непреходящий смысл. Эта двойственность восприятия времени — неотъемлемое качество сознания средневекового человека. Он никогда не живет в одном лишь земном времени, он не может отрешиться от сознания сакральной истории, и это сознание коренным образом воздействует на него как на личность, ибо спасение его души зависит от его приобщения к сакральной истории. Всемирно-историческая борьба между добром и злом — личное дело каждого верующего. Эта причастность к мировой истории одновременно и исторична, и антиисторична.

Указанная напряженность в переживании времени изначально заложена в христианстве. Тем не менее противоречивое сочетание «историзма» и «антиисторизма» в западной и восточной его ветвях было, по-видимому, неодинаковым. В частности, различным было отношение к библейской истории: в изображении сцен Страстей Христовых византийцы никогда не соблюдали исторической последовательности, руководствуясь исключительно символическим, а не историческим их смыслом, тогда как на Западе эта последовательность неуклонно соблюдалась. Православная литургия лишена движения во времени в гораздо большей степени, чем католическая, это явствует хотя бы из характера религиозных песнопений (о специфике понимания истории в византийско-православном регионе см. 6, 93—104).

Специфическое отношение ко времени можно обнаружить в любой сфере средневековой жизни. Его нетрудно вскрыть и в юридической практике эпохи. С одной стороны, в качестве субъекта права мог выступать не только живой человек, но и покойник, — за умершими признавали определенную правоспособность, поскольку смерть не исторгала окончательно человека из коллектива и общества. С другой же стороны, правовые акты, обычно провозглашавшиеся «навечно», на самом деле имели силу только в течение ограниченного срока, не превышавшего длительности человеческой жизни, и формула «ad regretium» не гарантировала вечной действительности этих актов, требовавших все нового и нового подтверждения. Привилегии государей носили личный характер и возобновлялись при каждой смене на престоле. пожалования земель и иных богатств церкви и монастырям нуждались в подтверждении и возобновлении, несмотря на то что дарения в пользу духовенства делались на праве «мертвой руки» и подаренное ему владение считалось неотчуждаемым. Французская монархия была наследственной, тем не менее короли еще при жизни старались провозгласить своих сыновей соправителями. Со смертью вассала его наследник должен был вновь приносить присягу верности сеньору, точно так же как смерть последнего вызывала необходимость повторения вассалами омажа новому господину. Очевидно, человек не мог распространить свою волю на время, превышавшее длительность его собственного существования. Эта неспособность создать акты, которые обладали бы постоянной юридической силой, обязательной во всех поколениях, по-видимому, препят-

ствовала внедрению идеи завещания, ибо оно основывается на принципе, что воля человека имеет силу и после его смерти. Поэтому дарения делались при жизни (248). Человек не был властен над временем, которого он сам не мог переживать.

Человек не властен над временем, потому что оно — собственность Бога. Этот аргумент использовался церковью как основание для осуждения ростовщической наживы. Богатые люди ссужают деньги под проценты на том только основании, что должники пользуются этими средствами в течение некоторого срока, — следовательно, прибыль ростовщика связана с накоплением времени. Торговля временем или «надеждой на время» незаконна, так как оно принадлежит всем существам и дано им Богом. Ростовщик наносит своей деятельностью ущерб всем Божиим творениям. Продавая время, т. е. день и ночь, ростовщики продают тем самым свет и отдых: ведь день — это время света, а ночь — время отдыха. Поэтому было бы несправедливым чтобы сами ростовщики пользовались вечным светом и отдыхом, они осуждены как грешники. Такие аргументы неоднократно приводились богословами в XIII и XIV вв. «Время купцов» оказывалось в конфликте с «библейским временем». Первое считалось «временем греха», тогда как второе было «временем спасения». Сознание горожан стремилось преодолеть этот конфликт; постепенно и церковь в какой-то мере пошла на компромисс с жизненной практикой (195, 46—65). Но в принципе временная ориентация купцов, ростовщиков, предпринимателей не соответствовала теологической концепции времени и должна была впоследствии привести к его секуляризации и рационализации.

Охарактеризованные выше аспекты отношения ко времени в средневековой Европе — аграрное время, родовое (или генеалогическое и династическое), библейское (или литургическое), циклическое и, наконец, время историческое — весьма различны и даже взаимно противоречивы. Циклическое восприятие жизни, определяемое природными ритмами, сменами годовых сезонов, лежало в основе остальных систем отсчета времени. Представление о времени как о повторяющемся цикле сохранилось в средние века также в популярном образе колеса судьбы. На протяжении всей этой эпохи сознание возвращается к Даме Фортуне, которая «правила, правит и будет править» миром. Гностические секты придерживались пифагорейской доктрины о переселении душ и круговом времени вплоть до VII в. Идея циклического времени неоднократно возрождалась в средние века под влиянием неоплатонизма и авероизма. В XIII в. идея об аналогичных фазах, которые повторяются в жизни человечества, как и в небесных вращениях, была распространена среди парижских авероистов; в частности, идеи циркуляции времени в вечном мире развивал Сигер Брабантский, навлекший на себя церковное осуждение (90, 69, 95 и др.).

Но представление о циклическом времени проявило устойчивость не только на уровне ученых теорий, но и в народной среде. Аграрное общество жило в ритме, навязанном ему естественным окружением. Как и во внешней природе, в жизни человека последовательно сменяются периоды зарождения, расцвета, зрелости, увядания и смерти, регулярно повторяющиеся из поколения в поколение. И сельскохозяйственные сезоны, и поколения людей — это кольца на одном и том же древе жизни. Генеалогический принцип

исчисления времени придавал его восприятию антропоморфный характер. Локальные религиозные культы, доминировавшие в языческую эпоху, но не изжитые и после христианизации (вспомним поклонение святым и реликвиям), воспроизводили мифологическое восприятие времени, сопряженное с ритуалом, празднеством, жертвоприношением.

Социальная и имущественная неустойчивость значительной части членов феодального общества, усиливавшаяся по мере развития присущих ему противоречий, увековечивала веру в судьбу. На бесчисленных рисунках изображалось колесо Фортуны; сама она в венце «повелительницы мира» восседала в центре диска, приводя его неустанно во вращение; цепляясь за колесо, поднимается ввысь полный надежд юноша; на вершине колеса торжественно водружился на троне государь; далее стремительно низвергается человек, которого влечет за собой колесо судьбы; внизу распростерта фигура жертвы переменчивого счастья. Идея Фортуны, заимствованная средневековым у древности, подверглась христианизации. Фортуна оказалась подчиненной Богу, Который отдал ей в управление «мирской блеск», по выражению Данте. Фортуна, «правительница судеб», «крутит свой шар, блаженна и светла», и перемещает, «в свой час, пустое счастье // Из рода в род и из краев в края, // В том смертной воле возбравив участие» (Ад, VII, 77—81, 96). Но идея судьбы, многократно привлекавшая поэтов и философов средневековья, была ассимилирована христианской мыслью далеко не целиком и встречала противодействие таких видных теологов, как Петр Дамиани, Ансельм Кентерберийский, Бернард Клервоский. Тем не менее в XIV—XV вв., возможно, в связи с глубоким кризисом европейского общества, который охватил все сферы, от экономики до духовной жизни, Фортуна пережила свое новое возрождение и в литературе и в искусстве.

Церковь и христианская идеология, преодолевая разобщенность бесчисленных темпоральных шкал локальных и семейных групп, налагали на них свое понимание времени, подчиняя земное время небесной «вечности». Время как проблема, как чистое понятие существовало в тот период лишь для теологов и философов, — массой же общества оно переживалось преимущественно в указанных выше формах природного и родового времени, испытывавших на себе влияние христианской концепции времени, которая порождала особое отношение к истории, специфический средневековый историзм, связывавший смертную человеческую единицу с целым — с родом человеческим — и придававший жизни новый смысл.

Как уже подчеркивалось, время в средневековом обществе — медленно текущее, неторопливое, длительное время. Его не берегут. Для средневекового отношения к времени характерно то, что Генрих Бёльль подметил в Ирландии. «Когда Бог создал время, — говорят ирландцы, — Он сотворил его достаточно». В той мере, в какой время циклично и мифологично, оно ориентировано на прошлое. Прошлое как бы постоянно возвращается и тем придает солидность, весомость, непреходящий характер настоящему. Христианство принесло в этом отношении существенный новый момент. Наряду с возрождением библейского прошлого в молитве и таинствах оно создало также и перспективу. Открытая христианством связь времен придавала истории телеологический, финалистский смысл. Настоящее в этом плане не приобретало самостоятельного значения: включаясь во всемир-

но-историческую драму, оно вместе с тем как бы и обесценивалось ожиданием близящегося Страшного суда и окрашивалось сложным комплексом чувств — надежды на искупление и боязни расплаты за грехи. Тем самым осознание времени приобретало небывалую до того напряженность и делало предметом внутреннего переживания каждого христианина.

Страхи и надежды, связанные с ожиданием расплаты в потустороннем мире, порождали особое отношение к мертвым. Верили в то, что поминовение усопших, молитвы и мессы способны повлиять на их участь, способствовать тому, что душа на том свете может быть очищена от грехов, совершенных при жизни, и сподобиться райского блаженства. С этой целью создавались поминальные братства, содержавшие на свой счет бедняков, которые возносили молитвы за покойных родственников и близких людей членов братств; богоугодные дела должны были помочь и живым удостоиться включения в «книгу жизни» и спасения в будущей жизни. В сохранившихся «поминальных книгах» и «некрологах» соседствуют сотни и тысячи, даже десятки тысяч имен умерших и живых — средневековый человек был уверен в том, что живые и мертвые образуют единое сообщество (236; 237; 269). В «поминальных книгах» зальцбургского монастыря (VIII в.) и Ньюминстера (XI в.) перечням имен умерших и живых лиц разного звания (от епископов и аббатов до монахов и простых мирян) предшествуют имена библейских патриархов, пророков, апостолов, мучеников и святых (234). Ж. Дюби (135, 55) называет христианство периода около 1000 г. «религией мертвых». Здесь опять-таки проявляется особое отношение ко времени: время для человека не завершается вместе с его физическим существованием, поскольку душа бессмертна. Однако идея вечности плохо давалась простолюдину, и он моделировал потусторонний мир по образу и подобию земного мира, перенося на тот свет свои представления о течении времени.

Нужно согласиться с мыслью Ж.Ле Гоффа об отсутствии в средние века единого представления о времени и о множественности времен как реальности средневекового сознания (194, 223). Однако не в самом факте этой множественности времен, по-видимому, заключается особенность средневековой темпоральности. Социальное время различно не только для разных культур и обществ, — оно дифференцируется и в рамках каждой социально-культурной системы в зависимости от ее внутренней структуры. Социальное время неодинаково протекает в сознании отдельных классов и групп: они по-своему воспринимают его и переживают, ритм функционирования этих общественных групп различен. Иными словами, в обществе всегда существует не какое-то единое «монолитное» время, а целый спектр социальных ритмов, обусловленных закономерностями различных процессов и природой отдельных человеческих коллективов. Однако подобно тому как различные социальные явления, институты и совершающиеся в обществе процессы находятся во взаимной связи и группируются в целостную систему с преобладающим типом детерминизма, ритмы протекания этих процессов и функционирования социальных форм образуют иерархию социального времени данной системы. Общество не может существовать, не достигнув известной степени координации множественных социальных ритмов. Поэтому можно говорить о доминирующем социальном времени в обществе. В антагонистической общественной систе-

ме социальное время господствующего класса, естественно, является определяющим до тех пор, пока этот класс не утратил реального контроля над общественной жизнью и остается влиятельной идеологической силой. Механизм социального контроля, находящийся в руках правящего класса, включает в себя в качестве важного компонента социальное время. И наоборот, одним из показателей утраты этим классом контроля над общественной жизнью является изменение структуры времени, по которому живет общество.

В средние века церковь держала социальное время под своим контролем, духовенство устанавливало и направляло все течение времени феодального общества, регулируя его ритмы. Всякие попытки выйти из-под церковного контроля времени неукоснительно пресекались: церковь запрещала трудиться в праздничные дни, причем соблюдение религиозных запретов представлялось ей более существенным, нежели получение дополнительной массы прибавочного продукта, который мог бы быть произведен в дни, объявленные запретными для труда и занимавшие более трети времени в году; церковь определяла состав пищи, которую можно было принимать в те или иные отрезки времени, и строго карала за нарушение поста; она вмешивалась даже в сексуальную жизнь, предписывая, когда половой акт допустим и когда он греховен. С помощью успокоительных молитв и месс церковь могла сокращать сроки загробных мучений душ и, следовательно, осуществляла контроль не только над временем живых, но и над временем мертвых. В результате столь всеобъемлющего контроля над временем достигалось полное подчинение человека господствовавшей общественной и идеологической системе. Время индивида не являлось его индивидуальным временем, принадлежало не ему, а высшей силе, стоящей над ним. Поэтому и сопротивление господствующему классу в средние века выливалось в протест против его контроля над временем: эсхатологические секты, предвещая близящийся конец света и призывая к покаянию и отказу от благ земной жизни, ставили под сомнение ценность церковного времени. Хилязм — неотъемлемая принадлежность средних веков, форма, в которую отливались социальные чаяния угнетенных и обездоленных. Иногда ожидание конца света перерастало в панические массовые состояния, в эпидемии покаяний и самоубийств. Хилязм был своеобразной формой отношения к будущему, жизненно важным аспектом понятия времени ряда общественных групп.

Само течение истории миллениарии толковали вразрез с официальной церковной доктриной, утверждая, что дню Страшного суда будет предшествовать тысячелетнее Царство Христово на земле, отрицающее все феодальные и церковные учреждения, собственность и социальный строй. Апокалипсическое ожидание скорейшего «конца времен» символизировало враждебность сектантов ортодоксальной концепции времени. Опасность эсхатологических сект (а средневековое сектантство, собственно, все так или иначе опиралось на эсхатологию) для господствующей церкви заключалась в том, что, предвещая и торопя непосредственное наступление конца света, они лишали внутреннего оправдания земной порядок, провозглашаемый церковью богоустановленным (257; 141; 205; 120).

Но при всей их неортодоксальности отношение сектантов к отдаленно-

му прошлому и к отдаленному будущему в одном существенном пункте совпадало с пониманием их церковью: и то и другое абсолютны в том смысле, что они, строго говоря, не подвластны течению времени. Абсолютное прошлое — сакральные моменты библейской истории — не отступает и может быть воспроизведено в литургии; абсолютное будущее — конец света — не приближается с течением времени, ибо Царство Божие может вторгнуться в настоящее в любой момент. Не ход времени ведет к его завершению — пришествию Христа, но Божий Промысел. Сектанты не торопят время, а отрицают его, предрекая скорейшее его прекращение. Между тем, мистиками утверждалась возможность преодоления необратимости времени: Мейстер Эккарт утверждал, что можно «в единый миг» возвратиться к своему изначальному пребыванию в общении со святой Троицей и в этот миг вернуть все «утраченное время» (202, 94 и сл.).

Господство церковного времени могло длиться до тех пор, пока оно соответствовало медленному, размеренному ритму жизни феодального общества. Счет на поколения, царствования монархов и папские понтификаты имел больше смысла для людей той эпохи, чем точное исчисление кратких промежутков времени, не связанных с церковными или политическими событиями. В средние века не было необходимости в том, чтобы ценить и беречь время, точно измерять его и знать малые его доли. Эта эпическая неторопливость средневековой жизни обуславливалась преимущественно аграрной природой феодального общества. Но в нем сложился и развивался иной очаг общественной жизни, характеризовавшийся особым ритмом и нуждавшийся в более строгом измерении времени, в более бережном его расходовании, — город.

Производственные циклы ремесленников не определялись сменой времен года. Если земледелец был непосредственно включен в природный цикл и мог выделить себя из него лишь с трудом и не полностью, то горожанин-ремесленник был связан с природой более сложными и противоречивыми отношениями. Между ним и природой уже существовала созданная им искусственная среда — разнообразные орудия труда, всякого рода приспособления и механизмы, опосредовавшие его связи с естественным окружением. Человек, живший в условиях зарождавшейся городской цивилизации, в большей степени был подчинен порядку, созданному им самим, чем природным ритмам. Он более четко отделял себя от природы и относился к ней как к внешнему объекту.

Город становится носителем нового мироотношения и соответственно отношения ко времени. На городских башнях устанавливаются механические часы — они служат предметом гордости бюргеров за свой город, но вместе с тем удовлетворяют неслыханную прежде потребность — знать точное время суток. Ибо в городе формируется социальная среда, которая относится ко времени совершенно иначе, нежели феодалы или крестьяне. Для купцов время — деньги, предприниматель нуждается в определении часов, когда функционирует его мастерская. Время становится мерой труда. Уже не перезвон церковных колоколов, зовущих к молитве, а бой башенных часов ратуши регламентирует жизнь горожан, хотя на протяжении нескольких столетий они будут продолжать попытки примирить и сочетать традиционное, «церковное время» с новым, мирским временем прак-

тической жизни. Время приобретает большую ценность, превращаясь в существенный фактор производства. Появление механических часов было вполне закономерным результатом и одновременно источником сдвигов во временной ориентации.

Механические часы были изобретены в конце XIII в. В XIV и XV вв. башни ратуш многих городов Европы украшаются этими новыми часами. Неточные и лишенные минутной стрелки, городские башенные часы тем не менее знаменовали подлинную революцию в области социального времени. Л. Мамфорд утверждает, что ключом к пониманию промышленного мира нового времени является не паровая машина, а именно механические часы (213). С их появлением контроль над временем начал ускользать из рук духовенства. Городская коммуна сделалась хозяйкой собственного времени, со своим особым ритмом (195, 66—79; 223, III, 67 и сл.).

Но если мы будем рассматривать эти явления в более широкой культурно-исторической перспективе, то, пожалуй, не эмансипация городского времени от церковного контроля окажется наиболее существенным последствием изобретения механических часов. То обстоятельство, что на протяжении большей части человеческой истории не возникало потребности в постоянном и точном измерении времени, в расчленении его на равновеликие отрезки, объясняется не одним лишь отсутствием достаточных приспособлений для подобных измерений. Известно, что при наличии общественной потребности обычно находятся и средства ее удовлетворения. Механические часы были установлены в европейских городах тогда, когда нужда в знании точного времени была осознана влиятельными социальными группами. Эти группы порывали (не сразу, но в тенденции) не только с «библейским временем», но и со всем мировосприятием, которое характеризовало аграрное традиционное общество. В системе этого старого мировосприятия время не представляло собой самостоятельной категории, осознаваемой независимо от своей реальной, предметной наполненности, оно не было «формой» существования мира — оно было неотчленимо от самого бытия. Время не существовало для сознания безотносительно к тому, что происходит во времени, и осознавалось в природных и антропоморфных понятиях. Отсюда качественная определенность времени, которое могло быть «добрым» и «дурным», сакральным и мирским. Понятие бескачественности времени (времени нейтрального по отношению к наполняющему его содержанию и не связанному с переживающими его субъектами, которые придают ему определенную эмоциональную и ценностную окраску) не воспринималось сознанием людей древности и средневековья. Поэтому и равномерное расчленение времени на соизмеримые и взаимозаменяемые отрезки было невозможно. Этому противоречил конкретно-вещественный характер восприятия времени, органической черты всех «вещей преходящих».

Создание механизма для измерения времени породило, наконец, условия для выработки нового отношения к нему — как к однообразному, унифицированному потоку, который можно подразделять на равновеликие бескачественные единицы. В европейском городе впервые в истории начинается «отчуждение» времени как чистой формы от жизни, явления которой подлежат измерению.

О том, что причина заключалась не в изобретении механических часов, пожалуй, лучше всего свидетельствует такой факт. Появившись в Китае, европейцы, позаимствовавшие, как известно, немало древнекитайских изобретений, в свою очередь познакомили китайцев с кое-какими собственными открытиями. И хотя в средневековом Китае культивировалось недоверие и неприятие всего чужестранного, механические часы заинтересовали китайских правителей, но не как инструмент точного изменения времени, а как забавная игрушка! Не то на Западе. Здесь часы с механизмом, используемые знатью и городским патрициатом в качестве знака социального престижа, с самого начала служили практическим целям. Европейское общество постепенно переходило от созерцания мира в аспекте вечности к активному отношению к нему в аспекте времени.

Получив средство точного измерения времени, последовательного его отсчета через одинаковые промежутки, европейцы не могли рано или поздно не обнаружить коренных перемен, которые произошли с этим понятием, перемен, подготовленных всем развитием общества, и города прежде всего. Впервые время окончательно «вытянулось» в прямую линию, идущую из прошлого в будущее через точку, называемую настоящим. Если в предшествовавшие эпохи различия между прошедшим, настоящим и будущим временем были относительными и разделявшая их грань — подвижной (в религиозном ритуале, в моменты исполнения мифа прошедшее и будущее сливались в настоящем в непреходящий, исполненный высшего смысла миг), то с торжеством линейного времени эти различия сделались совершенно четкими, а настоящее время «сжалось» до точки, непрестанно скользящей по линии, которая ведет из прошлого в будущее, и превращающей будущее в прошлое. Настоящее время сделалось скоропреходящим, невозвратным и неуловимым. Человек впервые столкнулся с тем фактом, что время, ход которого он замечал лишь тогда, когда случались какие-то события, не останавливается и при отсутствии событий. Следовательно, время необходимо беречь, разумно использовать и стремиться наполнить его поступками, полезными для человека. Равномерно раздающийся с городской башни бой курантов непрестанно напоминал о быстротечности жизни и призывал противопоставить этой быстротечности достойные деяния, сообщить времени позитивное содержание.

Переход к механическому отсчету времени способствовал выявлению тех его качеств, которые должны были привлечь особое внимание носителей нового способа производства — предпринимателей, мануфактуристов, купцов. Время было осознано как огромная ценность и как источник материальных ценностей. Нетрудно видеть, что понимание значимости времени пришло вместе с ростом самосознания личности, начавшей видеть в себе не родовое существо, а неповторимую индивидуальность, т. е. личность, поставленную в конкретную временную перспективу и развертывающую свои способности на протяжении ограниченного отрезка времени, отпущенного в этой жизни. Механический отсчет времени происходит без прямого участия человека, который вынужден признать независимость времени от него. Мы сказали, что город стал хозяином собственного времени, и это верно в том смысле, что оно вышло из-под контроля церкви. Но верно и то, что именно в городе человек перестает быть хозяином

времени, ибо, получив возможность протекать безотносительно к людям и событиям, время устанавливает свою тиранию, которой вынуждены подчиниться люди. Время навязывает им свой ритм, заставляя их действовать быстрее, спешить, не упускать момента. Место времени среди основных человеческих ценностей четко определил Леон Батиста Альберти: «Есть три вещи, которые человек может назвать принадлежащими ему»: это душа, тело и «самая драгоценная вещь. Она в большей мере моя, чем эти руки и глаза... это время» (94, 168—170). Из собственности Бога время превращается в собственность человека⁹.

«Отчуждение» времени от его конкретного содержания создало возможность осознать его в качестве чистой категориальной формы, длительности, не «отягощенной» материей. Время в докапиталистическую эпоху всегда оставалось локальным. Не существовало единой шкалы времени для обширных территорий, не говоря уже о государствах или больших регионах. Партикуляризм общественной жизни проявлялся и в системах отсчета времени. Он еще долго не был изжит и после перехода к механическому измерению времени, каждый город имел свое время. Но этот новый способ определения времени содержал возможность унификации его, и с переходом контроля над временем к государственной власти она стала выдавать свои часы за единственно верные и навязывать их всем подданным. Локальное время разъединяло, тогда как общегосударственное, а затем и зональное время сделалось средством сплочения, усиления связей. Возникает единое темпоральное мышление.

Таким образом, в городе позднего средневековья оценка времени резко повышается. Однако неоднократно высказывавшаяся историками мысль о том, что предшествующий этап истории характеризовался «безразличием ко времени», приемлема лишь с оговоркой: средневековье было безразлично ко времени в нашем, современном его понимании, но оно имело свои специфические формы его переживания и осмысления. Люди средних веков не безразличны ко времени, но они мало восприимчивы к изменению и развитию. Стабильность, традиционность, повторяемость — в этих категориях двигалось их сознание, в них же осмыслялось то действительное историческое развитие, которого они так долго не могли ощутить.

Однако вместе с тем человеку средневековья было присуще напряженное переживание эсхатологии, его персональной включенности во всемирно-историческое движение, сознание, сопровождаемое противоречивым сочетанием надежды на спасение и страха перед гибелью. И в этом смысле психологическое ощущение времени достигало в средние века интенсивности, немыслимой для предшествующих эпох человеческой истории.

«На праве страна строится...»

Давно установлено, что правовые отношения «не могут быть поняты из самих себя», но «коренятся в материальных жизненных отношениях» (2, т. 13, 6). Не менее ясно и то, что при феодальном строе традиция, обычай играли решающую роль в регулировании общественных производствен-

ных отношений (2, т. 25, 356—357). Но несравненно меньше внимания историки-медиевисты уделяют рассмотрению права как категории картины мира средневекового человека — категории, занимавшей в его сознании одно из центральных мест.

Положение человеческой личности в обществе в немалой мере определяется и регулируется действующим в этом обществе правом. Вместе с тем реальный статус личности находит свое отражение в нормах права и в их интерпретации. Можно сказать, что в отношении общества к праву выявляется и отношение его к личности: пренебрежение правом, незначительная его роль в системе социальных связей влекут за собой и попрание личных прав членов общества; напротив, высокая оценка права связана с наличием известных гарантий человеческого существования, с которыми общество считается.

Слабая дифференциация различных сфер общественной жизни в средние века широко известна. Философия, мораль, юриспруденция, законодательство не были полностью отделены, переплетались, образуя систему, части которой, возможно, не всегда гармонически согласованные между собой, активно взаимодействовали и в большей или меньшей степени имели богословскую окраску, пронизывались религиозными представлениями. Все формы человеческой деятельности в феодальном обществе были подчинены правилам, отступление от которых возбранялось и осуждалось. Традиционализм общественной практики средневековья, зависимость ее от религии порождали всеобщую нормативность социального поведения человека. В силу этой нормативности право приобретало значение универсального и всеохватывающего регулятора социальных отношений.

Однако высокая оценка права в средневековой Европе, выработанная задолго до того, как в недрах феодализма созрели буржуазные отношения, требовавшие определенных правовых гарантий частной собственности и свободной личности, — такая оценка права отнюдь не характерна для других средневековых цивилизаций, которые в не меньшей (если не в большей) степени, чем европейская, характеризовались традиционализмом, нормативностью и господством религии.

В самом деле, средневековое мусульманское общество имело ряд черт, сближавших его с европейским феодализмом. Но в то время как в Европе, несмотря на засилье церкви, право представляло собой относительно самостоятельную силу (вспомним учение о «двух мечах», церковном и светском, соперничество и борьбу между папством, претендовавшим на теократическое господство, и государственной властью), в арабском мире право составляло неотъемлемую часть религии; мусульманское право не знает различия между каноническим и мирским правом, любое право здесь — это право общины верующих. Поэтому в мусульманском мире преступник рассматривается как грешник, которому кроме земного наказания грозят загробные муки. Поскольку у арабов не выработалось чисто светского права, то в силу сакральной своей природы право мало было способно к изменениям и лишь с большими трудностями применялось к новым социальным условиям. Право оказывается значительной консервативной силой. Его развитие в мусульманских странах прекращается уже в X в. т. е. тогда, когда развитие средневекового европейского права только начиналось.

Иначе трактовалось право в традиционном Китае. Здесь не было такой связи между правом и религией, как у мусульман. Тем не менее взгляд на право, доминирующий в Китае, совершенно отличен и от понимания его европейцами и раскрывает существенные стороны образа мышления китайцев. Право не мыслится в качестве основы социального строя, не регулирует поведения индивида, — для этого существуют особые предписания, определяющие человеческие поступки во всех случаях жизни. «Конфуцианская Азия предпочитает равенству идеал сыновних отношений, образуемых внимательным покровительством и уважительным подчинением» (179, 256). Согласно принятой в Китае точке зрения, закон в силу присущей ему абстрактности не может учесть многообразия бесчисленных конкретных ситуаций и поэтому представляет собой не добро, а зло. «Идея “субъективных прав”, которую порождают законы, противоречит естественному порядку вещей; что-то нарушается в обществе с того момента, как индивид получает возможность говорить о своих “правах”: речь может идти лишь об обязанностях по отношению к обществу и к себе подобным». «Строго требовать того, что тебе причитается, — антиобщественно, противоречит добрым нравам» (28, 448, 449). Нормы права в Китае не обеспечивают функционирования общества и государственного управления. Процветание общества, по убеждению китайских мыслителей, зависит от поведения людей, и в первую очередь от лиц, управляющих государством. Поэтому принцип законности — идеал правового государства — не имеет корней в китайской цивилизации.

Оба обрисованных выше подхода к праву и к его роли в жизни общества чрезвычайно далеки от понимания права в средневековой Европе. (О различиях в роли права в Византии и на средневековом Западе см. ниже.) Очевидно, эти очень существенные различия не могут быть объяснены лишь традиционностью социальных порядков или отношением права и религии — они уходят глубже. На наш взгляд, концепция права, преобладающая в том или ином обществе, в конечном счете упирается в положение человеческой личности в этом обществе. Именно под углом зрения соотношения права и личности нам и хотелось бы остановиться на некоторых аспектах средневекового европейского права. Иначе говоря, мы намерены подойти к праву как к социально-культурной категории, стихии, в которой выявляются существенные стороны индивида, как к одной из форм человеческого самосознания.

«Доброе, старое право»

Начнем опять-таки с эпохи варварства. Жизнь традиционного варварского общества подчинялась раз и навсегда установленным канонам. Уже упоминалось о господстве стереотипа в художественном творчестве германцев. Но это — лишь частный случай всеобщей регламентации. Поведение индивида строго соотнобразуется с разветвленной системой запретов и поощрений. Человек не стоит перед выбором, он следует образцам, санкционированным религией, правом и моралью. Но в варварском обществе, по-видимому, нет права и морали как разных оснований и форм социального сознания и человеческого поведения. Право и мораль совпадают или близки, ибо правовые нормы обладают не одной внешней принудительно-

стью, опираются не только на систему наказаний, но представляют собой императивы, имеющие также и нравственное, и религиозное содержание. Следовательно, варварское право лишь по названию похоже на право современное, в действительности оно гораздо шире его по объему и функциям. Считать, что право оформляло общественные отношения у варваров, было бы справедливо только при условии, если мы возвратим понятию «форма» его истинное содержание, — право придавало этим отношениям общезначимую форму, вне которой они были немислимы.

Понимание права как всеобщей связи людей было присуще германцам еще до христианизации. В этом отношении поучителен анализ терминов, обозначавших право у скандинавов. С термином *lag* ассоциировалось представление о всяческой мере, о соблюдении должной пропорции в вещах и отношениях. В более специальном смысле этот термин прилагали к некоторым формам человеческих связей (компания людей, товарищество, сожительство мужчины с женщиной).

Во множественном числе термин *lag* (*lög*) обозначал право, закон, буквально — «то, что положено», «уложение». Установление права для людей означало создание между ними системы связей. Право — основа человеческого общежития. «Страна строится правом и разоряется отсутствием права» (*með lögum skal land byggja en með ólögum eyða*), гласила поговорка, имевшая силу правовой максимы. На народных сходках — тингах знатоки «говорили право». Учинить иск значило «добиваться права», а вынесение приговора в суде было «присуждением права». Далее, термин *lög* прилагался к правовой общине, общности людей, живших по общему для всех них праву. Поэтому были возможны такие выражения, как «быть в праве с другими людьми», или «ввести кого-либо в право». Соответственно и область, в которой действовало обычное право, также называлась *lag*. В Норвегии эти области действия права стали складываться еще до их объединения королевской властью, а в Исландии на протяжении нескольких веков (до подчинения ее норвежским государством) единственной формой объединения было объединение на правовой основе. Не аппарат насилия, политического господства, а орган регулирования правоотношений связывал людей. Таким образом, совокупность значений термина *lag* (*lög*) охватывала всякую упорядоченную связь в мире. Это понятие, по-видимому, содержало и позитивную моральную оценку такой связи. Право — основа и неотъемлемая черта миропорядка. Правопорядок и миропорядок — почти синонимы. Право — благо, которое необходимо сохранять и беречь. Это понятие имеет несомненное мирозерцательное содержание.

Точно так же имел этот оттенок и другой термин, обозначавший у скандинавов право, — *réttr*. В поле его значений как прилагательного входят понятия «прямой», «точный», «правильный», «справедливый». В качестве существительного *réttr* означает «право», «закон». Понятия *lög* и *réttr* близки, но не идентичны. Как и *lög*, *réttr* может обозначать закон страны (*lög og lands rétt*) или церковное право (*Guðs rétt*, *Kristins dóms rétt*). Улучшение, дополнение права обычно называли *réttarbót*, но норвежский король Магнус Хаконарсон, прославившийся своим законодательством, получил прозвище *Lagabaetir* (Улучшитель законов). Однако термин *réttr* чаще выражал не понятие права как состояния людей, объединяющихся в обще-

стве, а содержал характеристику личных прав индивида, его статуса. Поэтому он обозначал также и возмещения за нарушение этих прав: *réttir sinn* значило «его возмещение», *konungs réttir* — «возмещение, положенное королю» и т. п. Статус и возмещение за посягательство на него, следовательно, были неразрывно связаны в сознании скандинавов, статус воспринимался как нечто конкретное и непосредственно связанное с индивидом, а вместе с тем — как то, что может быть выражено в определенной сумме. Поэтому различие между *réttir* и *lög*, по-видимому, было бы правильно искать в том, что термин *lög* относился, скорее, к общему понятию права и имел абстрактное и всеобъемлющее значение, тогда как *réttir* понимался более субъективно и конкретно (20, гл. II; ср. 102, 47—56; 33, 37—47).

В древнеанглийских памятниках права термин *riht* (*ryht*) объемлет понятия закона, справедливости, обычая, права, причем последнее — и в широком, и в более узком смысле, как право вообще и как персональное право, статус индивида. Это единственный термин, выражающий понятие права, так как термин *lagu* в древнеанглийский язык попал, как считают, из скандинавских языков, во всяком случае, он появляется в источниках довольно поздно. Следовательно, есть основания предполагать, что древнеанглийский термин *riht* тоже обозначал всеобщую связь людей, как и скандинавский термин *lög*.

Быть поставленным вне закона означало не только лишение всех прав, которыми пользовался человек, пока он находился «в законе», это было равнозначно исключению из числа людей вообще. Опальный человек, изгой, находившийся в состоянии *útleigð*, не мог жить в обществе, удалялся в незаселенную местность (отсюда его название — *skógarmaðr*, живущий в лесу) и считался оборотнем, волком (*vargr*) (177). Жить «в праве», «по закону» значило жить с людьми, поддерживать с ними отношения, основанные на справедливости и взаимном уважении личных прав.

Поэтому в варварских судебниках — «правдах» речь идет прежде всего о защите личных и имущественных прав свободных людей, об установлении наказаний за их нарушение.

Рассмотренные сейчас термины, обозначающие право, относились прежде всего к обычаю, древнему и унаследованному от предков порядку. Скандинавский термин *lög* был близок по значению производному от него термину *örlög* — древний, от века установленный закон, судьба. Вера в судьбу играла огромную роль в сознании германцев, воздействуя и на понимание ими обычая. Вместе с тем обычай — это то, с чем все согласны и добровольно уважают, ибо он не только обязателен, но и правилен, справедлив.

В варварском обществе человек уже рождается с определенным правом, — он принадлежит либо к роду знатных, либо к роду рядовых свободных, либо к потомкам зависимых или несвободных и пользуется теми правами, которые присущи соответствующей социальной категории. Общественные связи имеют по преимуществу еще природный, органический характер. Это связи родовые, племенные, семейные, отношения родства и свойства. В той мере, в какой в этом обществе существуют отношения господства и подчинения (ибо в нем есть рабы и другие категории зависимых людей), они также строятся в соответствии с доминирующей моделью и носят патриархальный облик. Индивид, как правило, не выбирает людей,

с которыми он входит в группу, это его родственники, и даже брачные связи подчиняются определенной схеме и ограничивающим предписаниям. Элемент волеизъявления в формировании социальных групп и систем связей здесь отсутствует или минимален — его можно обнаружить разве что в образовании дружин вокруг вождей и князей. Эти дружины, наиболее динамичный элемент варварского общества, явились одним из главных факторов его трансформации.

Принадлежность к социальному разряду или слою определяет поведение индивида. Все стороны его жизни регламентированы, заранее известно, как он должен поступить в той или иной ситуации, — выбора почти не существует. Любой поступок должен соответствовать строгим предписаниям, вытекающим из сознания принадлежности к группе, из чувства чести, носившего не столько личный, сколько родовой, семейный характер. Обычаем «запрограммирована» жизнь каждого члена коллектива, обязанного следовать образцам — богам, предкам, старшим, эпическим героям.

Регламентация индивидуального поведения в варварском обществе достигает степени ритуализации: каждое важное жизненное отправление человека, затрагивающее интересы группы, сопровождается исполнением специальных обрядов, произнесением формул, отклонение от которых аннулирует весь акт, делает его недействительным. Вследствие этого осуществление права тесно связано с магическими процедурами и, собственно, соблюдение его норм в обществе, лишенном принудительной власти и полицейских институтов, зависело от веры в магическую силу проклятий, которые падут на голову нарушителя обычая и приговора (171).

Член варварского общества отнюдь не лишен воли, но она направлена в первую очередь на достижение целей, поставленных перед ним коллективом, и изъявление ее заключается не в свободном решении — как поступать в данной ситуации, исходя из собственных внутренних побуждений, — а в выборе средств, в наибольшей мере соответствующих требованиям и потребностям группы. Подобно тому как в художественном творчестве поэт или резчик стремились с наибольшим мастерством, умением и изобретательностью воспроизвести заранее установленные каноны и создать новые вариации на традиционную тему, так и во всем своем поведении член этого общества должен был следовать ритуалу и обычаю, видя доблесть в единении с коллективом.

Моральность здесь — не столько признак индивида, обусловленный его личными качествами и выявляющийся в его поступках, сколько качество, присущее его семье, роду, социальному слою, — точно так же как и права и обязанности. Собственно, эти права и обязанности неотделимы от этической оценки индивидов, входящих в группу: знатные благородны и честны, их поведение образцово, мужество и щедрость — их естественные качества. От людей незнатных труднее ожидать подобных же качеств. В варварском обществе господствует убеждение, что моральные признаки наследуются подобно физическим чертам и что красоту, ум, честность и великодушие нужно искать у знати, тогда как низменные черты легче всего обнаруживаются у несвободных и низкородженных. От сына знатного человека и рабыни вряд ли можно ожидать разумного и достойного поведения, как от сына того же человека, рожденного в равном и законном браке.

Поэтому знатным не только полагались более высокие компенсации за причиненный ущерб, но на них нередко возлагалась и бóльшая ответственность за совершенные ими проступки, и они несли более суровые наказания, чем рядовые свободные люди.

Таким образом, правовой статус был неотделим от его носителя, являясь его существеннейшим атрибутом. Люди высокого статуса были «благородными», «лучшими», люди низкого статуса считались «меньшими», «худшими», «подлыми». Правовой статус индивида характеризовал его и с нравственной стороны, поэтому правовое состояние человека получало моральную окраску, отражало и его личные качества и вместе с тем определяло их. Нравственные и правовые категории имели, кроме того, еще и эстетический оттенок. Благородство естественно сочеталось с красотой, подобно тому как были неразрывно связаны понятия зла и уродливости. Так, например, на древнеанглийском языке нельзя было сказать: «прекрасный, но дурной», ибо выражений для обозначения чисто эстетических ценностей не существовало. Прекрасное представляло собой и моральную ценность. Красота выражала личную честь и достоинство человека. Точно так же и интеллектуальные качества лица были неотделимы от этических: «умный» значило вместе с тем и «честный» (198, 309 и сл.).

Право в варварском обществе не выделено в особую сферу социальной жизни. Нет такой ее стороны, которая не регулировалась бы обычаями. Право, обычай — та стихия, в которой пребывает общество, и вместе с тем это неотъемлемое измерение человеческого сознания.

Христианизация варваров, оказавшая мощное воздействие на все их бытие, вместе с тем сама явилась симптомом трансформации их социального строя. Принятие новой религии было возможно лишь в условиях существенной дифференциации традиционных порядков германцев. Церковь принесла большие перемены и в право. Мораль и закон при всей близости этих категорий в средние века более не являлись синонимами. Мораль охватывала область внутренней жизни человека и была связана с его совестью, со свободным волеизъявлением, тогда как закон понимался как сверхиндивидуальная сила, которой человек обязан повиноваться.

Варварское право не было полностью изжито и преодолено церковью и феодальной практикой, — в частично измененной форме оно вошло в средневековое право в качестве его составного элемента. Общий характер права, как и всех других жизненных компонентов, в средние века в большой мере определялся христианским учением.

Церковь явилась проводником номократической концепции права, восходившей к Библии, и в особенности к посланиям апостола Павла (см. «Послание к Римлянам», 13). Его теория божественного права выдвигала тезис о всеобщем господстве закона, установленного Богом. Акт крещения, превращения «животного человека» в христианина, верного члена церкви мыслился как новое «рождение». Член общества — не *homo naturalis*, а *homo Christianus*. Крещение, представлявшее собой особый способ институционализации индивида в средневековых коллективах, налагало на него правовые обязательства, нарушить которые он не мог, но в создании которых он не участвовал. Право вообще не создается людьми, оно — Божье установление (*lex est donum Dei*). Члены церкви как общины верных

(universitas fidelium), объемлющей и духовенство, и мирян, не равны между собой: духовенство стоит выше мирян, в среде которых опять-таки нет равенства, ибо у всех них — разные «заслуги» перед Богом, хотя по природе люди все равны. Иерархия заслуг и служб предполагает неодинаковые права индивидов. Положение человека в обществе основывается на его службе.

Высшее положение занимает Богом установленный монарх. Подобно тому как мир, макрокосм, управляется Богом, а человеческое тело, микрокосм, — душой, так и политическим телом управляет монарх, отношения которого к подданным можно уподобить отношению головы к членам. Власть монарха не зависит от воли управляемых. Он подчинен одному Богу и служит только Ему (*rex — minister Dei*). Но церковь подчеркивала, что монарх божией милостью несет ответственность перед нею, ибо лишь церковь возвещает Божью волю. Государь не связан никакими земными установлениями. Все подданные получают закон от государя и обязаны ему всецело повиноваться как лицу, получившему помазание Божье. Преступление против государя — измена и грех, ибо тем самым преступник оскорблял представленную в монархе божественную силу. Долг же государя состоит в том, чтобы заботиться о благе подданных. Не согласие, а безусловное послушание, верность подданных — основной ингредиент права. Подданные не могут влиять на право вследствие своей неосведомленности и неразумия. В согласии с этой концепцией, суверен располагает неограниченной односторонней властью по отношению к своим подданным, перед которыми он не имеет никаких связывающих его обязанностей. Он даже обладает верховенством (*dominium*) над их собственностью и распоряжается ею в интересах общины (260, 38; 261).

В основе таких далеких от реальности идей лежала мысль о приоритете блага целого, представляемого государем, над интересами индивидов. Право, как и «общественное тело», бессмертно, тогда как человек смертен. Существенно благо целого, а не ничтожной его части — отдельного индивида. Последний мыслился этой теорией полностью поглощенным обществом — большим единым организмом, в котором каждый член выполняет определенную функцию, имеет свое призвание (*vocatio*). Индивид, следовательно, не существует сам для себя. Важна не личность его, а занимаемая им должность, служба, которую он несет.

Таким образом, право конкретизируется в облике правителя — воплощении идеи права (*lex animata*), знающего интересы целого и блюдущего справедливость. Лишь церковь компетентна решать, в каких случаях монарх, злоупотребивший своей властью, перестает быть Божьим ставленником и слугою; лишь она одна способна и правомочна отличать «*tyrannus*» от «*rex iustus*»; и только церковь может лишить тирана полномочий, которых достоин справедливый государь, и освободить подданных от обязанности повиноваться такому тирану. Известно, что идеологи папской теократии пытались на практике, и не всегда без успеха, осуществлять эти принципы: такова была политика и теория пап Григория VII и Иннокентия III. Однако идеологи неограниченной монархии Божией милостью утверждали, что король не подвластен и церкви и является земным воплощением Бога. Предпринимавшиеся монархией усилия обосновать ее связь с трансцендентной реальностью находили отклик в сознании населения.

Священная природа власти императора и короля легко объяснялась представлением о том, что общность людей и властей включает в себя Бога (127). Самого Христа нередко изображали как государя. Акты коронации земного правителя неизменно сопровождались религиозными ритуалами, конкретно и зримо выражавшими божественный характер его власти.

Жизнь вносила серьезные коррективы в теократическую доктрину права и сплошь и рядом ей противоречила. Тем не менее высокая оценка права охарактеризованной доктриной заслуживает внимания. В идеализированном виде она отражает действительно огромную роль, которую играло право в жизни феодального общества. Отвлеченная, как всякий идеал, от повседневной правовой практики, номократическая теория божественного права вместе с тем придавала этой практике определенный высший смысл.

Если от доктрины богословов, ученых юристов и идеологов государства перейти к представлениям, имевшим гораздо более широкое хождение в средние века и не столько отчетливо сформулированным, сколько предполагаемым как предпосылка правотворчества и применения права, то в них обнаружатся одновременно и общие с паулинистской доктриной моменты, и противоречащие ей понятия. Согласно распространенным представлениям, право есть неотъемлемый элемент миропорядка и столь же вечно и неуничтожимо, как и само мироздание (253). Мир немислим без закона, будь то мир природы или мир людей. Право — основа всего человеческого общества, на нем стоятся отношения между людьми: «где общество, там и право» (*ubi societas, ibi jus*). Всякий род живых существ и даже вещей имеет свое собственное право — это обязательное качество любого Божьего творения (поэтому ответственность за проступок могла быть возложена не только на человека, но и на животное и даже на неодушевленный предмет). Способ бытия и поведения всех существ определяется их статусом. Таково средневековое понимание «естественного права», получающего религиозную интерпретацию универсального закона Вселенной.

Никто, ни император, ни другой государь, ни какое-либо собрание чинов или представителей земли, не вырабатывает новых законоположений. Поскольку источником права считался Бог, то отсюда явствовало, что право не может быть несправедливым или дурным, оно — добро, благо по самой своей сути. Право и справедливость — синонимы. Злым, дурным может быть лишь ущемление права, его нарушение или забвение. Подобно тому как зло в мире считалось недостатком блага, так и несправедливость порождалась неприменением права. Право справедливо, ибо оно разумно и соответствует природе человека. Фома Аквинский определял право как «установление разума для общего блага, провозглашенное тем, кто заботится об общине». При этом было существенно соблюдение всех указанных его признаков: право должно быть разумным, служить благу всех и относиться к компетенции власти, провозглашающей его должным образом (ST, I, 2, quaest. 90, art. 4).

Столь же неотъемлемым признаком права была его старина. Право не может быть нововведением — оно существует от века, так же как существует вечная справедливость. Это не значит, что право целиком кодифицировано в уложениях и не нуждается ни в какой дальнейшей работе людей. В своей полноте, как идея, право запечатлено в моральном сознании, и из

него черпаются те или иные правовые нормы, по каким-то причинам еще неизвестные людям. Право не вырабатывают вновь, его «ищут» и «находят». Но старина права — не столько указание на время его возникновения, сколько показатель его неоспоримости, добротности. Старое право значило — доброе, справедливое право (181, 3 сл.)⁹. Великие законодатели средневековья — не творцы законов, они лишь «отыскали» старое право, восстановили его в сиянии его справедливости; при этом прежде действовавшее право не отменялось, а дополнялось, и утратить силу могли только искажения права, допущенные людьми.

Так, записям фризского права предпослано своеобразное, но в высшей степени характерное для средневековья историко-правовое введение, в котором говорится, что фризы должны иметь такое земское право, какое установил Сам Бог в то время, когда Моисей вел израильский народ через Красное море. После пересказа десяти заповедей названы пророки и цари, начиная с Саула и Давида, правившие до Рождества Христова, а затем римские императоры, включая, разумеется, и франкских и германских государей, вплоть до времени записи фризского права (228, 24—32). Таким образом, действующее право фризов оказывается включенным в непрерывное бытие права, существующего с древнейших времен человечества. Об истории права в собственном смысле слова здесь говорить не приходится.

Подобным же образом законы англосаксонского короля Альфреда открывает длинное вступление, содержащее десять заповедей и другие библейские законоположения, а также краткое изложение истории апостолов и постановления церковных соборов, вселенских и английских. Свою собственную законодательную деятельность Альфред оценивает очень скромно: «Я не решился записать многого своего, ибо не могу предвидеть, что именно найдет одобрение у наших преемников». Но наиболее справедливые положения законов английских королей — своих предшественников (Этельберта, Инэ, Оффы) — он собрал, отбросив остальное. Этот сборник получил одобрение советников Альфреда (200, 26 и сл., 46 и сл.).

Следовательно, не выработка новых законов, но отбор в старом праве наиболее мудрых и справедливых предписаний — так понимается задача законодателя. Последующее англосаксонское законодательство X и XI вв. на добрую половину составляют заимствования из более ранних законов, перемежающиеся с новыми постановлениями. Производя запись обычаев, нередко приписывали их тому или иному прославленному государю предшествующего времени. Немалая доля древненорвежских законов считалась «Законами Олава Святого», хотя на самом деле они представляли собой запись обычного права, произведенную в более позднее время. В Англии юридическую компиляцию начала XII в. называли «Законами Эдуарда Исповедника», в действительности не имевшего к ней никакого отношения. Лангобардский король Ротари видел свою задачу не в том, чтобы создавать новые законы, а в кодификации древнего народного права, которое нужно поправить, улучшить (155, 2).

Право страны можно было дополнить и улучшить, иначе говоря, «найти» те положения, которые прежде не были включены в законы, но хранились в моральном сознании народа, как в идеальной сокровищнице справедливости. Поэтому другим источником права наряду с божественным

его происхождением считалось правосознание народа. Прежде всего право сохраняется в памяти наиболее мудрых и сведущих людей — знатоков права. Но эти знатоки (лагманы, законоговорители в скандинавских странах, рахинбурги, шеффены во Франции, уитаны и *liberi et legales homines* в Англии) не создавали новых правовых норм. Они знали «старину», древний обычай. Так по крайней мере они осознавали свою правотворческую миссию.

Обычаю и закону подвластны все, в том числе и в первую очередь государь. Его важнейшая функция состоит в соблюдении права. Идея о том, что правитель должен заботиться об охране существующего права, быть милостивым и справедливым, пронизывает многочисленные средневековые «Королевские зеркала», которые содержат наставления монархам и делают упор на их индивидуальных качествах. Это и естественно в эпоху, когда королевская власть идентифицировалась с личностью государя.

Вступая на престол, король присягает праву. Никакого особого государственного права средние века не знают. Правитель должен уважать обычай и править в соответствии с ним. Если он нарушает закон, подданные не должны подчиняться несправедливости. «Человек обязан сопротивляться своему королю и его судье, коль скоро тот творит зло, и должен препятствовать ему всеми способами, даже если он приходится ему родственником или господином. И этим он не нарушает своей присяги верности», — гласило «Саксонское зеркало» (цит.: 180, 167, 372—376). Исидор Севильский переиначивает слова Горация для обоснования идеи, что король — тот, кто поступает по справедливости, иначе он не король (*Rex eris si recte facies, si non facias, non eris*) (PL, t. 82, 342). Нарушение права государем лишает его законных оснований власти и освобождает подданных от присяги, которую они принесли ему. Подданные также обязаны защищать право, в том числе и против государя, его нарушающего. Обязанность соблюдать право вытекает не из договора, а из представления об универсальной силе права, которому все подчинены. Следовательно, право связывает всех, оно, собственно, и является всеобщей связью людей. Этот принцип коренным образом противоречит теократической концепции, согласно которой князь стоит выше закона и подвластен одному Богу.

Однако, получая в определенных случаях право сопротивления незаконному правителю или государю, не исполняющему своей законной миссии, народ не вправе менять форму правления; на смену низложенному монарху должен быть поставлен новый. При этом предполагается, что государь обладает непосредственным правом на престол; кроме того, он должен получить согласие и помазание духовенства. Сама по себе принадлежность к королевскому роду, сколь ни была она важна, не являлась еще достаточным условием для вступления на престол: и в варварских королевствах и в раннефеодальных монархиях для этого требовалось согласие «народа» — фактически поддержка знати.

Точно так же требовалось согласие подданных (*consensus fidelium*) для введения новых законов, выработанных государем. «Лучшие и старшие» (*meliores et maiores*), представлявшие подданных и воплощавшие народное правосознание, были призваны судить, в какой мере королевские законы соответствуют старинному действующему праву.

Принцип верховенства права и справедливости и независимости их от монарха обнаружился в практике средневековой юстиции. Так, хотя в Англии судьи находились на государственной службе, они проявляли известную независимость от государя и не превращались в простых исполнителей его воли: в случаях, когда закон и обычное право противоречили воле короля, королевские судьи становились на сторону права. Этот же принцип лежал в основе выступлений феодалов против королей, нарушавших право и обычай страны. Известно, что «Великая хартия вольностей» явилась результатом такого выступления английских баронов и рыцарей, считавшегося вполне законным и вытекающим из самой сущности правовых порядков в Англии. Внесение в «хартию» постановления о создании комиссии из двадцати пяти баронов, которые не только должны были ограничивать власть короля, но и в случае нарушения им «хартии» обязаны были теснить его с оружием в руках, видимо, не противоречило духу права и пониманию отношений короля и его непосредственных вассалов. С точки зрения средневекового сознания, в понятии законного восстания (*bellum iustum*) не было ничего парадоксального.

В нормальных условиях подданные подчинены своему законному государю. Но их повиновение выражается не столько в пассивном послушании, сколько в верности. Отличие верности (*fidelitas*) от простого повиновения состоит в наличии определенных условий, на которых «верные» служат своему господину, и в элементе взаимности: вассал обязан верностью господину, а тот в свою очередь принимает на себя обязательства перед ним. Распространена точка зрения, что отношения между сеньором и вассалом строятся на договоре. Однако такое понимание социальных связей средневековья отчасти их модернизирует, уподобляя феодальные отношения буржуазному контракту. На самом деле в основе отношения верности и покровительства лежала идея подчинения закону, обычаю и правителя и управляемых: верность обеих сторон была их верностью праву. Собственно, они присягали на верность не только друг другу, но и тому высшему принципу, которому были подчинены.

Поскольку право мыслилось как старинное, именно ссылка на старину придавала ему авторитет. Нововведение не осознавалось как таковое, и вся законодательная деятельность проходила преимущественно в форме реставрации старинного права, нахождения и уточнения обычаев отцов и дедов. Право той эпохи было ориентировано на прошлое. Высокая оценка старины характерна для всех сфер средневековой жизни. Средневековый традиционализм — не просто консерватизм и власть привычки. В установке на старину (*Nihil innovetur, nisi quod traditum est*, — Киприан) видели особую доблесть, именно старое обладало моральным достоинством. Новое внушало недоверие, новаторство воспринималось как святотатство и безнравственность. «Не сдвигай с места камней, которые установил твой отец... — учил монах V в. Винцент Леринский. — Ибо если новшества надобно избегать, то древности следует держаться; если новое нечисто, то старое учение свято» (262). Статичность — основная черта средневекового сознания. Идея развития, как мы убедились выше, ему чужда. Мир не изменяется и не развивается. Изначально совершенное творение Бога, он пребывает в состоянии неизменного бытия. Он представляет собой сту-

пенчатую иерархию, а не динамический процесс. Поэтому и право — составная часть миропорядка — мыслится неподвижным. Оно не знает времени возникновения, но лишь время фиксации; не знает оно и времени отмены. Оно — вневременно.

В средние века существование признавалось лишь за тем, что обладало правовым статусом. Город, конституируясь, спешил приобрести определенные права; цех, университет и любая иная корпорация официально существовали с момента принятия устава; сельские коммуны обзаводились особыми грамотами, гарантировавшими их статус; сеньоры, обладавшие судебной или военной властью, заботились о том, чтобы эта власть была оформлена в виде иммунитетных полномочий, пожалованных государем, — специальные правовые уложения вырабатывались для любого средневекового института. Без санкции права общественное отношение не считалось действительным.

Крупнейшие социальные и политические конфликты средневековья осознавались людьми этой эпохи не только как религиозные коллизии, но и в категориях права. Ограничимся хрестоматийными примерами: борьба за политическое верховенство между германскими императорами и римскими папами велась в первую очередь из-за инвеституры, т. е. из-за права назначать епископов; драматичное столкновение английского короля Генриха II с архиепископом Фомой Бекетом было вызвано спором о судебной компетенции короля; нарушения права и феодальных обычаев Иоанном Безземельным привели к ситуации, породившей «Великую хартию вольностей». Для укрепления французской монархии потребовалась работа знатоков римского права — легистов, и их же услуги оказались необходимыми в борьбе между Филиппом IV и папой Бонифацием VIII. Старейшими и влиятельнейшими факультетами в средневековых университетах наряду с богословскими были юридические. Рецепция римского права в Европе, порожденная целым комплексом социальных, экономических и политических причин, оказала огромное влияние на все стороны общественной жизни.

Право и обычай

Право понималось не только как всеобщее состояние общества в целом, но одновременно и как важнейший признак каждого его члена. Люди характеризуются прежде всего своим правовым статусом. Как и в варварском обществе, при феодализме статус неотделим от лица.

Обычно статус был наследственным и от отца доставался сыну. Однако он мог быть изменен. Государь мог пожаловать новые права и привилегии тому или иному лицу. Крестьянин, ушедший от сеньора в город, получал личную свободу и, сделавшись бюргером, членом городской общины, цеха, менял свой статус. Рядовой свободный и даже зависимый человек, принеся омаж — присягу верности сеньору, мог стать рыцарем, приобретал подобающие рыцарству юридические права. Мирянин, приняв священство, вступал в клир — особую правовую группу, пользовавшуюся специальными привилегиями. Поэтому средневековые сословные и иные правовые категории населения не представляли собой застывших замкну-

тых каст с запретом перехода из одной в другую. Социально-правовая мобильность в феодальном обществе была довольно велика. Но существенной чертой правового статуса человека в средние века было то, что статус — унаследованный или приобретенный — по-прежнему оставался непосредственно связанным с внутренней природой человека и, согласно представлениям той эпохи, влиял на его моральный облик и важнейшие черты его характера, определяя его сущность. В праве социальные статусы нередко описываются в моральных категориях. Знатных именуют «лучшими», «достойнейшими», тогда как простолюдины фигурируют под именем «низких», «подлых», «худших». Общество, согласно средневековым законодателям, делится на «благородных» и «чернь». Господа и подданные оказываются неравными между собой и в нравственном отношении — взгляд на вещи в высшей степени удобный для правящего класса!

Все социальные категории были также и прежде всего правовыми категориями. Средневековье не признает фактического состояния индивида или группы людей, не «оформленного» юридически. Классовые различия не выступают здесь в чистом виде, сословные признаки определяют общественное положение людей. Вес человека зависит в первую очередь не от его имущественного состояния, а от того, какими правами он обладает. Беднейший дворянин выше самого богатого горожанина, ибо деньги и даже обладание земельной собственностью не дают официального признания и широких прав, — необходимо благородное происхождение или монаршая милость, для того чтобы быть знатным и полноправным. Полноправие, родовитость, благородство — главнейшие критерии принадлежности к правящему слою общества, богатство практически с ними обычно связано, но оно не конститутивный признак господина. Феодальное общество — общество сословное.

При подобных установках в отношении права его роль в системе общественных связей была поистине огромна.

Роль юридических отношений еще более возростала вследствие высокой ритуализованности общественной практики людей средневековья. В традиционном обществе нормальным было поведение человека, следующее принятым образцам, не уклоняющееся от раз навсегда установленного канона. Такие образцы приобретали силу моральных эталонов, и отход от них рассматривался не только как предосудительный, но подчас и как правонарушение. Все важнейшие события в жизни людей — вступление в брак и введение в род, посвящение в рыцари и принятие в цех, получение и раздел наследства и судебная тяжба, заключение торговой сделки и передача земли, пострижение в монахи и отлучение от церкви, приемы, посольства и т. п. — подчинялись ритуалу, сопровождалась особыми процедурами, несоблюдение которых аннулировало акт. Следовательно, деятельность человека осуществлялась в строго установленных неизменных юридических формах и вне их была немыслима и недействительна.

Но эта эпоха всеобъемлющего формализма и ритуала меньше всего была «чернильной», «бумажной» (точнее, «пергаментной»), бюрократической эпохой. Даже применительно к образованным, т. е. прежде всего духовенству, приходится предположить, что такие символы, как поглощение книги со священным текстом или выпивание вина, коим были смыты пи-

сьмена (см. 6, 189, 200, 203 и сл., 208), скорее, были не просто знаками «книжной культуры», но показателями культуры, в системе которой книга оставалась исполненным тайны, редким и ценным сакральным предметом. Многие из актов вообще не фиксировались в грамотах и других документах, — вместо них совершали соответствующий обряд. Как известно, в процессе генезиса феодализма в Европе широкое распространение получили земельные дарения. Для их оформления требовалось составление документа. Однако германские народы, позаимствовав грамоту (*carta*) из римской юридической практики, не восприняли сколько-нибудь глубоко ее смысла. Казалось бы, функция грамоты должна была состоять в том, что в ней фиксировалась сделка и в дальнейшем владельческие права опирались на ее текст. Между тем в раннее средневековье к письменному документу, который вообще мало кто мог прочитать, большинство населения испытывало недоверие и не понимало его юридической природы. Поэтому наряду с составлением и вручением грамоты по-прежнему практиковали старинные обычаи символического бросания или вручения горсти земли, дерна, ветви и т. п. В грамоте видели прежде всего предмет, кусок пергамента, и было принято перед составлением ее текста класть пергамент вместе с письменными принадлежностями на земельный участок, который являлся объектом сделки, с тем чтобы «сила земли» влилась в пергамент и сделала написанную затем на нем грамоту нерушимой и действенной. Придать действенность юридическому акту мог лишь магический ритуал.

Грамота служила символом. Поэтому она вообще могла не содержать текста, и такие *cartae sine litteris* нередко применялись. Государь, желавший добиться повиновения подданных или передать им свой приказ, мог послать им простой кусок пергамента или печать без грамоты — этого символа его власти было достаточно. Долгое время устное свидетельство пользовалось предпочтением перед документом, и на память полагались более охотно, нежели на письменный текст (121, 21—22, 175, 211).

Независимо от того, составлялся документ или нет, сущность акта определял ритуал. Поэтому важнейшую роль играли свидетели, присутствовавшие при заключении акта. Он был рассчитан на относительно ограниченный, устойчивый круг людей, населявших одну местность и лично знавших друг друга. Число свидетелей, принимавших участие в процедуре отчуждения земельного владения, могло достигать нескольких десятков человек. Когда же человек попадал в другую местность, от него не обязательно требовали грамоты, удостоверявшей его статус, и могли принять его за того, за кого от сам себя выдавал. Поскольку статус человека считался не каким-то несущественным внешним его признаком, но фактором, определявшим его природу и внутренние качества, то поведение индивида служило лучшим доказательством обоснованности его заявления о своей социальной и сословной принадлежности.

В таких условиях право оказывалось универсальной формой жизнедеятельности индивидов и общественных групп и представлялось им сущностью всего их поведения. В духовной жизни средневекового общества право не могло не выступать в качестве одной из основных категорий их сознания.

Но средневековое право не образовывало стройной, законченной системы, все части которой согласованы. На самом деле не было более противоречивого и запутанного явления в жизни феодального общества. Понимаемое как всеобщая связующая сила, право вместе с тем разъединяет людей, порождая взаимные притязания и запутанные споры. Долгое время не возникало представления о праве как явлении, обособленном от людей, или как об абстракции. Поэтому не было «права вообще». Более того, в раннее средневековье не существовало права, одинакового для всех жителей страны. В тех германских королевствах, под властью которых оказалось население бывшей Римской империи, для германцев и «римлян» сохранялось свое право; каждое племя, народность жили «по своему закону», причем член племени подчинялся его праву и обычаям независимо от того, где он проживал. Лишь постепенно королевской власти наряду с племенными записями права удалось внедрить законы, обязательные для всех подданных. Точно так же и монарх первоначально был королем племени, а не государства: rex Francorum, а не rex Franciae, король англов или саксов, но не король Англии. Однако и много позднее для представителей каждого народа, земли, области существовало свое право, особые обычаи. Судебным распоряжением Нюрнберга от 1455 г. предписывалось, чтобы судья стоял на франконской почве, около моста на Нойенштадтской дороге, когда он объявляет вне закона франконца; на швабской почве, за каменным мостом на дороге в Онольцбах, когда объявляет вне закона шваба; на баварской почве, перед Фрауентор, если преступник — баварец. Если же это саксонец, — то перед Тиргартентор, на дороге в Эрланген (163, 550).

Средневековое право не было внутренне согласовано и давало повод для разных толкований и тяжб. Синоним справедливости, оно в то же время не ориентировано на истину в нашем ее понимании: истинным считали то, что было доказано в суде посредством клятв и присяг, неукоснительного соблюдения всех предписанных обычаем процедур. Клятвам, ритуалам, ордалиям и поединкам верили больше, чем каким-либо вещественным доказательствам и уликам, ибо полагали, что в присяге раскрывается истина и торжественный акт не может быть выполнен вопреки воле Бога. Малейшее отклонение от раз навсегда принятой формулы, несоблюдение всех обрядов означали одно: сбившийся с текста, нарушивший процедуру — не прав, и Бог не допускает, чтобы виновный выиграл тяжбу. Истина могла быть явлена только в совершенно четком и ничем не нарушенном формализме судебного процесса.

Указанные черты восходят еще к варварской эпохе. Но было бы неверно видеть в ритуальности средневекового права простой пережиток предшествующего состояния. На протяжении всего средневековья наряду с обычаями и процедурами, действительно унаследованными от дофеодального права, возникали и распространялись многообразные новые ритуалы и обряды, формулы и клятвы. Причина заключалась не в неизжитости архаической стадии развития, а в самой природе феодального общества, строящегося на регламентированном поведении всех своих членов. Неформальное, свободное от условностей и не скованное предписаниями поведение не характерно для средневековья. Каждый человек занимает отведенное ему место и должен соответственно поступать. Играемая им со-

циальная роль предусматривает полный «сценарий» его поведения, оставляя мало места для инициативы и нестандартности. Отсюда — «высокая знаковость» общественного поведения членов феодального общества: каждому поступку приписывается символическое значение, и он должен совершаться в однажды установленной форме, следовать общепринятому штампу. Самые разнообразные предметы (меч, копьё, молот, палка, стул, перчатка, головной убор, ключ и многое другое) наряду с их прагматической ролью выполняют еще и функцию символов и используются в судебных и иных юридических процедурах.

Первыми памятниками права в средневековой Европе были *leges barbarorum*, правовые уложения варварских племен, расселившихся на территории бывшей Римской империи. Старинный обычай всецело господствует. Но он зафиксирован в «правдах» лишь частично. В качестве обычая осмысляются в варварских «правдах» и те немногие нововведения, которые были в них внесены. Нередко в «правдах» фиксировались обычаи, практически уже утратившие свою силу, — уважение к седой старине, вера в святость обычая диктовали тем не менее необходимость записи и этих устаревших положений, подчас не согласовывавшихся с новыми нормами. В дальнейшем законы, издаваемые средневековыми государями, принимали форму «улучшений права», т. е. записи тех норм, которые, как полагали, существовали и прежде, но не подверглись записи, или форму очищения права от искажений и «человеческих измышлений». Таким образом, новаторство в сфере права осознавалось как консервативная практика. В результате традиционное право обрастало дополнениями, приобретало многослойность: старое сочеталось с новым.

В стремлении восстановить право в его первоизданной чистоте люди средневековья руководствовались представлением об идеальном праве, о том, каким оно должно быть в соответствии с их идеями справедливости. Осуществляя это стремление, подчас прибегали к подделкам. В условиях монополизации письменности монахами и клириками сочинение ими подложных документов, как правило, не встречало противодействия. Но подделка правового акта в тот период не всегда была бесцеремонной и сознательной фальсификацией, преследующей своекорыстные цели, и только. Дело обстояло гораздо сложнее. «Благочестивый обман» (*piā fraus*) граничил с самообманом. Исправляя при переписывании текст дарственной грамоты, монах исходил из убеждения, что земля, о которой идет речь в этом документе, не могла не быть подарена святому месту — монастырю, ибо было бы несправедливо и, значит, невозможно, чтобы ею обладал нечестивый мирянин. Это был в его глазах не подлог, а торжество справедливости над неправдой. Сочиняя подложную грамоту, приписывавшую государю прежнего времени пожалование святому месту земельного владения, отдавали лишь должное этому благочестивому королю, который «должен» был так поступить, а вместе с тем констатировали то очевидное для людей средневековья обстоятельство, что, поскольку существует право владения, оно не может не быть старинным. Точно так же и при жесвидетельстве нередко руководствовались сознанием справедливости, требовавшим исправления правовой ошибки.

Документы должны были выражать высшую истину, т. е. справедли-

вость, а не фиксировать просто случайные факты. Ибо истина заключена не в грубых фактах повседневности, но в правовом сознании, которым обладало в первую очередь духовенство. Лжеисидоры декреталии, обосновывавшие верховную власть римской церкви над Западной Европой и приписывавшие императору Константину соответствующий дар в пользу римского епископа, были подделкой, но такой подделкой, которая выжала «идеальную реальность» — папскую гегемонию в средневековом мире. Можно согласиться с мнением о том, что трудно найти лучшего представителя средневекового «духа времени», чем фальсификатор (150). М. Блок отмечает парадокс: из уважения к прошлому в средние века стремились изобразить его не таким, каково оно было, а таким, каким оно должно было бы быть (107, 142). К подделкам прибегали и религиозные и светские учреждения, стремившиеся во что бы то ни стало доказать свою глубокую древность и, следовательно, респектабельность и законность. Парижский университет возводили ко временам Карла Великого, Оксфордский оказывался учрежденным при короле Альфреде, а Кембридж видел своего основателя даже в легендарном Артуре. Вследствие неисторичности мышления документы подделывали не в стиле того времени, к которому они якобы относились, а в стиле своего времени.

Средневековые хронисты неизменно провозглашали истину своей главной целью и неотъемлемой чертой изложения. Между тем, их сочинения нередко полны фантастических сведений и выдумок, не говоря уже о том, что многое они обходили молчанием. Очевидно, истина, с тогдашней точки зрения, представляла собой нечто иное, нежели научная истина Нового времени: она должна была соответствовать идеальным нормам, быть подобной прежде всего не действительному ходу земных дел, а высшим предназначениям Божьего замысла.

Кроме того, в обществе, строившемся на принципе верности семье, роду, сеньору, истина не могла быть ценностью, независимой от конкретных интересов группы. Верность истине вытеснялась верностью господину или верой в Господа. Истина была как бы «антропоморфна».

История средневековья знает массу самозванцев и узурпаторов, выдававших себя за законных государей или их потомков. Разумеется, то, что их сплошь и рядом признавал народ, диктовалось прежде всего надеждами угнетенных и недовольных на справедливого и доброго короля, который улучшит их положение и избавит от притеснителей и эксплуататоров. Эти чаяния служили той основой, которая питала легковерие масс. Но вряд ли есть основания во всех случаях считать самозванцев простыми обманщиками, руководствовавшимися одним только хладнокровным расчетом. По-видимому, они и сами нередко находились в заблуждении и либо имели какие-то, пусть ложные, причины видеть в себе законных претендентов, либо по наитию «свыше» осознавали себя призванными к миссии, которую хотели и должны были выполнить. Религиозное умонастроение эпохи как нельзя лучше благоприятствовало появлению всякого рода пророков, вождей и Божьих посланцев. (83, 201—230).

Люди жили в атмосфере чуда, считавшегося повседневной реальностью. Самостоятельно мыслящая личность была развита относительно слабо, коллективное сознание доминировало над индивидуальным. Вера в

слово, изображения, символы была безгранична и не встречала никакой критики — в этих условиях фальсификация неизбежно имела большой успех. Идея и действительность не были четко расчленены, и не представляло трудности принять за подлинное то, что было должным, а не действительным (241; 150; 109, 414 и сл.; 161).

Легковерность средневековых людей общеизвестна. Вера в рассказы о говорящих животных и о посещениях людей нечистой силой, в видения и чудесные исцеления, поклонение мощам и другим священным предметам, склонность объяснять социальные явления положением небесных светил и сверхъестественными знамениями и многое иное не удивляют, если помнить о господстве религиозной идеологии, о невежестве и неграмотности подавляющей массы населения, об отсутствии научного мышления и особенностях распространения информации в обществе преимущественно бесписьменном. Тяжелая жизнь крестьянства неизбежно порождала надежды на чудесную помощь свыше. Средневековые люди верили не только в Страшный суд, который наступит «в конце времен» и воздаст каждому по его делам, но и в немедленные Божьи кары и награды уже на этом свете. В объяснении нуждались не чудеса, а, скорее, их отсутствие.

Не нужно, однако, представлять себе дело так, что доверчивость была безграничной. В сочинениях церковных писателей не раз упоминаются кары, постигавшие тех, кто сомневался в святости того или иного Божьего угодника или не верил в чудеса. Следовательно, не во всё верили, и сознание грани между истиной и ложью, несомненно, существовало, как существовало и представление о различии между естественным и сверхъестественным (32, 70 и сл, 89; 143). Считалось, что обычно действует естественная причинность, но в определенных условиях она как бы «приостанавливается» и в силу вступает чудо. Богословы неоднократно подчеркивали, что чудо — не главное качество святого и не единственное доказательство его святости, но эта идея не пользовалась популярностью в средние века. Святого, не творившего чудес, чтить, но поклоняться его мощам и делать приношения его церкви или монастырю не имело большого смысла с точки зрения человека, не посвященного в тонкости теологии и ожидавшего скорейшего вознаграждения за свои благочестивые действия (26).

Особенности права и правосознания средних веков нельзя понять, если не принимать во внимание тех реальных общественных и политических условий, в которых складывалось и действовало право. Феодалное государство неверно представлять по аналогии с государством нового времени. Господствующий класс в средние века, как правило, обнаруживает неспособность к сплочению. Такова его природа. Составляющие его феодалы, их группы и прослойки постоянно соперничали между собой и были в состоянии «непрерывного бунта» против королевской власти. Государь — не синоним и не единственный носитель власти, так как каждый мало-мальски крупный сеньор стремился, и подчас не без успеха, сосредоточить в собственных руках власть над своими людьми и управление ими. Поэтому государство не централизовано и не унифицировано, в нем нет упорядоченной администрации. Единство государства в той мере, в какой

оно все же существовало, воплощалось в личности государя. Для того чтобы пользоваться реальной властью, монарх должен был обладать теми же средствами, что и феодалы, т. е. частной властью.

В средние века не проводилось последовательно различия между публичным и частным. Государственные имущества и собственные, патримониальные владения государя не были разделены, король был сувереном над всеми подданными, и вместе с тем они могли вступать в частную зависимость от него, становиться под его покровительство. Короли и князья смотрели на свои государства как на личное наследство, полученное от предков; порядок наследования земельных владений, аллодов, установленный еще «Салической правдой», впоследствии превратился в право престолонаследия во Франции: ссылаясь на разрешение «Салической правды» передавать отцовский надел только сыновьям, исключили из порядка престолонаследия женских потомков французских королей. Власть средневекового государя была реальной в тех пределах, в каких распространялись его права сеньора. Отношения вассалитета и частной зависимости переплетались с отношениями подданства. «Великая хартия вольностей» — важнейший государственный документ в истории Англии, но ее основное содержание состоит в урегулировании отношений между королем — верховным сеньором и его прямыми вассалами — баронами.

В то же время частные сеньоры отправляли публичные функции от своего имени, ибо собственность и власть были нерасторжимы: крупная собственность представляла собой также и власть (землевладелец господствовал над землей и населявшими ее вассалами, подданными), а власть давала права собственности (обладание политическими, судебными и военными полномочиями влекло за собой превращение сферы, на которую они распространялись, в объект владения лица, обладавшего этой властью).

Не видели различия между идеальным и позитивным правом, т. е. между правом, как оно мыслилось во всей своей полноте, правом — справедливостью, и действующим правом, выразившимся в практике или записанным в виде уложений, сводов и т. п. Поэтому руководствоваться в жизни можно и нужно было не только статьями конкретных законов и предписаний, но и нормами, нигде не зафиксированными и тем не менее соответствовавшими понятию справедливости и правопорядка. Писаное средневековое право отличалось крайней фрагментарностью и неполнотой, оно не систематизировано, многие стороны жизни не нормированы законодательно. Важнейшие формы отношений в феодальном обществе регулировались местным обычаем, который либо вообще никогда не был записан, либо подвергся частичной фиксации на очень поздней стадии. Сравнение правовой деятельности западноевропейских государей периода зрелого феодализма с каролингским законодательством обнаруживает ее чрезвычайную бедность. Если трудно найти область жизненных отношений, в которой не проявилась бы законодательная инициатива Каролингов, претендовавших на роль преемников римских императоров и продолжателей античных правовых традиций, то средневековая ленная система почти полностью оставалась не регламентированной писанным правом. Ни выборы или наследование власти князей, ни порядок перехода ленов по наслед-

ству, ни размеры и характер вассальной службы, ни разграничение юрисдикционных прав государя и подданных, ни отношения между государством и церковью, ни многие другие столь же актуальные вопросы феодальной системы не были однозначно определены законом. Все эти вопросы решались всякий раз в конкретной ситуации, в которой возникала потребность как-то урегулировать спор или разрешить неясность. Не закон, недвусмысленно определявший права и обязанности заинтересованных сторон и создававший на будущее обязательную норму, но обычай, изменчивый в зависимости от места, времени, лиц и бесчисленных жизненных обстоятельств, определял все наиболее существенные стороны феодально-правовой действительности.

Для «права сильного» в этих условиях открывалось широкое поприще. То, что не могло быть удовлетворительно решено в суде и на основе закона, решалось мечом и междоусобицей. Могущественные сеньоры не были склонны считаться с правом, прибегая к силе там, где не рассчитывали на благоприятное судебное решение, либо сами творили собственный суд. Поединок, война, кровная месть были постоянными коррелятами феодального права. Но ходячее мнение о том, что средние века были эпохой господства «кулачного права», где все вершили не закон и обычай, а сила и произвол, односторонне, — это мнение возникло в период становления буржуазного права и сопровождавшей его критики права средневекового, которое уже не отвечало общественным потребностям.

Насилия в средневековом обществе было предостаточно, но не на нем это общество строилось, и самое внеэкономическое принуждение, играющее столь большую роль в системе производственных отношений феодализма, не сводилось к насилию. К силе прибегают господствующие классы в любом обществе, когда перед ними возникает необходимость привести к повиновению массы народа, равно как и угнетенные отвечают им насильственными действиями, не имея возможности долее переносить эксплуатацию. Естественно, что господствующий класс в феодальном обществе — вооруженное и воинственное рыцарство — мог прибегать к силе особенно легко. Однако столь же очевидно и то, что во всяком обществе существует потребность в праве, в юридическом оформлении реальных порядков, и в средние века эта потребность была нисколько не меньшей, чем в другие эпохи.

Именно при феодализме с характерным для него господством традиции фактическое общественное отношение имело тенденцию приобрести силу незыблемого закона и ореол старины. Мы уже видели выше, что важнейшим признаком средневекового права считалась древность его установлений, так что даже нововведения осмыслились как восстановление древних порядков. Обновление понималось как реставрация, прогресс — как возвращение к прошлому, ибо только от века существующее могло иметь моральную силу и непререкаемый авторитет. Так было не только в области права, но буквально во всех сферах общественной жизни: в производственных распорядках и в богослужении, в философии и в семейных обычаях. Развитие и изменение неизбежно осмыслились в таких понятиях, как *reformatio*, *regeneratio*, *restauratio*, *revocatio*. Идеальное состояние видели в прошлом — и стремились его возродить или к нему возвратиться. Не-

стандартизированное поведение, тяга к новшествам, к реформам несвойственны этому обществу. Доблестью было неукоснительно следовать установившимся образцам, повторять общепринятый регламент, ни в чем от него не отступая. При этом человек должен был быть поставлен в совершенно определенные рамки, твердо знать, как надлежит поступать в каждом данном случае. В условиях ритуализации всех сторон социального поведения обычай, право приобретали колоссальную роль. В огромной мере они формировали действительные отношения, давая в готовом виде не только общую схему, но и детализированный сценарий поведения.

Если законодательная деятельность средневекового государства не слишком обширна, то это объясняется именно господством обычного права. Обычай охватывает все стороны жизни, но как раз в силу его всеобъемлющего характера его невозможно записать и кодифицировать сколько-нибудь полно. Каждая местность жила по собственному обычаю, отличавшемуся от обычаев соседей. Обычное право локально по своей природе, и эта локальность делает его еще более недоступным для однозначной фиксации. Многочисленные своды обычаев, кутюм, «зерцал», трактатов не могли исчерпывающе охватить все положения обычного права. Самое большее, чего можно было достигнуть, это установить прецедент — конкретные жизненные казусы, с которыми впоследствии следовало считаться в повторяющихся или сходных ситуациях. Но дело не только в невозможности объять в кодексах всю необъятную толщу обычного права. Поскольку средневековое общество в значительной мере оставалось бесписьменным и ни крестьяне, ни значительная часть феодалов не были грамотны, то для них писанные законы вообще имели мало смысла. Поэтому даже тогда, когда многие положения права были зафиксированы, на практике сформировывались не столько с буквой закона, сколько с духом обычая, руководствовались памятью о том, как в подобных случаях поступали прежде, как толкуют обычаи знающие люди, что подсказывает в данной ситуации моральное сознание.

Здесь мы подходим к главнейшему отличию обычая от закона. Нормы, зафиксированные в законе, становились неизменными, впредь надлежало следовать букве закона, ни в чем от него не отступая; закон приобретал независимое бытие, отвлекался от породивших его обстоятельств. Самое же существенное то, что запись права вела к своего рода «отчуждению» его от его творцов, которые впредь уже не могли оказать на него своего воздействия и изменить его, толкование закона в дальнейшем становилось исключительной монополией судей, властей, но не общества, которое тем не менее должно было ему подчиняться. Между тем, обычаи, не будучи записаны, сохраняли «пуповину», связывавшую их с обществом, с определенными его группами и слоями, и исподволь, неприметно для людей, при сохранении иллюзии неизменности, изменялись, приспособляясь к новым потребностям. Обычай ведь не хранится в памяти людей в неизменной форме, он творится ими, хотя они этого и не сознают и по-прежнему уверены в его «седой старине». Здесь не происходило «отчуждения» обычного права от общества и сохранялось правотворческое начало. Средневековое право было *ratio vivens*, а не *ratio scripta*. Всякий раз, когда приходилось обращаться к обычаю, его толковали, бессознательно руководствуясь не то-

лько тем, что действительно хранилось в памяти, но и тем, что подсказывали насущные потребности момента, интересы сторон.

Таким образом, уступая закону, писаному праву в стройности, систематичности, недвусмысленности и законченности, обычно оказывался творческим фактором средневекового права, был средством, дававшим возможность самым различным слоям и группам общества участвовать в выработке и истолковании права. Законодателю приходилось считаться с обычным правом, обязательным для всех и не отменяемым даже и государем. Престиж монарха спасала теория о том, что он хранит в себе все право. Но практически из двух систем средневекового права — писаного законодательства и неписаного обычая — обычное право было важнее и более применимо в жизненной практике. Отрицательная установка в отношении всякого рода «неслыханных новшеств» распространялась и на законодательную инициативу, оставляя некоторый простор для продолжающегося формирования обычного права под покровом неизменности и традиционности общественных порядков.

Всеобщая связь людей

Подобно тому как было бы односторонним и поверхностным считать средневековые эпохой засилья «кулачного права», точно так же безосновательно видеть в нем царство сплошного бесправия и произвола. Феодальное общество строится на отношениях господства и подчинения. Никто в нем полностью и во всех отношениях не свободен, ибо над любым членом общества стоит господин. Но для того чтобы лучше понять существо отношений господства и подчинения в феодальную эпоху, нужно вдуматься в реальное содержание таких категорий, как свобода и зависимость.

Общественные связи средневековья прежде всего межличностные. Отношения между людьми еще не заслонены отношениями вещей, товаров и иных материальных ценностей, как это свойственно буржуазному обществу. В докапиталистических обществах преобладают прямые, непосредственные связи между людьми, социальное общение еще не испытывает на себе мощного воздействия механизма отчуждения, сделавшегося всемогущим в обществе товаропроизводителей. В последнем случае отношения между людьми скрываются за отношениями между товарами, с которыми эти люди появляются на рынке; в результате отношения товаровладельцев, по выражению Маркса, фетишизируются. Принимая вещный характер, человеческие отношения утрачивают свою непосредственность, индивид подменяется товаром, и его личные качества не играют в этих отношениях никакой роли. Средневековью еще не знаком «товарный фетишизм». В частности, стоимость той или иной вещи не определяется одним лишь рынком или затратой абстрактного труда: каждая вещь несет на себе отпечаток своего создателя, ее качества связаны с личностью ее творца. В этом обществе товарно-денежные отношения еще не выступают в качестве универсального регулятора общественных отношений. Роль подобного регулятора, скорее, принадлежит праву.

Но, говоря о межличностной природе социальных связей при феодализме, в особенности на раннем его этапе, следует учитывать, что сама челове-

ская личность не была индивидуализирована и оставалась теснейшим образом связанной с коллективом, группой, неотделимой частью которой она являлась. Именно победа товарного хозяйства, утверждение господства денег, уничтожая в более поздний период систему межличных связей, высвобождает индивида из корпорации и делает его свободной личностью. Личность утверждается в обществе, отрицающем личный характер социальных отношений.

В социальных отношениях средневековья нетрудно обнаружить принцип взаимности, обоюдности, который играл немалую роль в их конституировании. Вассал находит себе сеньора. Образуемые ими связи уже не природные, как в обществе варваров, а чисто социальные (хотя органические группы либо не теряют прежнего значения, например семья, либо долгое время сохраняются и при феодализме, как союзы родства). Кроме того, в отличие от коллективных связей варварского общества феодальные связи строились на индивидуальной основе. Установление связи между сеньором и вассалом, покровителем и подопечным, так или иначе предполагало принятие обязательств обеими сторонами. Вассал должен был служить своему сеньору, оказывать ему всяческую помощь, соблюдать личную верность и преданность, — со своей стороны, сеньор обязывался покровительствовать вассалу, защищать его, быть по отношению к нему справедливым; вступая в это отношение, они обменивались торжественными клятвами и выполняли ритуал омажа, делавший их связь нерушимой. Нарушение обязательств одной стороной освобождало от них другую сторону феодального договора. Бедный, беспомощный человек, нашедший себе патрона, просил у него защиты и поддержки, обязуясь за это во всем ему повиноваться, — покровитель принимал на себя обязанность кормить и опекать своего подзащитного. Крестьянин, отказываясь от своих прав на владение в пользу церковного или светского магната и вступая в зависимость от него, вправе был рассчитывать на его защиту и покровительство, на то, что крупный землевладелец избавит его от необходимости нести публичные повинности в пользу государства. Реальное содержание отношений между господином и зависимым человеком, как правило, состояло в эксплуатации первым второго, и принцип взаимности обязательств и услуг, которыми обменивались стороны, регулировал эти отношения.

В отличие от учения о безусловном повиновении подданных богоустановленным властям, в котором существенную роль играли служба и должность каждого, а не самый индивид, ее выполнявший, феодальное право основывалось на отношении между двумя лицами, стоявшими на разных ступенях иерархии, но одинаково включенными в сферу действия права, при этом каждое лицо несло индивидуальную ответственность за выполнение своих обязательств. Точно так же и власть короля основывалась не на одностороннем «нисхождении» власти от него к подданным, а на сотрудничестве его и вассалов, находившихся с ним в личных отношениях.

Разумеется, в отношениях между сеньорами и вассалами, скажем, между рыцарем и бароном, принцип взаимности выступал с несравненно большей ясностью, чем в отношениях между землевладельцем и крестьянином, но в любом случае в основе этих отношений лежала определенная

личная связь. В этом смысле феодальная зависимость крестьянина коренным образом отличалась от зависимости раба, к которому его собственник относился как к вещи, объекту распоряжения и эксплуатации, но не как к личности.

Средневековый человек не мог быть превращен в объект распоряжения, подобно античному рабу, прежде всего потому, что он не представлял собой обособленной единицы, которую, как скот или другое имущество, легко было отчуждать. Средневековый человек всегда член группы, с которой он теснейшим образом связан. Средневековое общество корпоративно сверху донизу. Союзы вассалов, рыцарские объединения и ордена; монастырские братии и католический клир; городские коммуны, гильдии купцов и ремесленные цехи; защитные объединения, религиозные братства; сельские общины, кровнородственные союзы, патриархальные и индивидуальные семейные группы — эти и подобные человеческие коллективы сплачивали индивидов в тесные микромирки, дававшие им защиту и помощь и строившиеся опять-таки на основе взаимности обмена услугами и поддержкой. Некоторые из этих групп имели органический характер: человек в них рождался, в их составе жил и проявлял активность, удовлетворяя в пределах очерченного ими круга общения свои социальные потребности. Иные группы были менее тесными и не поглощали целиком личности своих членов. Но человек средневековья всегда так или иначе соотносен с корпорацией. Связи, которые объединяли людей в группу, были гораздо сильнее, нежели связи между группами или индивидами, принадлежавшими к разным группам, — социальные связи средневекового общества были прежде всего внутригрупповыми. В любой группе существовал свой регламент — устав, статут, кодекс поведения, писанный или традиционный, строго обязательный для всех членов коллектива. Регламент не давался корпорации сверху властью, он вырабатывался самой этой группой и основывался на принципах всеобщего согласия и самоуправления (либо заимствовался ею у другой подобной же корпорации, как, например, городское право). В сфере сословных и корпоративных отношений сложился и принцип представительства, совершенно чуждый доктрине о неограниченной власти князя.

Каждый тип социальной группы имел и свои моральные установки, социально-политические идеалы. Группа, в которую включался индивид, давала ему не только занятие, гарантировала соблюдение определенного образа жизни, а в ряде случаев даже и обеспечивала его материальное существование, — группа предлагала, более того, навязывала ему поведение, строй мысли и взглядов. Социальный корпоративизм средневековья был вместе с тем и духовным конформизмом.

Корпорация отвергает нетрадиционное поведение своих членов, расходящееся с принятым ею стандартом. Нарушители регламентов и кодексов осуждаются морально, наказуются, изгоняются из групп. При этом не столь существенно, в какую сторону отклоняется поведение данного индивида от нормы. Ремесленника, изготовлявшего изделие лучшего качества, чем было принято в цехе, или работавшего рациональнее и быстрее по сравнению с коллегами, наказывали, как и нерадивого мастера. И дело не в

угрозе конкуренции, а в самом факте отхода от установленного стандарта поведения.

Напрашивается вывод: корпоративность общественной жизни в средневековой Европе препятствовала развитию человеческой индивидуальности, сковывая ее инициативу, лишая ее возможности искать новых путей жизни, подчиняя сознание единицы коллективному сознанию группы. И так это действительно и было. Порожденные всей структурой материальной жизни средневекового общества и присущей феодализму системой разделения труда, ремесленные и другие корпорации закрепляли сложившиеся отношения. Они представляли собой форму, в которой общество могло в гораздо большей мере воспроизводить себя на прежней основе, нежели изменяться и развиваться. Они консервировали достигнутый уровень производства и ставили определенный предел новаторскому поведению своих членов.

Но необходимо видеть и другую сторону корпоративной жизни средневековья. Неравноправные между собой, корпорации феодального общества основывались на принципе равенства своих сочленов. В корпоративную группу объединялись люди не только одной профессии или одинакового рода занятий, но и равного социально-правового статуса. В рамках такой группы не было отношений господства и подчинения, как бы по вертикали соединявших сеньоров с вассалами, — ибо те и другие принадлежали к разным социально-правовым разрядам и входили в разные корпорации (одни — в союзы рыцарей, другие — в группы пэров, непосредственных держателей короны, и т. д.). Социальные связи внутри корпорации строятся не «по вертикали», а «по горизонтали». Требуя от каждого из своих членов подчинения определенной дисциплине, одинакового образа жизни и даже мыслей, навязывая им жесткое клише поведения, корпорация вместе с тем воспитывала их в духе равенства, взаимного уважения прав сочленов группы, спланивала их в защите этих прав и общих интересов от посягательств со стороны любых внешних сил. Принцип равенства в корпорации оставался ее конституирующим признаком даже тогда, когда на практике он не соблюдался. Цеховое единство могло быть нарушено дифференциацией в среде мастеров, точно так же как и равенство горожан в коммуне, — но идея равенства оставалась в их сознании и служила знаменем борьбы за его восстановление. Равенство — идея, никогда не достигавшаяся в средние века, но сила этого идеала не умалялась отдаленностью его от реализации.

Таким образом, социальная структура феодального общества в Западной Европе характеризовалась двумя взаимно противоречивыми, но функционально между собой связанными принципами организации: отношениями господства и подчинения и отношениями корпоративными. И господа, и подчиненные, зависевшие от них люди, входили в корпоративные группы, защищавшие их права и гарантировавшие сохранение ими определенного общественного и юридического статуса. Отрицая свободное развитие человеческой личности, корпорация одновременно создавала условия для ее существования в определенных рамках, в тех пределах, которые не противоречили интересам и целям коллектива. Средневековое право отразило эту двойственность: отвергая новшества как предосудите-

льные и даже преступные, оно защищало статус человека, которым он пользовался в качестве члена социальной группы. Корпорация была школой воспитания чувства собственного достоинства объединяемых ею индивидов. Опираясь на поддержку своих собратьев по группе и ощущая себя равным им, человек учился уважать самого себя и себе подобных. Не страх и почтение перед вышестоящим господином, а товарищеское чувство и взаимное уважение эмоционально связывали людей в группы.

Правильно понять социальный строй средневековой Европы можно только при учете как «вертикальных» связей господства и подчинения, так и «горизонтальных» корпоративных связей. Своему сеньору вассал подчинен индивидуально, но свой статус он получает от группы, от социально-правового разряда, корпорации, и с этим статусом вынужден считаться и его господин.

Роль корпорации в развитии личности станет понятнее, если сравнить корпоративный строй Западной Европы с относительным индивидуализмом византийских общественных и идеологических отношений. Господствующий класс Византии не был объединен, как на Западе, в группы вассалов и сеньоров, и в его состав легче было проникнуть выходцам из других слоев общества. Индивид в Восточной Римской империи в принципе располагал большими возможностями для того, чтобы возвыситься и изменить свое социально-правовое положение. Но, присмотревшись к этому византийскому «индивидуализму», мы убедимся, что он имел мало общего с развитием подлинной человеческой индивидуальности.

Византия не знала феодального договора, принципа вассальной верности или групповой солидарности пэров. Вместо тесных «горизонтальных» связей между лицами одинакового статуса преобладали «вертикально» направленные отношения подданных к государю. Не взаимная помощь и обмен услугами, а односторонняя холопская зависимость низших от вышестоящих определяли облик этого общества. Самые могущественные, знатные и богатые люди, достигшие высших должностей в государстве, оставались совершенно бесправными и не защищенными законом по отношению к императору, который мог произвольно лишить их имущества, чина и самой жизни, так же как мог возвысить любого человека и выскочку из простонародья превратить в первого сановника империи. Пожалуй, наиболее знаменательно то, что власть василевса неограниченно карать и экспроприировать подданных никем в Византии не оспаривалась — она воспринималась как естественный порядок вещей. Ничего подобного «Великой хартии вольностей», правового компромисса между государем и вассалами в Византии невозможно себе представить. «Индивидуализм» византийской знати — это индивидуализм холопов, заботившихся о своей карьере и обогащении, лишенных какого бы то ни было чувства собственного достоинства, готовых ради подачи на унижение и раболепствовавших перед императором.

Один из лотарингских рыцарей, участвовавших в первом крестовом походе, присутствуя на приеме у византийского императора, был возмущен тем, что «один человек может сидеть, тогда как столь славные воины обязаны стоять», и демонстративно уселся на трон (8, 288). Свидетельство неискренности западноевропейских «дикарей» в тонкостях константи-

нопольского церемониала? Конечно! Но и сознание собственного достоинства, которого рыцарь не лишается и в присутствии монарха, «первого среди равных», а не господина перед рабами.

Может показаться, что хотя бы одна личность в Византийской империи все же существовала — священная особа самого василевса. Однако и это не так — священной считалась императорская должность и все с нею связанное, но каждый второй византийский император был насильственно лишен престола, изувечен или умерщвлен. Да и пока он оставался, казалось бы, всесильным, он был рабом сложнейшего дворцового церемониала. Подданные, простиравшиеся ниц перед императором, ежеминутно могли ему изменить: никакого сознания рыцарской верности и личной преданности у них не было и в помине. Здесь сверху донизу все были рабами. Поэтому и отношение к праву было в Византии совершенно иным, нежели на Западе. Византия прославилась крупнейшим в средние века сводом — Кодексом Юстиниана, объединившим римское право, — и полнейшим отсутствием правосознания, уважения к закону как гаранту прав человеческой личности. Принцип «что угодно императору, то имеет силу закона» — это принцип самодержавного беззакония. Самодержавие и человеческая индивидуальность несовместимы. Будучи нормой, холопство порождало произвол и деспотизм, лицемерие и «византизм».

Беззакония и коварства было предостаточно и на Западе, но на протяжении всего средневековья в Европе не забывали о том, что государь обязан повиноваться закону, стоящему над ним. Королевская власть не была в состоянии управлять, игнорируя интересы сословий, созывала их и искала их поддержки во всех сложных политических ситуациях. Сословный характер феодального государства объясняется прежде всего существованием влиятельных корпоративных групп, членов которых объединяли общность статуса, равенство прав. Здесь открывалась возможность создания представительных учреждений — парламента, генеральных штатов и т. д.

Как видим, отношение индивида и корпорации было очень противоречиво: ставя определенные и довольно жесткие границы для развертывания человеческой личности, вводя ее в русло регламентации, сословная группа вместе с тем способствовала упрочению чувства собственного достоинства и солидарности членов корпорации, сознания равенства их между собой. То было относительное равенство — лишь в пределах группы, но оно явилось необходимой ступенью для развития в более позднее время сознания юридического равенства всех граждан.

Столь же противоречивым и своеобразным было содержание и средневековой свободы.

Свобода в средние века имела особое содержание, не такое, как в античном обществе или в Новое время. Она не была простой антитезой несвободе и зависимости. В феодальном обществе нет людей вполне независимых. Крестьянин подчинен господину, но и феодал был вассалом вышестоящего сеньора; собственник — хозяин в своем владении, но оно представляло собой феодал, пожалованный за службу и повиновение. Сочетание прав сеньора и обязанностей вассала характерно для любого члена феодальной иерархии, вплоть до возглавлявшего ее монарха, — и он был чьим-то вассалом: либо он принес присягу верности императору, папе,

либо считался вассалом Господа Бога. Обладание полным, окончательным суверенитетом этому обществу незнакомо. Поэтому член феодального общества всегда от кого-то зависел, хотя бы лишь номинально. Между тем, значительные слои этого общества считались юридически свободными. Следовательно, свобода не мыслилась в то время как антитеза зависимости, свобода и зависимость одна другой не исключали. Более того, имели реальный смысл понятия «свободная зависимость», «свободное служение», «свободное послушание» (109, 39, 58, 185). Как свобода не исключала зависимости, так и зависимость не означала отсутствия всяких прав.

Средневековое общество — общество, знающее широкий диапазон градаций свободы и зависимости. Для него не характерно единое и ясно определенное понятие свободы. Эти понятия относительны, нет ни полной свободы, ни полной несвободы.

Свобода могла быть большей или меньшей в зависимости от того, какими правами обладал данный ее носитель. Один и тот же человек мог быть одновременно и свободным и несвободным: зависимым от своего сеньора и свободным по отношению ко всем другим людям. Трудно, а подчас и невозможно было однозначно и раз навсегда определить статус того или иного лица или социального разряда населения: правовые категории были текучи и изменчивы, и в средневековых судах постоянно приходилось заниматься расследованием дел о личных правах разных лиц. Определения зависимости с течением времени изменялись; например, невозможно было установить на длительный период, кто относится к числу сервов, как называли зависимых крестьян во Франции. Несвобода крестьянина по отношению к собственному господину в Западной Европе в средние века не равнозначна бесправью. Подвластный сеньору, исполнявший барщину и плативший оброки, лишенный права покинуть господина, обязанный подчиняться ему и в судебном отношении, зависимый крестьянин вместе с тем не находился в состоянии полной несвободы, и его зависимость не считалась произвольной. Сеньор был обязан уважать определенные права такого крестьянина, считаться с обычаями, устанавливавшими размеры его эксплуатации и иных притязаний, которые господин мог заявить на труд и личность крестьянина. Господа имели дело не с отдельными крестьянами, а с общинами, целыми деревнями и округами, дававшими крестьянам возможность оказывать господам сопротивление в тех случаях, когда они пытались сломать обычай и усилить эксплуатацию и личную зависимость крестьян. Показательно, что одной из наиболее распространенных и обычных форм сопротивления крестьян было правовое сопротивление: обращение в суды, требования расследовать и восстановить обычаи, проверить документы — сопротивление, опирающееся на высшую общественную ценность средневековья — право. Было бы исторически неверно приравнивать западноевропейских феодально зависимых крестьян к восточноевропейским крепостным XVI—XVIII вв. Бесправие, характеризующее положение крестьянства крепостнической России, близкое к рабству, существенно отличалось от положения зависимых крестьян Запада, обладавших определенным правовым статусом.

Трактовка статуса человеческой личности в средневековом праве получала сильнейшую религиозную окраску. Учение о равенстве всех перед Бо-

гом и об искупительной жертве Христа, ознаменовавшей духовное освобождение людей, сочеталось с признанием церковью неравенства их на земле как следствия грехопадения. Поскольку истинная свобода, проповедовало духовенство, может быть достигнута только на небесах, следовало со смирением переносить земные невзгоды и несправедливости. «Не рожден ли каждый человек для труда, как птица для полета? Не служит ли почти всякий человек под именем либо господина или слуги? И не является ли тот, кого зовут сервом у господина, свободным Господа, а тот, кого зовут свободным, — не раб ли он Христов? И если, таким образом, все люди трудятся и служат и серв — свободный Господа, а свободный — серв Господа, то какое имеет значение, помимо гордыни перед миром или перед Господом, зовется ли человек сервом или зовется он свободным?» — в таких словах оправдывал общественное неравенство Ансельм Кентерберийский, опираясь на текст «I Послания к Коринфянам» (17, 20—24).

Возникнув в Римской империи как отрицание всех устоявшихся порядков, христианство сравнительно скоро изменило свое социальное учение, приспособив его к реально существующим эксплуататорским отношениям. В феодальном обществе церковь развивала теорию органического строения общества, каждый член которого образует необходимую часть целого и должен выполнять возложенные на него обязанности. Вместе с феодальным строем сложилось учение о тройственном устройстве общества, состоящего из упорядоченных разрядов (*ordines*): духовенство (*oratores*) заботится о духовном здоровье государства, рыцарство (*bellatores, pugnatores*) охраняет его, а пахари, трудящиеся (*aratores, laboratores*) кормят. Нарушение этого гармонического взаимодействия грозит самыми губительными последствиями для всего организма. Схема тройственного членения общества, каждая из составных частей которого выполняет особую функцию, равно необходимую для благополучия общественного целого, в конце IX в. была намечена в Англии королем Альфредом, при переводе трактата Бозция «Об утешении философией», но полное развитие получила во Франции в начале XI в. «Божий дом тройствен, — писал ланский епископ Адальберон, — веруют же во Единого. Поэтому одни молятся, другие воют, третьи трудятся, а вместе их — три разряда, и их обособление непереносимо» (PL, t. 141, 781—782).

Эта социальная схема, возможно, сложившаяся стихийно, нашла свое обоснование и формулировку под пером ведущих теоретиков католической Европы. Трехфункциональная схема устройства социального организма не была явно предназначена для того, чтобы охватывать все его многообразие и сложность, но она воплотила попытку осмыслить и упорядочить это целое в интересах господствующего класса и монархии. Эта теория запечатлела немаловажный аспект самосознания средневекового общества (195, 80—90; 196, 1187—1215; 136; 217, 1—54).

Наряду с учением о моральном достоинстве страдания и смирения средневековое христианство развивало учение о свободе. В отличие от языческих богов, подвластных неотвратимой судьбе, Бог христиан неограниченно свободен; свобода считалась существенным признаком Его могущества. Свободному Богу соответствует человек, обладающий дарованной ему Творцом свободой воли: он волен вступить на путь добра или сойти с

него на путь зла и греха. Свобода — божественная прерогатива становится достоинством человека. Вследствие этой свободы каждое человеческое существо представляет арену борьбы, ведущей к спасению или к гибели. Искупительная жертва Христа с необычайной силой ставила проблему выбора личностью своего пути и свободного исполнения морального долга. Выдвигая на первый план индивидуальное спасение души, предполагая свободу воли человека, христианство повышало оценку человеческой личности, поставленной им в прямое, непосредственное отношение с Богом.

Выше уже отмечалось, что это отношение в средние века понималось как служение. Верная служба человека Богу, полнейшее Ему повиновение ведут к достижению свободы. Верные Богу, верующие в Него всей душой будут свободны; те же, кто упорствует в своей гордыне, не повинуюсь Господу, лишь мнят себя свободными, ибо на самом деле они не свободны, будучи рабами своих страстей на земле и осужденными на адские муки в загробном существовании. В этом смысле противопоставляли «свободное рабство перед Господом» (*libera servitus apud Dominum*) «рабской свободе мира» (*servilis mundi libertas*). Лишь верный слуга обладает истинной, высшей свободой. Еще блаженный Августин различал *vera libertas* благочестивых людей и *falsa libertas* нечестивцев. Понятия «справедливости», «мира» и «подчинения» Августин сближает, поскольку лишь подчинение Богу и единение с ним может служить залогом мира и справедливости на земле. Таким образом, и в теологическом плане наблюдаются сближение и взаимопереход понятий «свобода», «служение», «верность».

Верность в средние века — важнейшая христианская доблесть. В рыцарском эпосе, как и в рыцарских романах, главный герой — это верный, доблестный вассал, совершающий бесчисленные подвиги. Его фигура заслоняет и оттесняет на задний план короля. Уже в «Песни о Роланде» Роланд — куда более живой и активный персонаж, чем Карл Великий. Впоследствии государь предстает в литературе еще более пассивным; Карл Великий превращается в больного старика. Артур дремлет за Круглым столом, а героическое начало полностью воплощается в верном вассале.

Не свобода и зависимость, а служба и верность являются центральными категориями в системе социально-политических и морально-религиозных ценностей средневекового христианства. Трактовка этих понятий богословием и правом тесно смыкалась — ведь право рассматривали как часть христианской морали. Диалектика свободы и несвободы имела и умозрительный, и практический смысл. Право — всеобъемлющая мировая стихия, которой все подчинены. Это всеобщая связь людей. Но степень этой связи не для всех одинакова. Несвободные связаны предписаниями закона в наименьшей степени, свободные — в наибольшей, и, чем полнее свобода, чем более привилегированным было положение того или иного лица, тем строже оно должно было придерживаться права, тем большая моральная ответственность за соблюдение закона на него возлагалась. Феодал обладает несравненно более широкими правами, чем зависимый крестьянин, но из этого его положения вытекает его обязанность подчиняться кодексу поведения, налагавшему на него ряд таких ограничений, которые не имели силы для неблагоприятных. «Положение обязывает» — *noblesse oblige*.

Различие между несвободным, неблагородным и благородным, свободным в этом отношении заключается в том, что первый не волен выбирать свое положение и поведение, будучи зависим от рождения, по крови, тогда как второй по своей воле становится рыцарем, вассалом знатного сеньора, принося ему присягу верности, добровольно принимая на себя определенные обязательства, в том числе и обязательства подчиняться рыцарскому этикету, ритуалу, кодексу поведения. Благородный в результате акта собственного волеизъявления сознательно признает закон, точно так же как священник по велению своей совести принимает посвящение. Свободный живет по собственной воле и сам себя ограничивает, тогда как несвободный живет не по своей воле, подчиняясь не закону, а воле другого человека. Иерархия привилегированности, свободы, зависимости и несвободы вместе с тем была и иерархией служб. Служба вассала сеньору находила моральную санкцию и возвышающую аналогию в «свободном служении» христианина Творцу.

Как видим, феодальная действительность не отрицала свободы человека. Но то была очень своеобразная свобода, не похожая на свободу личности в Новое время. Права человека в средние века, собственно, не были его индивидуальными правами. Пользоваться своими правами индивид мог лишь как член корпорации, сословной группы — от нее получал он права, она защищала их от посягательств и поругания. Оказываясь вне социальной группы, человек переставал быть членом общества, становился бесправным и незащищенным изгоем.

Но не только юридическими правами индивид мог пользоваться постольку, поскольку входил в социальную группу, — самые его профессиональные навыки и духовные способности получали свое выражение и находили применение лишь тогда, когда он осуществлял их в рамках коллектива. Социальный статус, умение работать, мировоззрение человека были, по существу, не личными его качествами, а достоянием корпоративной группы.

Феодальное общество — это общество четко распределенных и фиксированных обычаев или законом социальных ролей. Индивид теснейшим образом связан со своей ролью, и лишь ее выполнение дает ему возможность пользоваться теми правами, которые подобают носителю данной роли. Более того, его индивидуальность в огромной степени определяется играемой им ролью. Сословно-корпоративными были не только его права, но и самая его внутренняя природа, структура его сознания и способ его поведения. Средневековый человек был рыцарем, священником, крестьянином, а не индивидом, который занимался военной, религиозной или сельскохозяйственной деятельностью. Общественный порядок воспринимался и осознавался как богоустановленный и естественный.

Корпорация формировала индивида. С точки зрения современного индивидуалистического сознания, корпоративная группа сковывала развитие личности. Но в средние века (до определенного момента) эта скованность не осознавалась, она была естественной формой, в которой индивид только и мог развивать свои способности. В пределах собственной социальной сферы индивид пользовался относительной свободой и выражал себя в своей деятельности и эмоциональной жизни. Пребывание в группе,

как правило, не тяготило его, напротив, оно служило источником удовлетворения и порождало чувство уверенности. Таким образом, средневековая личность не имела того всеобщего и потому абстрактного характера, какой она приобретает в Новое время: то была конкретная личность, игравшая отведенную ей роль в системе общего социального порядка, понимаемого как божественный миропорядок, и осознававшая себя преимущественно через эту социальную роль. Поскольку индивидуальность сливалась с социальной ролью и социальным статусом, то право выполняло функцию важнейшего регулятора всего общественного бытия.

Крестьянин, рыцарь, бюргер

Однако разные сословия, корпорации и социальные группы были интегрированы неодинаково и далеко не в одинаковой степени определяли индивидуальность своих членов.

Монотонность и слабая расчлененность общественной и производственной практики крестьянства способствовали консервации традиционных форм поведения и мышления. Крестьянин оставался слитым со своим естественным окружением. Его кругозор ограничивался преимущественно непосредственной сельской округой. Весь ход его жизни зависел от природных ритмов. Как мы видели выше, время в восприятии крестьянина было циклическим, навязываемым сменой времен года и сельскохозяйственных сезонов. Христианское мировоззрение ложилось в его сознании на мощный пласт отнюдь не изжитых магических и мифологических представлений. К самому себе крестьянин относился не столько как к индивиду, сколько как к члену сельского «мира». Община не была внутренне сплоченным коллективом, мелкое индивидуальное производство одновременно и подчиняло ее членов общим распорядкам, и служило источником конфликтов и неравенства среди общинников. Антагонизм между крестьянами и феодалом отчасти их объединял, но разделение держателей на категории и разряды с неодинаковыми правами, повинностями, с разными по величине и доходности наделами их обособляло. Тем не менее сознание крестьянина оставалось коллективистским. Нестандартное поведение в деревне вряд ли было мыслимо, — оно могло выражаться преимущественно в переходе от земледельческого труда к ремесленному или в уходе в город. Оставаясь крестьянином, член общины — зависимый держатель, которому феодальное общество отказывало в большей части прав, подчинялся всеобъемлющему социальному конформизму. Угнетение феодальным собственником дополнялось духовной зависимостью от священников, интеллектуальной неразвитостью и темнотой.

На протяжении многих столетий народное творчество оставалось устным и никем не фиксировалось. О духовной жизни крестьянства историк узнаёт из случайных упоминаний и обмолвок авторов, принадлежавших к более высоким общественным группам и относившихся к земледельцам с пренебрежением, враждебностью или со снисходительной жалостью. Достаточно напомнить о пастухе из «Ивейна» Кретьена де Труа или о пахаре из «Окассена и Николетты», изображенных в виде чудовищных уродов, прямой противоположности благородным героям рыцарских ро-

манов; виллан в «Нимской телеге» не знает истинного Бога и ждет милости от Магомета (76, 37, 247; 68, 240). Rusticus (сельский житель) в лексиконе писателей — синоним грубого, неотесанного человека (195, 131—144, 223—235). Крестьянство было «немотствующим большинством» феодального общества, которое давало о себе знать в периоды обострения социальной борьбы и массовых выступлений — восстаний, еретических движений, подъемов религиозного фанатизма (43). Лишь в редких случаях открывается возможность более глубоко проникнуть в мир крестьянских представлений и верований, и тогда обнаруживается причудливый сплав христианства с «фольклорной» культурой масс (199; 238; 26).

Вместе с тем правящие сословия воздействовали на духовную жизнь крестьян, стремясь закрепить в их сознании мысли о покорности судьбе и выпавшей им доле. Проповедь священника и религиозная литургия были могущественными средствами социального контроля над поведением угнетенных. Не менее эффективный способ воздействия на сознание прихожан — исповедь, во время которой священник должен был допытываться, не впали ли пасомые им крестьяне в язычество или в ересь, и наставлять их на путь истинный (26, гл. III; 204, 181 и сл.). В самом популярном на протяжении средневековья жанре литературы — житиях святых, авторами которых были монахи, настойчиво проводилась идея, что облегчение участи бедняков всецело находится в деснице Божией и в руках святых, неизменно выступавших в роли защитников и покровителей «малых сих». Показательно, кстати, что в течение долгого времени героями агиографической литературы были исключительно представители высших слоев общества; святые — это прежде всего епископы и другие церковные прелаты. Единственный приходский священник, канонизованный в ту эпоху, это бретонский святой Ив (конец XIII — начало XIV в.). Простолюдинам внушалось, что высшие силы пекутся о них и для их же блага, для спасения души, их наказывают, ниспосылая болезни, стихийные бедствия и допуская неправедных и жестоких правителей.

Впрочем, было бы упрощением полагать, что вера в чудеса, в помощь святых и во вмешательство небесных сил в земную жизнь воспитывалась в сознании паствы только усилиями клира, — сами простолюдины испытывали неодолимую потребность в подобной вере, возлагая свои чаяния на сверхъестественное начало. Культ святых чудотворцев складывался нередко по инициативе паствы, страх посмертной гибели и надежда на спасение души побуждали многих верующих покидать места своего жительства и отправляться в далекие паломничества, и этот же страх, смешанный с надеждой, заставлял их жадно прислушиваться к рассказам о чудесных хождениях по аду и чистилищу, о выходцах с того света, о проделках нечистой силы, постоянно окружающей человека и готовой столкнуть его со стези добродетели в пучину греха (251).

Учение о равенстве всех перед Богом не препятствовало тому, что даже на представления о загробном мире отчасти переносили образ земной иерархии (130; 131). Во французском фавле XIII в. «О том, как виллан словопрением добился рая» крестьянин, пытающийся после смерти проникнуть в Царство небесное, встречает противодействие святых, не скры-

вающих своего презрения к мужикам; святой Фома говорит, что рай — «обитель для куртуазных» (84, 313—319).

Перед феодалом-рыцарем открывались определенные возможности для обнаружения своей индивидуальности. Живя обособленно в своем замке во главе небольшого, всецело подчиненного ему мирка, феодал мог сам устанавливать для него порядки. По отношению к внешнему миру он представлял собой относительно автономную единицу. Воинское его ремесло было в значительной мере индивидуализировано, он должен был полагаться на собственные силы, мужество и боевой опыт. Даже сражаясь в войске сеньора, рыцарь действовал прежде всего на личный страх и риск. Его отношения с другими феодалами также были преимущественно индивидуального порядка: взаимные посещения, пиры, стычки, переговоры, брачные союзы.

Вместе с тем представители господствующего сословия больше, чем кто-либо в феодальном обществе, были подчинены строгому регламенту, диктовавшему их поведение. Принесение омажа и расторжение связи с господином, объявление войны и участие в турнире, служба сеньору при его дворе и отправление функций судьбы требовали неукоснительного следования дотошным и неизменным правилам, выполнения ритуала. Разработанный кодекс рыцарской чести предписывал сложные процедуры и соблюдение этикета, отход от которого даже в мелочах мог уронить достоинство рыцаря в глазах других членов привилегированного класса. Рыцарская мораль не требовала от феодала подобного же отношения к сервам, непривилегированным, но в своей среде рыцарь должен был постоянно заботиться о ненарушении норм поведения. Его благородное происхождение и высокий общественный статус налагали на него обязательства, которые оставляли ему не много простора для раскрытия собственного «я». В системе социальных ролей феодального общества рыцарю отводилась ведущая и непростая роль. В большей мере, чем применительно к какой-либо другой общественной роли, эту социологическую метафору в отношении рыцаря можно понимать буквально. Рыцарь именно исполняет свою роль, ни на минуту не забывая о зрителях, перед которыми он «играет», будь то король или его прямой сеньор, дама или такой же рыцарь, как и он сам. Представления о чести носили специфический характер: честь — не столько внутреннее сознание собственного достоинства, самосознание человека, который ошущает свои индивидуальные качества, отличающие его от других, сколько слава среди окружающих. Он видит себя глазами других, доблестью считается не особенностью, а одинаковостью, сходство данного рыцаря с остальными.

Поскольку личные качества рыцаря отступают на задний план перед его социальным статусом, предполагающим благородство, мужество, щедрость — весь комплекс рыцарских признаков, то следующая сцена, изображенная в «Песни о Нибелунгах», поражает современного читателя, но едва ли производила точно такое же впечатление на людей XIII в. С помощью Зигфрида бургундский король Гунтер обманом взял в жены богатыршу Брюнхильду. Во время брачной ночи, вместо того чтобы отдаться жене, невеста, связав его, вешает короля на крюк, и в столь унижительном

положении Гунтер пребывает до утра. Но и прогоняя мужа от своего ложа, Брюнхильда не преминула обратиться к нему в соответствии с этикетом — «благородный рыцарь», «господин Гунтер», и поэт по-прежнему именуется его «могучим», «благородным рыцарем». Клише устойчиво, независимо от поведения героя, поэтому в подобных эпитетах, прилагаемых к Гунтеру, нет издевки — он доблестен и благороден по своему положению, несмотря на жалкое фиаско, которое он потерпел.

Этикет — не что иное, как разработанный сценарий поведения. Даже в тех случаях, когда, казалось бы, требуется только личная инициатива и быстрая находчивость, рыцарь должен руководствоваться не здравым смыслом, а соотносить свое поведение с требованиями сословной этики. Прискакав к королю в разгар битвы с боевым донесением, рыцарь не смеет обратиться к нему первым и ждет, пока государь заговорит с ним, даже если это промедление губительно отразится на ходе сражения (176, 51).

Присущей средневековой культуре высокой семиотичностью характеризуются прежде всего отношения в среде господствующего сословия. Каждый поступок рыцаря, любой предмет, им используемый, одежда и ее цвета, слова, выражения, самый язык, на котором он говорит (ибо сплошь и рядом это не родной язык его страны), — все значимо. Ритуал и символ служили формами, в которые отливалась общественная практика феодалов. Будучи правящим классом общества, обладая максимумом юридической свободы, которая была доступна в эпоху всеобщей зависимости, они не были свободны в выборе своего поведения, и поэтому индивидуальность рыцаря неизбежно выражалась в установленных формах. Слова Ж. Дюби о том, что феодализм представляет собой специфическую ментальность, коллективную психологию, установку сознания (134, 103—110), при всей их намеренной односторонности и даже парадоксальности выражают определенный существенный аспект рыцарской культуры.

Первое ее проявление в сфере художественного творчества — эпос. Эпос соответствует такой форме сознания, которая характеризуется преобладанием коллективного начала, устойчивых групповых настроений и представлений. В рыцарском эпосе фигурируют персонажи, воплощающие определенные идеи и качества (мужество, верность, силу или, наоборот, злодейство, неверность, трусость) и представляющие собой отвлеченные типы, а не конкретных живых людей. Герой эпоса лишен индивидуальности.

Лирическая рыцарская поэзия свидетельствует об изменившихся отношениях индивида со средой. Любовная лирика миннезингеров и трубадуров обнаруживает незаурядную способность наиболее крупных из них проникать в свой собственный внутренний мир и превращать его в объект анализа. Любовь, воспеваемая провансальскими поэтами XII и начала XIII в., в отличие от той ее формы, которую можно было бы назвать «династической», уже носит индивидуальный характер: поэту дорога лишь одна женщина, и он не променяет ее ни на какую другую. Не знатность происхождения и богатство, хотя поэты к ним далеко не безразличны, а красота и куртуазность дамы вызывают чувство трубадура. Понятия благородства рождения и благородства внутреннего начинают здесь расходиться.

Тем не менее образ любимой женщины в провансальской поэзии стереотипен, ее красота воспевается в одних и тех же стандартных выражениях. Раз сложившийся прием — описание внешности дамы, начиная от «прекрасных белокурых волос» и лба, «белизной превосходящего лилея», и до «белых рук с длинными, тонкими и гладкими пальцами», ее «молодого, прекрасного и ласкового тела» — становится литературным штампом. Героиня лирики трубадуров лишена конкретных признаков, это абстракция, идеальный образ, воспринимаемый, однако, преимущественно «телесными очами». У нее нет и имени, поэт обычно дает ей любовное прозвище. Ее внутренние качества также не индивидуализированы. Прекрасная дама должна обладать тактом, любезностью, светской обходительностью, умением со вкусом одеваться, кокетливостью в меру, благородством, разумом, способностью вести светскую беседу — короче говоря, набором тех признаков, которые в совокупности и назывались куртуазностью. Отношения между возлюбленными, судя по песням трубадуров, были неодинаковы: от платонического «служения» поэта неприступной даме, поклонения, которое облагораживало его и возвышало, до весьма интимных отношений, нередко рисуемых трубадурами с натуралистической прямоотой и наивной чувственной грубостью. Однако вскоре выработался определенный ритуал ухаживания и любовных отношений, которому должны были следовать все изысканные люди, дорожившие своей репутацией. Дама обязана была иметь возлюбленного и соответственно с ним обращаться, ее рыцарь должен был хранить тайну «сокровенной любви» и служить даме сердца точно так же, как вассал служит сеньору: феодальная терминология легко распространялась и на интимные отношения средневековья. Присущая сознанию эпохи страсть к классификации выразилась в создании своего рода «схоластики любви», канонів любовного поведения и выражения чувств. Любовные отношения со знатными дамами, репутация неотразимого любовника и искателя приключений придавали блеск поэтам. Подобно тому как не одна лишь материальная ценность награбленной добычи или собранной дани, но и возможность прославиться, раздавая и растрчивая имущество, представляли цель военных предприятий рыцарей, превращавших вещи в знаки, — так и в куртуазной любви наиболее ценной в социальном смысле была слава, достигаемая поэтом, воспевающим свою любовную добычу — даму и чувства к ней. Индивидуальность поэта выражалась преимущественно в области художественной формы, характеризующейся высокой изощренностью, избытком клише и формул, склонностью к игре словами (55).

Куртуазная поэзия — показатель сформировавшегося сословного самосознания рыцарства. Выработав идеальный тип любви, превратив ее в ритуал, трубадуры создали особый, сублимированный мир, существовавший только для одной социальной группы феодальной иерархии и отгороженный как от простонародья, так и от высшей аристократии.

Наряду с этими традиционными для средневекового общества чертами в поэзии рыцарей обнаруживается и нечто новое. Женщина занимает в любви принципиально иное место, нежели в официальном феодальном браке — союзе двух домов. Куртуазная любовь невозможна между мужем и женой. В одной рыцарской песне эта идея выражена с предельной ясно-

стью: «Муж сделает нечто противное чести, если он будет любить свою жену, как рыцарь любит свою даму, потому что этим нисколько не увеличивается достоинство ни того, ни другой и из этого не выйдет ничего больше того, что уже есть по праву» (31, 374). «Суды любви» при дворе аквитанской герцогини Алиеноры (если такие суды существовали в действительности, а не были вымыслом куртуазных поэтов) выносили вердикт, что рыцарской любви между супругами быть не может. Куртуазная любовь незаконна, она стоит вне официальной сферы, но тем глубже затрагивает она внутренний мир индивида, тем сильнее раскрывает она содержание его души. Рыцарская поэзия дает новую основу достоинства человека. Впервые в европейской литературе анализ интимных переживаний выдвигается в центр поэтического творчества. Индивидуальная страсть оказывается чуть ли не самым главным делом жизни. Поэт сознает, что любовь внутренне его обогащает. В систему нравственно-эстетических категорий рыцарства включается чувство, и если дама песен трубадуров остается не индивидуализированным воплощением распространенного в придворной среде Южной Франции идеала женской красоты, то углубление в свой внутренний мир, любование собственными переживаниями, культивирование радостей и горестей любви заключали в себе известную переоценку нравственных ценностей, представляли шаг в развитии самосознания рыцаря.

Строже, чем крестьянин и горожанин, скованный этикетом и ритуалом в своем общественном поведении, рыцарь вместе с тем был способен к внутреннему саморазвитию и получал возможность обнаруживать свою личность в сфере духовной культуры, хотя и здесь его индивидуализации были положены определенные границы.

Положение горожан было во всех отношениях иным. Этот слой общества формировался за счет самых разнородных элементов. Социальная структура средневекового города представляется гораздо более сложной по сравнению с относительно однородной структурой деревни. Сама производственная деятельность бюргера определяла особое отношение к жизни. Зависимость его от природы и ее ритмов была немного слабее, чем у крестьянина. Не прямой обмен веществ с природой, а создание качественно новой среды, в которой обращаются продукты человеческого труда, — вот что характерно для городского ремесленного производства и обмена. Отношения с природой в городе опосредованы. Homo artifex по-новому осмысливает свою роль в мире. Человек лицом к лицу с изменяемой им природой задается вопросом, который не мог бы прийти в голову крестьянину: являются ли орудия труда и другие его изделия творениями Бога или его собственными созданиями? (119, 62). Возникает более сложное понимание соотношения искусства (в широком средневековом смысле — как всякого умения) и природы. Рационализируются пространственно-временные представления жителей городов. Все это не может не повлиять на личность бюргера, не найти отражения в его самосознании.

Но и жизнь средневекового горожанина регламентируется во всех своих проявлениях. Конечно, эта регламентация в первую очередь вызывалась производственными условиями, стремлением избавить мелкое ре-

месло от конкуренции и поставить его в условия, наиболее благоприятные для развития простого товарного производства, организовать сбыт продукции, подчинить подмастерьев и учеников контролю мастеров.

Однако господствовавшее в городах «цеховое принуждение» (Zunftzwang) своими корнями уходило глубже и может быть понято лишь в связи с важнейшими особенностями жизни средневекового общества. Цеховая регламентация не столько сковывала человека (эту скованность он, видимо, долго субъективно не ощущал), сколько придавала определенную общезначимую форму его поведению, сильнейшим образом детерминируя личность бюргера.

Цеховые и городские уложения закрепляют и регулируют поведение бюргеров. Наряду с регламентами, которые обуславливали производственный процесс и другие стороны хозяйственной жизни, мы найдем в них постановления о попечении о нищих, о порядке крещения детей, о разрешенных для подмастерьев видах одежды, даже перечни ругательств с указанием штрафа за каждое из них и многое другое. В «свадебном регламенте» Аугсбурга детальность описания всех обрядов и распорядков не уступает конкретным и дотошным предписаниям «варварских правд». Здесь устанавливается максимальная численность гостей, которых бюргер мог пригласить на свадьбу, указано, сколько раз можно переодеваться во время свадьбы в течение ее первого и второго дня, какова должна быть плата музыкантам; излагается порядок построения свадебной процессии, сказано, сколько женщин имели право сопровождать невесту в баню и сколько мужчин могло вести в баню жениха, — все, даже самые обыденные, казалось бы, житейские отправления превращались в ритуал и подлежали регламентации городского магистрата. Предписания об устройстве пирушек мелочностью, с которой они фиксируют все моменты поведения их участников и возможные нарушения порядка, опять-таки напоминают титулы казуистичных германских судебныхников.

В цехах с большой силой обнаруживается стремление средневековых горожан сплотиться в корпорацию. Наряду со специфически городскими условиями в этом стремлении нужно видеть проявление определенных особенностей индивида той эпохи. Цех — союз ремесленников — был той формой, в которой проходила вся их жизнь, как и жизнь их семей. Их объединяли в гильдию не только производственно-сбытовые интересы и социальная борьба, но и сословная принадлежность, правосудие, потребность в защите, религиозные функции, организация досуга, развлечения, взаимопомощь. Вспомним, что слово *Zeche* означало «попойка», «пирушка», слово *guild* происходило от древнеанглийского *gild* — «жертвоприношение», а древнескандинавское *gildi* значило «пир», «празднество», а также и «платеж», «стоимость». Гильдии периода раннего средневековья имели сакральный характер и были связаны с языческими культами. Члены цеха, гильдии называли друг друга «братьями»: демократические формы и традиции играли в средневековом городе большую роль, несмотря на всю дифференциацию в коммуне и в цехах.

Отношение цехового ремесленника к своему изделию было в высшей степени специфично: он видел в нем частицу самого себя. Понятие шедевра — «образцового продукта» — содержало моральную оценку, ибо членом

цеха мог быть лишь добросовестный работник, честно трудившийся и дававший только высококачественную продукцию. Забота о качестве каждого изготавливаемого ремесленниками изделия — свидетельство отсутствия массового производства, ограниченности рынка, на который они работали. Своеобразное проявление зависти мастера к собственному изделию мы встречаем в исландской саге. Норвежский король Олав Трюггвасон приказал построить боевой корабль, крупнее которого не было бы во всей стране. Когда судно было почти готово, обнаружилось, что оно приведено в негодность, так как по всему борту за ночь кто-то нанес пробоины. Король обещал награду тому, кто укажет виновника, а последнему грозил смертью. Главный корабельный мастер Торберг признался, что это дело его рук. Король велел ему поправить испорченное. После ремонта корабль стал еще краше (75, 151—152).

Принадлежность к цеху была сопряжена с комплексом коллективных эмоций его членов, которые испытывали чувство гордости за свою корпорацию, ревниво охраняли ее марку и авторитет, принимали участие в собраниях и общих решениях, отстаивали собственное достоинство полноправных бюргеров перед патрициатом и дворянством и свысока смотрели на неорганизованных ремесленников, подмастерьев, учеников, слуг, на городское плебейство. Мастер искал и находил в труде не один лишь источник материальных благ — труд доставлял ему удовлетворение. В процессе труда средневековый ремесленник в противоположность пролетарию нового времени воспроизводит самого себя во всей своей целостности (см. 2, т. 46, ч. 1, 476). Поэтому и продукт труда мог быть средством эстетического наслаждения. Совершенствование мастерства из поколения в поколение вело к созданию высокой традиции в ремесле и к предельному раскрытию его производственных и художественных возможностей. Ремесло было мастерством, а мастерство — искусством, артистизмом. Лишь в новое время понятия ремесленничества, мастерства и искусства разошлись и поменялись местами: понятие «мастерство» сделалось, скорее, принадлежностью искусства, тогда как «ремесленником» стали называть бездарного артиста, человека, лишённого подлинного мастерства. В этой эволюции понятий отражается дифференциация искусства и ремесла — в средние века они были едины. Свободный труд мастера при цеховом строе — средство утверждения его человеческой личности, повышения его общественного самосознания.

Единство производственного, этического и эстетического начал в труде ремесленных мастеров придавало ему высокое общественное значение. В этом заключалась основа развития человеческой личности до того предела, до которого оно было возможно в корпоративном обществе средневековья. Бюргер — гражданин своей коммуны, собственник, трудящийся субъект. По многосторонности своих социальных отношений он превосходит представителей других сословий феодального общества.

Разумеется, мелкое производство, покоившееся на ручной технике, ставило предел развитию общества. Кругозор средневековых бюргеров оставался ограниченным, а узко замкнутые социальные группы одновременно и объединяли горожан — в коммуны, цехи, гильдии — и разъединяли их (разобщенность цехов, враждебность их возникавшим в конце сред-

невековья мануфактурам, местничество городов, не возвышавшихся до сознания необходимости национального объединения). Бюргерское общество не было способно быстро расширяться; динамичное в сравнении с аграрным обществом, оно разделяло с ним тенденцию к воспроизводству самого себя на прежней узкой основе, в традиционных формах и масштабах.

Но на протяжении определенного периода именно в городах в наибольшей мере получила развитие человеческая личность, конкретная средневековая индивидуальность, отличавшаяся той целостностью и органической слитностью со своей общественной средой, которая дала основание Ф. Тённису противопоставлять понятие «общности» (*Gemeinschaft*), применяемое им, в частности, к средневековью, понятию «общества» (*Gesellschaft*, 256а, 22, 35—38) — «гражданского общества», строящегося не на непосредственных личных отношениях между индивидами, а на отношениях между обезличенными товаровладельцами, т. е. буржуазного общества.

Многообразием технических, коммерческих и интеллектуальных занятий; концентрацией разнородных групп населения; перемещением центра тяжести с землевладения к деньгам, движимой собственности; возрождением римского права, призванного регулировать новые формы хозяйственных связей; стилем самоуправления и человеческого общения, корпоративным духом, чувством личной свободы, неведомой для деревни («городской воздух делает свободным»!); остротой имущественных контрастов и социальных противоречий; смешением языков, психологических и национальных типов; диапазоном связей с внешним миром; открытостью и восприимчивостью для новых духовных влияний; ритмом жизни, эстетикой зданий и планировкой площадей и улиц; массовыми празднествами и карнавалом; переплетением и размежеванием деятельности внутри дома и вне его; специфическим сочетанием городских и сельских условий (ибо от последних город все еще не отгородился) и тесным взаимодействием урбанистического и аграрного ландшафтов; ощущением близости к Богу вследствие концентрации церквей и мощей святых, хранимых в криптах доминирующего над городом собора — его центра и главного украшения; сознанием защищенности, которое внушали жителям города опоясывавшие его стены; наличием университета, монастырей, странноприимных домов и госпиталей, публичных бань, трактиров и борделей — всем этим и многим другим средневековый город разительно отличался от деревни и замка. Воплощая в себе существеннейшие черты средневековой жизни, город вместе с тем налагал на нее свой неизгладимый отпечаток, придавая западноевропейской культуре неповторимое своеобразие. Ни города средневекового Востока, ни византийские города, сколь ни были они экономически и культурно развиты, не смогли послужить источником прогресса, который вывел бы общество в целом за пределы средневековой стадии; в них отсутствовал социальный тип гражданина, члена свободной, самоуправляющейся городской общины, — этот социальный тип был невыносим в условиях политического деспотизма и всеобщего бесправия.

Западноевропейский вольный город, вписавший «блестящую страницу в историю средневековья (2, т. 23, 728), на определенном этапе развития явился бродилом новых отношений, источником разложения феодализма.

Право интересовало нас не само по себе, но прежде всего в связи с проблемой человеческой личности и ее положения в средневековом западноевропейском обществе. Поскольку же личность всегда исторически конкретна, обусловлена общественными отношениями, нам пришлось в самых общих чертах остановиться на условиях ее выявления в зависимости от ее социальной принадлежности. Общественные отношения при феодализме, не фетишизированные отношениями вещей, товаров и имевшие по преимуществу непосредственно личный характер, вместе с тем не воспринимались как фактические, — они неизбежно приобретали юридическую конкретность и оформленность, и право наряду с религией выступало в качестве универсального регулятора социальных связей. «Бог Сам есть право, и потому право дорого Ему», — гласило «Саксонское зеркало».

Выше было сказано, что неотъемлемым признаком и гарантом добротности права считали старину и исконность. Но не нужно думать, что и в реальной действительности право было неподвижным. На самом деле оно изменялось вместе с обществом и знало нововведения и реформы. Но лежавшие в основе его принципы осознавались как неизменные. Ибо поскольку мир человеческий, подобно всему универсуму, воспринимался в качестве упорядоченной и нерушимой иерархии, каждый член которой обладал определенной ценностью и правом, то и последнее не могло представляться в виде равного самому себе начала. Изменчивость права сочеталась в сознании средневековых людей с устойчивостью раз навсегда установленного порядка.

Средневековые представления о богатстве и труде

Способ производства материальных благ — это «определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный образ жизни» (2, т. 3, 19). Трудясь, воздействуя на окружающую их природу, люди вместе с тем создают и переделывают самих себя, ибо «вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы» (2, т. 4, 162).

Концепция труда, собственности и богатства принадлежит к конститутивным элементам модели мира в любом обществе. Эти политико-экономические категории представляют собой вместе с тем и категории нравственные и мировоззренческие: труд и богатство могут получать высокую или низкую оценку, их роль в человеческой жизни может понимать по-разному. Хозяйственная деятельность — составная часть общественной практики, взаимодействия человека с миром и его творческого воздействия на мир. Она отражает жизненные установки общества, и поэтому реконструкция категорий труда и собственности существенно важна для понимания духовного климата, господствовавшего в этом обществе.

В труде можно видеть проклятье, тяготеющее над человеческим родом, или доблесть, которая выделяет человека из остального мира и делает его господином природы. В богатстве можно видеть конечную цель человеческой активности либо средство для достижения иной цели. Поэтому кон-

цепция богатства и труда, доминирующая в обществе, является неотъемлемой составной частью «модели мира» — она задает императивы поведения, формирует идеалы, которыми руководствуются члены этого общества. Разумеется, понимание собственности и труда, преобладающее в обществе, порождается существующей в нем системой производственных отношений, но оно и само входит в эту систему и представляет собой существенный фактор ее функционирования.

Средневековье с самого начала определило свое отношение к труду и богатству, совершенно отличное от отношения к ним в античном мире. В последнем труд не мог считаться добродетелью, более того, он вообще не рассматривался как существенный признак человека. Человеческий идеал античности предполагал индивида — члена полиса, государства, гражданина, поглощенного общественной, политической, культурной жизнью, а не физическим трудом. Этот труд перекладывался на плечи рабов, вольноотпущенников. Гражданин, воин, участник народного собрания, спортивных состязаний, религиозных жертвоприношений, посетитель театраль-ных зрелищ и дружеских пиров, — личность, развивающая себя вне сферы материального производства. Богатство — средство для ведения гражданской жизни, и поэтому экономические теории античности сводятся к вопросу: какой вид собственности обеспечивает наилучших граждан? Античная цивилизация в «классический» период не знала высокого достоинства физического труда, его религиозно-нравственной ценности. Платон, отвергая зримый, осязаемый мир — бледную копию мира идей, Аристотель, подчеркивая политическую природу человека, относились к производительному труду с аристократическим презрением. Благородная праздность доблестна. Труд для древних был не-досугом, своего рода отклонением от нормального образа жизни. Однако необходимо подчеркнуть, что понимание ими досуга не сводилось к пустому безделью. Древнегреческое *σχολή* (лат. *schola*) — свободное время, досуг, отдых, праздность: но это слово обозначало также время, посвященное учености и ученым беседам, школу, в особенности философскую школу (отсюда и средневековая *scholastica*).

Что же касается труда, то термин *πόνος* имел и второй смысл, тесно сплотившийся в сознании древних греков с первым, — тягость, страдание, несчастье, бедствие. Физический труд — мука и боль, удел несвободных и низших, тяжелое и нечистое занятие, унижающее человека и приближающее его к скотине. Свободный человек пользуется услугами рабов и слуг, являющихся орудиями, инструментами, которые обеспечивают его благосостояние. Лишь для земледелия делалось исключение, но к завершению античной эпохи и оно перестало быть существенным признаком гражданской добродетели, каковым было в более патриархальный период, — скажем, во времена Цинцинната. В эпоху империи представление о прирожденной низости людей, занятых физическим трудом, и особенно рабов, стало общепринятым в среде господствующего класса. Правда, в античном обществе получили некоторое распространение теории и воззрения, пытавшиеся преодолеть это негативное отношение к труду (киники, Сенека, Эпиктет), — так подготавливался разрыв с античной рабовладельческой мо-

ралю, который в конце концов нашел свое выражение в христианстве. Высоким уважением труд пользовался лишь в среде самих трудящихся.

Отсутствие интереса к механическим изобретениям, способным облегчить ручной труд, сочеталось с мечтами о «роботах» и чудесных устройствах, которые обеспечили бы полную праздность человека, — это достаточно ясно характеризует отношение к физическому труду в древности. Труд не может облагородить человека, он бессмыслен и отупляющ; в нем нет и не может быть внутренней красоты. Образ Сизифа, беспрерывно вкатывающего на вершину горы камень только для того, чтобы он тут же скатился вниз, мог возникнуть лишь в обществе, которое мыслило труд как наказание. Безделье, свобода от необходимости трудиться были идеалом не одних имущих, но и бедняков: девизом люмпенов было «хлеба и зрелищ!», и жизнь за чужой счет представлялась наилучшим выходом в их жалком состоянии.

Христианство, провозгласив принцип «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес., 3:10), радикально разорвало с этими установками античности. В обществе мелких производителей труд не мог считаться позорным занятием. В труде стали видеть нормальное состояние человека. Правда, это состояние сделалось необходимостью не в результате сотворения человека, а вследствие его грехопадения; в труде видели и наказание. Существенно, однако, что праздность была отнесена к числу тягчайших грехов. Каждый человек должен выполнять определенную функцию, все должны заниматься своим делом, хотя не все виды деятельности, необходимой для общества, в одинаковой мере приближают человека к Богу. Богатство, подобно труду, не рассматривалось как самоцель или как условие обеспечения праздного существования. Отношение к богатству определялось отношением к загробному спасению: обладание имуществом могло способствовать, но могло и помешать душе достигнуть райского блаженства. Но в обладании богатством последователи Христа, проповедника бедности и аскетизма, видели нечто сомнительное и вряд ли морально оправдываемое. «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» — эта максима Евангелия от Матфея (19:24) была источником сложных духовных и социальных конфликтов на протяжении всего средневековья.

Экономические постулаты средневековой церкви отражали социальную реальность феодализма, провозглашая богатство не конечной целью, но лишь средством, гарантией существования каждого члена общества «secundum suam conditionem». Производство в период раннего средневековья не подчинено интересам накопления и наживы: цели, которые перед ним ставились, заключались в обеспечении «достойного» существования каждой из частей целого — *corpus Christianum*, сословно разделенного согласно воле Божьей. Здесь богатство служит средством достижения и упрочения общественного могущества, тогда как в буржуазном обществе само богатство становится решающей социальной силой. Поэтому в средневековом обществе не безразлично, в чем воплощено богатство — в земле или в движимости, в деньгах — и к разным видам собственности, находившимся в обладании представителей разных сословий, существовало неодинаковое отношение в противоположность богатству буржуазии, природа которого свободна от сословно-этических оценок.

В классово разделенном феодальном обществе, естественно, существовало различное отношение к труду у людей, принадлежавших к разным классам и общественным группам. Социальные антагонизмы средневековья находили свое выражение и в концепции труда и собственности.

«Дар ждет ответа...»

Средневековое отношение к собственности и богатству сложилось под воздействием нескольких факторов. Христианство, несомненно, оказало огромное влияние и на эту сторону средневековой цивилизации. Но оно не было единственным источником развития, и наряду с ним, пожалуй, не меньшую роль в определении специфики представлений средневекового человека о богатстве и его назначении сыграла та система ценностей, которая существовала у варваров, расселившихся на территории Европы в период падения Римской империи.

Общественный строй варваров — германцев, славян — во многом напоминает общественные отношения у других народов на стадии доклассового или раннеклассового общества. Поэтому и социальные представления, верования, идеалы европейских варваров также подчас очень сходны с системой верований и мышления у так называемых примитивных людей. В доклассовом обществе существуют специфические социальные учреждения, которые в различных вариантах встречаются под самыми разными широтами. Эти институты и представления отчасти изживаются при переходе от варварства к цивилизации, ибо в классовом обществе изменяются мораль и идеология, складывается новая религиозная система, происходят коренные сдвиги во всех отраслях социальной жизни. Тем не менее и в классовом обществе наряду с новыми системами связей, идей и верований сохраняются архаические отношения, которые не исчезают полностью, а подчас продолжают играть большую роль в иной социальной структуре.

Именно так произошло в Европе. Христианизация, глубоко изменившая мироотношение человека, не вытравила до конца те представления, которые господствовали в эпоху варварства. Результатом этого столкновения был сложный синтез варварских, христианских и античных отношений.

Цивилизованные соседи варваров в один голос жаловались: они чрезвычайно охочи до чужого добра. Богатые страны привлекали их своими сокровищами. Главнейшей целью воинских предприятий варваров был захват добычи. Они предпочитали силой добыть себе богатство, нежели создать его собственным трудом. Молодежь объединялась вокруг знатных вождей в дружины, надеясь на скорую и обильную добычу, которую после удачного похода вождь делил между всеми воинами.

Но как употреблялись награбленные богатства? Еще Тацит рассказывал о дружинниках у древних германцев: когда они не уходят в воинскую экспедицию, то проводят время в пирушках. Захваченное прежде всего потребляется, причем проедалось и пропивалось демонстративно, публично на многолюдных пирах. Добыча была не просто источником прокормления дружинников, но важнейшим средством сплочения их в коллектив и утверждения авторитета вождя. Воинские подвиги, о которых не становилось широко известно, мало ценились. Они должны были быть воспеты в

песнях дружинных певцов и тем самым сохранены в памяти воинов и всех соплеменников. Захваченные богатства — драгоценности, одежды, оружие — превращались в свидетельства героической жизни, становились важнейшими знаками высокой доблести вождя и его дружины. Ими похвалялись, выставляя напоказ. Золото и серебро еще не играли у варваров роли денег — преобладал обмен в непосредственной натуральной форме, поэтому монеты, захваченные у более развитых народов, переплавляли в слитки, разрубали, превращали в кольца, запястья, броши и другие украшения. Так же нередко поступали и с драгоценными сосудами, ювелирными изделиями.

Следовательно, богатство, полученное от войны, приобретало значение социального отличия. В варварском обществе оно было не средством товарного обмена и не источником накопления, не столько пускалось в оборот, сколько выполняло важную знаковую функцию.

Но не противоречит ли этому заключению тот факт, что у варваров был широко распространен обычай прятать захваченные сокровища? На всей территории расселения древних германцев находят клады римских монет. Особенно обильные клады в скандинавских странах эпохи викингов, — некоторые ученые даже говорят о «серебряном веке» в Северной Европе той поры — столь многочисленны находки сасанидских, византийских, германских, англосаксонских монет, в огромном большинстве серебряных; их найдено уже несколько сот тысяч, и все время обнаруживаются новые клады. Можно ли на этом основании считать, что в Скандинавии в X—XI вв. была развита денежная торговля и что деньги использовались в качестве платежного средства? Такая точка зрения высказывалась в науке; иные ученые писали даже о «высокой коммерческой конъюнктуре», создавшейся в странах Севера в результате активности норманнов. Запрятывание же монет в землю объясняют тем, что в моменты военных нападений жители спешили скрыть от грабителей свои богатства, да так и не выкапывали их, после того как опасность миновала.

Однако эта точка зрения вызывает ряд возражений. Во-первых, исландские саги более позднего времени, неоднократно рассказывая о людях, прятавших свои денежные сокровища, не только ничего не говорят о том, что впоследствии они их изымали из земли, но и не порождают сомнения: богатства запрятывались навсегда, так чтобы никто из живущих не мог ими воспользоваться. Владельцы часто прятали деньги перед своей смертью, заботясь о том, чтобы не осталось свидетелей: рабов, помогавших им зарыть монеты, убивали¹⁰. Археологические находки свидетельствуют о распространенном обычае погребения богатства в болотах; это «болотное серебро» вообще невозможно было вернуть для употребления. Во-вторых, известно, что обмен в Скандинавии периода массового создания кладов был преимущественно натуральным; в качестве платежного средства употреблялись некоторые товары, например домотканое сукно, стоимость подчас выражалась в числе голов крупного рогатого скота. Монеты, захваченные во время грабительских экспедиций или полученные в виде контрибуции и дани, не употреблялись скандинавами в качестве платежного средства. Норманны не могли не знать, как высоко ценились серебро и золото в других странах, и сами придавали им особое значение — недаром

они прятали драгоценные монеты и иные предметы из благородных металлов. — но в товарный оборот они их, как правило, не пускали.

Итак, с одной стороны, норманны дорожили драгоценными металлами и стремились всеми возможными путями их приобрести, с другой же стороны, они не применяли их в торговле, прятали монеты в землю, в болота, даже топили в море. В то время как изделия из золота и серебра — подвески, броши, гривны — они носили, кичась украшениями (мужчины не в меньшей степени, чем женщины), монеты они употребляли способом, совершенно чуждым народам, которые знали коммерческую роль денег, и непонятным для многих современных ученых.

Отношение древних германцев и скандинавов к драгоценным металлам можно понять лишь при условии, что мы откажемся подходить к этому вопросу с узко экономической точки зрения и рассмотрим его в плане духовной жизни народов, переходивших от варварства к цивилизации. Согласно представлениям, бытовавшим у этих народов, в сокровищах, которыми обладал человек, воплощались его личные качества и сосредоточивались его счастье и успех. Лишиться их значило погибнуть, потерять свои важнейшие свойства и боевую удачу. Вспомним борьбу, развернувшуюся из-за «золота Рейна» — богатств, потопленных легендарными Нифлунгами (нем. Нибелунгами) и в конечном счете их погубивших: в золоте, по верованиям скандинавов и германцев, материализовалось счастье его обладателей. Руководствуясь этими представлениями, норманны старались спрятать накопленные ими монеты, не рассчитывая на то, что впоследствии они их выкопают: клад, пока он лежал нетронутым в земле или на дне болота, хранил в себе удачу своего хозяина и поэтому был неотчуждаем. Серебро и золото обладали сакрально-магической силой в глазах варваров.

Обладали они ею и тогда, когда из них изготавливались запястья и украшения. Но их не прятали, а, наоборот, выставляли напоказ — то были важные знаки общественного положения и доблести. Дружинники домогались от своих вождей гривен и колец — вместе с даром воин получал заключавшуюся в кольце частицу «удачи» вождя и приобщался к ней. «Раздающий кольца», «щедрый на гривны» — таковы обычные прозвища вождей и конунгов, которыми их награждали поэты-скальды в благодарность за дары. Вождь, не раздающий колец и украшений, скупой на дары, был попросту немислим, ему не стали бы служить, ибо он не передавал своим приближенным магической силы и счастья, которыми обладал сам. Щедрость — определяющее качество вождя, не менее существенное, чем военная удача. Щедрость считалась признаком благородства, неизбежно присущим всякому знатному человеку. В одной из песен цикла «Старшей Эдды» о легендарном скандинавском герое Хельги говорилось, что он «щедро давал ... верной дружине жаркое золото, кровью добытое» (78, 74).

Обильная добыча, доставлявшаяся варварам во время войн и грабительских экспедиций, не превращалась в средство накопления богатств, не использовалась на покупку скота, земель и иного имущества: она раздаривалась, потреблялась, превращалась в сокровища, которые имели сакральное значение и оказывали магическое действие на их обладателей.

С христианизацией и с распространением товарно-денежных отношений среди бывших варваров подобное понимание сокровищ постепенно

изживается. Люди уяснили себе земную роль денег, материальную ценность серебра и золота. Но и для средневековых феодалов богатство было прежде всего орудием социального общения, средством поддержания и укрепления общественного авторитета.

Особое отношение варваров к деньгам можно обнаружить и в таком важном институте их общественного строя, каким был вергельд. Вира обычно заменяла кровную месть и уплачивалась за убийство или изувечение человека, за другие тяжчайшие преступления. Судебники — «варварские правды» — содержат подробную таксацию возмещений, которые следовало платить родичам убитого или самому пострадавшему. При этом учитывались социальный статус, пол и возраст жертвы (иногда и преступника), обстоятельства преступления и ряд других моментов. В германских «правах» размеры вергельда выражаются, как правило, в известной сумме денег, и эту сумму, если судить по предписаниям «правд», нужно было уплачивать всякий раз, когда совершалось аналогичное преступление против человека, принадлежавшего к данному общественному разряду (знать, свободные, неполноправные). Однако есть основания полагать, что в действительности размеры вергельда не устанавливали только на основании зафиксированной в судебныхниках шкалы. В каждом конкретном случае производили особую оценку, определявшую величину вергельда. Принципы, которыми руководствовались оценщики, остаются неясными. Можно предположить, что сумма возмещения в немалой мере зависела от соотношения сил и общественного влияния искавших примирения родов. Потерпевшие, естественно, добивались максимальной компенсации. Но в ряде случаев лица, которые должны были платить виру, также настаивали на том, чтобы уплатить повышенное возмещение. Это, на первый взгляд, кажущееся странным обстоятельство объясняется, очевидно, особой природой вергельда и его пониманием людьми того времени. Величина вергельда была показателем общественного положения как получавших его, так и плативших, и поэтому чем выше был вергельд, тем в большей мере он выявлял социальный престиж этих индивидов, семей и родов. Следовательно, вергельд не представлял собой просто суммы (притом довольно изрядной), которой домогались в качестве материальной компенсации за причиненный ущерб.

Хотя в «варварских правах» размеры вергельдов и всех других платежей выражены в деньгах, на самом деле они уплачивались в значительной мере имуществом — денег в обращении было не так много. Но не всякое имущество принималось в уплату вергельда. Охотно брали скот. В ряде судебныхников устанавливается, какое количество животных (обычно коров) следовало отдать вместо денег в уплату вергельда. Наряду с этим можно было отдавать рабов, оружие, кольчуги, землю, ткани. Все шедшее в качестве компенсации должно было быть доброкачественным и без изъяна. Но встречаются и некоторые иные ограничения. Так, у норвежцев полагалось отдавать при уплате вергельда только одаль — наследственную землю, в течение ряда поколений находившуюся в обладании семьи и являвшуюся практически неотчуждаемым владением. Вновь приобретенную, «купленную землю», в отношении которой не имели силы ограничения в распоряжении одалем, нельзя было отдавать в счет вергельда. По-видимому, здесь проявляется особая связь между семьей и вергельдом. Полученная за убитого сородича компенсация

не превращалась в объект отчуждения, входившие в ее состав земля и движимое имущество оставались в постоянном обладании семьи.

Вергельд был знаком примирения враждовавших семей. Вместе с тем он служил наглядным показателем социального положения лица, за которое был уплачен, и его рода. Поскольку сумма денег или иных богатств, уплаченных в момент примирения убийцы с сородичами убитого, выполняла столь важную знаковую функцию, вряд ли полученная вира подлежала распоряжению и свободно тратилась. Иногда люди, умирая, завещали церкви наряду с другим имуществом свой вергельд. В этих случаях ничего не известно об убийстве или ином преступлении, караемом уплатой вергельда. Поскольку в завещании особо выделяется сумма, соответствовавшая вергельду, можно предположить, что этому платежу придавалось особое значение, — он каким-то особым образом был связан с человеком, выражая его общественное достоинство и статус. Так было у англосаксов, так было в Германии, где землевладельцы, делавшие вклады в монастыри в виде земель, нередко выкупали их по истечении некоторого времени, уплачивая свои вергельды. Здесь ясно наблюдается связь платежа, защищавшего жизнь индивида, с его наследственным владением.

Огромную роль в жизни варварского общества (как и всякого доклассового общества) играл обмен дарами. Установление дружеских связей, заключение брака, посещение гостей, успешное завершение торговой сделки или мирных переговоров, поминки по умершему, принятие под покровительство и многие другие общественные акты неизменно сопровождались подарками, которыми обменивались стороны. Любой дар предполагал взаимность. Подарок вождя служил вознаграждением за верность и залогом преданности дружинника в дальнейшем. Подарок же со стороны равного нуждался в ответном подарке. «Дар всегда ждет ответа», — гласил один из афоризмов в «Речах Высокого», поэтическом сборнике жизненных поучений древних исландцев. Этот принцип запечатлен и в древнегерманском праве: дарение не имело силы, если не было вознаграждено равноценным со стороны получившего его. У лангобардов дар должен был быть возмещен особым ответным платежом — *launegild*, хотя у них это возмещение имело уже чисто символический характер.

Таким образом, варварам было чуждо представление об одностороннем дарении — они признавали только обмен подарками. Показательно, что в индоевропейских языках понятия «давать» и «брать» первоначально обозначались одним и тем же словом; то или иное значение глагол *dō* приобретал в зависимости от грамматической конструкции, в которой употреблялся. Точно так же у древних скандинавов глагол *fá* имел оба эти значения, которые можно дифференцировать лишь по контексту и словосочетанию. По-видимому, идея близости актов получения и передачи была знакома многим народам на архаической стадии, ибо обмен имуществом, пирами и услугами, выражавший и скреплявший верность и дружбу, являлся универсальной формой социального общения.

В основе обмена дарами лежала уверенность в том, что вместе с даримым имуществом переходит некая частица сущности дарителя и получающий дар вступает в тесную связь с ним. Если же дар не возмещен, то получивший его оказывается в зависимости от подарившего. Приобретая дар от

своего предводителя, воин не опасался этой зависимости, — наоборот, он стремился укрепить свои узы с вождем, надеясь получить вместе с подарком и «удачу», которой был богат вождь. В ответ на дар могущественного человека платили верной службой или хвалебной песнью. Подарок же другого человека, если он оставался неотплаченным, мог быть чреват большой опасностью для его получателя. Магическая зависимость от такого человека грозила утратой личной целостности и свободы, могла привести к деградации и даже к гибели получателя дара, оставшегося невозмещенным. Поэтому спешили отдарить того, кто первым сделал подарок, либо уклонялись от его получения. Нам уже очень трудно понять природу опасностей, которые подстерегали человека, получившего дар и не отплатившего тем же. «Счастье», «удача», которые дружинник мог получить от «богатого» ими вождя через посредство дара, обладали такой же реальностью, как и самое кольцо или другая драгоценность, врученные ему этим вождем. Объект дара и человек, его совершивший, были сопричастны, поэтому получивший дар оказывался под воздействием дарителя.

В варварском обществе происходил постоянный обмен дарами. Эти дары могли быть очень скромными и не иметь значительной материальной ценности. В «Речах Высокого» сказано:

Подарок большой
не всюду пригоден,
он может быть малым;
неполный кувшин,
половина краюхи
мне добыли друга (78,20)

Дело не в покупательной стоимости дара, а в установлении дружеских отношений между лицами, обменивавшимися подарками. Поэтому автор «Речей Высокого» говорит:

Не знаю радушных
и щедрых, что стали б
дары отвергать;
ни таких, что, в ответ
на подарок врученный,
подарка б не приняли.

Добра не жалеи,
что нажито было,
не скорби о потере;
что другу обещано,
недруг возьмет —
выйдет хуже, чем думалось.

Оружье друзьям
и одежду дари —
то тешит их взоры;

друзей одаряя,
ты дружбу крепишь,
коль судьба благосклонна.

Надобно в дружбе
верным быть другу,
одарять за подарки...

Если дружбу ведешь,
и в друге уверен,
и добра ждешь от друга, —
открывай ему душу,
дары приноси,
навещай его часто (78,19).

Прямая и тесная связь между дружбой и обменом дарами несомненна и очевидна. Подарки — важнейшее и обязательное средство установления и поддержания общественных связей. Щедрость — залог жизненного преуспеяния и общественного уважения, скупость же губит людей, ставит их вне человеческих отношений:

Щедрые, смелые
счастливы в жизни,
заботы не знают;
а трус, тот всегда
спасаться готов,
как скупец от подарка (78,19).

Щедрость, смелость и счастье идут рядом так же естественно, как трусость и скупость. Моральная оценка противоположности этих качеств совершенно ясна. Скупец боится подарка и уклоняется от него, зная, что необходимо сделать ответный дар. Человек, ничего не дарящий другим, рискует своим благополучием:

...кольцо подари,
не то пожеланья
плохие получишь (78, 27).

Это опасно, ибо слово может иметь магическую силу и злое пожелание, колдовство вполне способно, по убеждениям варваров, навести порчу и погубить того человека, против которого оно направлено¹¹. Ведь и слово столь же реально и «материально» действенно, как и дело. Мы вновь возвращаемся к вопросу об отсутствии в понимании варваров различия между материальным и духовным. Бытие не расчленено на дух и тело, на природное и сверхприродное, — все активно, все способно принять участие в человеческих делах и оказать на них воздействие, и поэтому любой поступок, совершаемый варваром, слово, им высказанное, могут иметь далеко идущие последствия, затронуть весь порядок вещей, — и, следовательно, надобно быть очень осмотрительным в своем поведении. Это существенно

иметь в виду при чтении «Речей Высокого»: в них много поучений, призывающих к осторожности и предостерегающих от опрометчивых действий, и в научной литературе высказывались суждения о том, что такого рода поучения отражают «крестьянскую хитрость», мировоззрение «маленького человека», его ограниченность и боязнь в противоположность «большому стилю» знати и викингов, которые ведут героическую, широкую жизнь.

Разумеется, нормы, которыми руководствовались в жизни простые бонды — сельские хозяева, мирные земледельцы, — существенно отличались от воинственных устремлений знати и викингов. Осмотрительность в поведении и в речах, в особенности вне дома — на сходках, в гостях, на пирушках, с незнакомыми или богатыми людьми, — немногословие, недоверчивость, хитрость и изворотливость, стремление сохранить независимость и в то же время избежать ссор и вражды, трезвость, умеренность в питье и еде, восхваление ограниченности и скромности во всем, в том числе и в знаниях, трудолюбие и расчетливость — таковы качества, предписываемые «Речами Высокого». Но, на наш взгляд, было бы неоправданной односторонностью видеть в подобных поучениях лишь проявление мелочной житейской мудрости хозяйчика «себе на уме». Афоризмы «Речей Высокого» зародились не в классовом обществе, а в среде социально слабо дифференцированной, и классификация этих сентенций на «крестьянские» и «аристократические» искусственна и вряд ли отвечает исторической действительности. «Прозаичность» и «утилитарность» «эгоистической» морали «Речей Высокого» — выражение особого положения человека в мире, в котором его все может непосредственно затронуть, в мире, исполненном опасностей. В этом мире все явления и стихии связаны между собой таинственными и непонятными узами, и не быть осторожным и хитрым в нем попросту невозможно. Поэтому требования благородства, смелости, честности, соседствуют в поучениях этой песни «Старшей Эдды» с эгоистическими и циничными советами, и вряд ли есть основания противопоставлять их в качестве выражения двух разных мировоззрений.

Одно из главнейших средств благополучного существования — поддержание с людьми дружеских отношений. Необходимо постоянно встречаться с друзьями, посещать их и приглашать к себе, обмениваясь при этом подарками. Участие в пирах и обмен дарами — важнейшие средства социального общения у варваров. У многих народов обмен дарами был настолько развит, что вырастал в целую систему так называемого церемониального обмена: определенные изделия или плоды постоянно переходили из рук в руки в обмен на другие, причем эти предметы не потреблялись, а передавались дальше либо накапливались, с тем чтобы их можно было публично демонстрировать. Их ценность заключалась не в их потребительской стоимости, а в том, что в них как бы овеществлялись, зримо воплощались социальные связи людей, обменивавшихся этими предметами. Церемониальный обмен связывал людей, принадлежавших к разным родовым и племенным группам.

Взаимные посещения пиров подчас переходят у первобытных народов в своеобразные состязания в щедрости: пригласившие гостей стремятся подавить их гостеприимством. Приглашенные в свою очередь затем должны пригласить на пир бывших хозяев и отплатить им не менее богатым и обиль-

ным угощением. Это гостеприимство граничит с враждой, а подчас в нее перерастает: угощение преследует цель не сделать гостям приятное, а продемонстрировать перед ними свое превосходство. Бывало, что хозяева просто уничтожали на глазах гостей свои продовольственные запасы, рубили на куски лодки, стремясь превзойти их в щедрости и не заботясь о собственном пропитании по окончании пиршества. Подобные пиры и празднества должны были утверждать моральное благополучие победителей, а оно было для них, очевидно, важнее благополучия материального (207).

Церемониальный обмен и пиршественные состязания в столь обнаженной форме не встречаются у европейских варваров периода раннего средневековья. Однако представление об огромной роли пиров и обмена дарами в общественной жизни в полной мере присуще и германцам. В тех же «Речах Высокого» мотив посещения пиров и необходимости достойного поведения на них является одним из ведущих.

Пир принадлежит к важнейшим учреждениям общественной жизни скандинавов. Управление племенем или союзом племен вожди — конунги, ярлы — осуществляли во время поездок по подчиненной им области и участвуя в пирах, которые устраивали для них местные жители. На пирах обсуждались все дела, совершались жертвоприношения и возлияния в честь языческих богов. С объединением страны под властью одного короля роль пиров несколько не уменьшилась. Этот старинный патриархальный институт остался краеугольным камнем политической системы, складывавшейся у скандинавов. Мы встретим его и у других народов Европы в раннее средневековье. Государь разъезжал по стране во главе дружины, численность которой возрастала, а следовательно, увеличивалась и потребность в провианте. В разных областях страны у короля имелись усадьбы, где он останавливался во время своих разъездов; сюда бонды свозили продукты, необходимые для угощения короля и его свиты.

По мере укрепления королевской власти характер пиров изменился — они утрачивали первоначальный добровольный характер, и теперь все бонды были обязаны поставлять угощение королю. Но по-прежнему пир был главным средством прямого общения бондов со своим вождем.

Исландские саги подробно описывают эти пиры. В больших пиршественных горницах норвежских конунгов собирались их приближенные и наиболее влиятельные из бондов. Хозяин восседал на возвышении, во главе трапезы; хозяйское сиденье опиралось на деревянные столбы, украшенные резными изображениями языческих богов, под защитой которых находился дом. По стенам на скамьях сидели гости и приближенные. В центре горницы горел очаг. Пир длился обычно по многу часов, а то и несколько дней. На пиру конунг узнавал все местные новости, принимал решения, отдавал приказания. Восседая на почетном сиденье, государь раздавал свои милости дружинникам и союзникам, даровал кольца и оружие, разрешал конфликты и определял виры. Непременным или, во всяком случае, желанным участником пира был скальд, произносивший песнь (иногда тут же импровизируемую), в которой восхвалял короля и просил у него награды или благодарил за полученный подарок.

Такой обмен считался вполне эквивалентным, так как поэзия у скандинавов и англосаксов ценилась очень высоко. В песни скальда вождь нахо-

дил не только удовлетворение тщеславия, но и нечто большее: поскольку слово, в особенности поэтическое слово («связанная речь»), обладало, по тогдашним представлениям, магической силой, хулительная речь была способна причинить вред, а хвалебная песнь укрепляла благополучие и удачу восплаемого вождя.

Но дары получали и другие участники пира. В обычае было, чтобы все присутствовавшие на пиру ушли с него с подарками. На качество и ценность подарков обращали большое внимание и очень болезненно реагировали в случаях, когда другой человек такого же статуса получал лучший подарок.

Угощение на пиру, как и предоставление даров, требовало вознаграждения. Короли, которых принимали бонды и знать, в свою очередь делали им подарки. В Норвегии существовал обычай: в благодарность за устроенный для него пир король жаловал земельное владение, которое так и называлось — *drekku-laun*, от *drekka* — «пить», «пировать» и *launa* — «вознаграждать», «отплачивать», «благодарить». Пир и сопровождавшие его возлияния были средством обеспечения благополучия народа, которое зависело от конунга. На пиру поднимались кубки, посвященные языческим богам и конунгу. От конунга, его качеств и отношений с богами зависело, будет ли в стране урожай, приплод скота, приплывут ли к берегам косяки сельдей. Как мы видели выше, варвары верили, что на время, на его содержание, реальную наполненность, можно было влиять. Пир и был главным средством воздействия на время, но для этого необходимо было личное общение бондов с конунгом, в котором воплощались «счастье», «удача» страны и народа.

Социальные связи у варваров носили прямой, непосредственно личный характер. Таковы были и отношения между бондами и конунгом. С наибольшей наглядностью и осязательностью эти отношения проявлялись во время пиров.

Когда королевская власть укрепилась, а христианизация сделала излишней и невозможной роль конунга в отправлении религиозного культа, характер пиров изменился. Из важнейшей формы общения бондов с вождем пиры превратились в инструмент эксплуатации населения королем и его дружинниками, принуждавшими бондов платить им дань продуктами. Короли стали жаловать своим приближенным право присвоения этих угощений и даней, кормление сближалось с леном.

Но пиры остались важнейшим средством социальных связей. По норвежскому праву, признаком правомочного свободного человека было то, что он мог самостоятельно вести хозяйство, ездить верхом и участвовать в пирах: такой бонд мог беспрепятственно владеть своим имуществом. Много времени спустя после победы христианства над язычеством сохранялся обычай обязательного устройства пиров каждый год; все хозяева, кроме неимущих, должны были под угрозой наказания наварить к празднику определенное количество мер пива. На пирах заключались имущественные и брачные сделки; формальное вступление в права наследника совершалось во время пира; пир сопровождал примирение враждующих; «введение в род» незаконнорожденного сына, т. е. признание за ним личных наследственных прав свободного сородича и члена семьи, также производилось на специально с этой целью устраивавшемся пиру.

Не меньшую роль, чем у скандинавов, пир и угощение играли и у других германских племен. Англосаксонские короли, подобно скандинавским конунгам, разъезжали по стране, посещая пиры своих приближенных и знати. При первой записи английского права, «Законов Этельберта» (начало VII в.), король прежде всего затонулся об установлении кары за проступки, которые могли быть совершены против него в то время, когда он пирует в чьей-либо усадьбе. Драки и кровопролития на пирах, по-видимому, не были редкостью, и «древнее право» предписывало, чтобы виновные платили компенсацию не только потерпевшему, но и хозяину дома, где происходила пирушка, и королю. Позднее, в X в., люди, ответственные за соблюдение порядка на местах, должны были регулярно собираться на пиры, во время которых они обсуждали текущие дела и проверяли, не нарушается ли право (200, 3, 11, 92, 178).

Гильдии, объединения населения или людей, имевших общие политические или экономические интересы, также устраивали пиры; самое их название происходит от слова *gildi* — «пир», «жертвоприношение», «празднество».

Совместное поглощение пищи и напитков имело в сознании этих людей глубокий общественный, религиозный и моральный смысл; между сотрапезниками устанавливались дружественные связи, изглаживалась вражда. В сохранившемся в исландских сагах тексте умиротворительной формулы сказано о врагах, которые достигли соглашения и уплатили виру: «Вы оба должны примириться и договориться за питьем и едой, на тинге и в собрании народа, в церкви и в доме конунга и везде, где только происходят сборища, и тогда вы должны быть так умиротворены, как если бы никогда между вами ничего и не происходило. Вы должны обменяться ножами, и кусками мяса, и всеми вещами как сородичи, а не как враги» (160, 115).

Угощение гостей было первейшей обязанностью всякого хозяина, и этот закон гостеприимства был нерушим. О легендарном конунге Гейррёде богиня Фриг говорила: «Он так скуп на еду, что морит голодом своих гостей, если ему кажется, что их слишком много пришло». В подлиннике употребляется термин *matníðingr*. Но *níðingr* значило «злодей» «негодяй», «бесчестный преступник», этот термин имел сильнейший негативный смысл как в правовом, так и в моральном отношении, его применяли к изменникам, нарушителям договора или мира, к людям, совершившим коварное убийство или иное злодеяние, к трусам и другим людям, считавшимся совершенно ничтожными и непригодными для общения. Таким образом, *matníðingr* — это не скупец в современном понимании, лишенный сильной отрицательной эмоциональной окраски, а «негодяй, злодей, отказывающий людям в гостеприимстве, в угощении». Это обвинение было страшным оскорблением, и в рассказе о Гейррёде далее сказано: «Что Гейррёд скуп на еду, было действительно величайшей неправдой» (78,35).

О необходимости внимательного отношения к гостям неоднократно упоминается в «Речах Высокого»: щедрость, заботливость и — более всего — подарки обеспечат дружбу.

Перед нами общество, в котором регламентированы и ритуализованы все стороны социальной жизни, в том числе и потребление (224, 98 и сл.)

Мир, в представлении варвара, очевидно, равноценен пиру. Недаром эйнхерии, герои, павшие в битве и взятые Одином в свой чертог — Валхаллу, делят свое время между сражениями, в которые они ежедневно вступают, и мирными пирами, сменяющими кровопролитие. Таков по крайней мере был идеал воина.

Для бонда военные походы и грабежи не могут быть источником средств к существованию, так же как не может он рассчитывать на подарки конунга. Его благосостояние создается его собственным трудом.

Рано встает,
кто без подмоги
к труду приступает;
утром дремота
работе помеха —
кто бодр, тот богат (78,20)

Конечно, таким способом трудно приобрести обширные богатства. Однако:

Пусть невелик
твой дом, но твой он,
и в нем ты владыка;
пусть крыша из прутьев
и две лишь козы,
это лучше подачек (78,18).

Этические нормы в варварском обществе расплывчаты и не сформулированы с той четкостью и категоричностью, какая присуща библейским заповедям. Поэтому нелегко реконструировать и отношение варваров к труду. Известно, что немалую роль в их хозяйстве играли рабы, которым поручались наиболее тяжелые и грязные работы: уход за скотом, вывоз навоза на поля и т.д. Рабыни прислуживали в доме, воспитывали хозяйских детей. Но главнейшими сельскохозяйственными работами, в частности пахотой, занимались и сами хозяева, и автор исландской «Песни о Риге», представляющей собой своеобразную «мифологическую социологию» варварского общества, не видит в сельскохозяйственных работах ничего зазорного для свободного человека (78, 160 и сл.).

Пахотой и постройкой хозяйственных сооружений не будет заниматься знатный — он поглощен развлечениями, воинскими подвигами, дающими ему и славу, и добычу. Ярл в «Песни о Риге» — лихой воин, совершающий завоевательные походы, владелец большого количества сельских дворов, охотник, любитель конных состязаний и соревнований в метании копья. Он живет в богато обставленном доме, ест изысканные блюда, пьет вино. Вместе со своей женой знатного происхождения Ярл живет «в довольстве, достатке и счастье», умножая свой род. Он щедро раздаривает людям сокровища, поджарых коней и дорогие уборы, разбрасывает кольца и рубит золотые запястья. Но для рядового соплеменника труд — основной источник средств, необходимых для жизни.

Представление о том, что труд порождает собственность, обнаруживается в записях варварских обычаев. Право владения считалось производным от факта обработки земли. Поэтому крестьянин мог производить земледелие в общинных землях в таких размерах, в каких был в состоянии возделывать ее. По норвежскому праву, на альменнинге — общей земле — можно было расчистить под пашню участок, до дальней границы которого бонд был в состоянии докинуть свой серп или нож, стоя у изгороди, отделявшей его собственный надел. Точно так же и луг разрешалось занять тому, кто первым положит на него косу. В лесу дозволялось взять столько дров, сколько один человек сумеет нарубить и вывезти до захода солнца. За хозяином, который в течение длительного времени возделывал землю, не встречая ни с чьей стороны притязаний на нее, признавалось право владения. Напротив, собственник, не использовавший земли, в конце концов утрачивал свои права. Право собственности не мыслилось варварами абстрактно: владением считали то, что подвергалось обработке.

Но одни лишь трудовые затраты сами по себе еще не создавали собственности на землю, — было необходимо освятить владение, совершить определенные сакральные процедуры, в результате которых общиной только и могли быть признаны права индивида. У скандинавов, юридическая терминология которых особенно интересна, так как непосредственно отражает систему их понятий (в отличие от латыни исторических памятников континента), установление прав на землю обозначалось словом *helga* — «освящать», «посвящать», «делать неприкосновенным». Ритуалы, при посредстве которых совершалось освящение владения, ставили его под защиту и покровительство высших сил, а равно и права, и вместе с тем теснейшим образом связывали это владение с личностью того, кто совершал ритуал. Важнейшим средством присвоения — освящения был огонь. Исландец, желавший занять ничью землю, пустошь, должен был в течение дня (от восхода до заката) обойти ее границы, зажигая на определенном расстоянии ряд костров. Можно было выстрелить из лука стрелой с горящей паклей — огонь опять-таки освящал участок, на который упала стрела. Захваченное земельное владение нередко посвящали богу, обычно Тору, и тем самым лишали силы притязания на него всех других лиц. В исландском языке до сих пор выражение *helga sér* означает «объявлять своей собственностью». Земли и иное имущество, по отношению к которым была произведена церемония освящения, находились под охраной права, и нарушение неприкосновенности владения каралось штрафами (22, 136 и сл.).

Таким образом, обладание владением опосредовалось божеством, приобретало сакральный характер. Труд и религия, правовые нормы и магические процедуры были между собою связаны и переплетались. Фактические отношения должны были получить не только юридическое признание, но и религиозную санкцию; поэтому они неизбежно приобретали символическое значение. Возделывая землю, человек вступал в сакрально-магическое взаимодействие с природой и божественными силами. Знаковое оформление производственной деятельности придавало ей дополнительный смысл и высокое достоинство.

Судя по афоризмам, заключенным в «Речах Высокого», и по исланд-

ским сагам, идеал бонда сводился к безбедному существованию. Стремление к роскоши, присущее знати, не характерно для простых свободных. Но и для тех и для других богатство, создано ли оно собственным трудом или захвачено в битвах, не представляет самоцели. Оно не получает высокой оценки в рамках мировоззрения, господствовавшего в этом обществе. В строфах «Речей Высокого», по-видимому, резюмирующих взгляды дофеодалной эпохи, подчеркивается эфемерность богатства и несущественность, незначительность его по сравнению с высшими ценностями, стоящими в центре внимания общественной морали. Богатство преходяще:

Лучше живым быть,
нежели мертвым;
живой — наживает;
для богатого пламя,
я видел, пылало,
но ждала его смерть.

У Фитьюнга¹² были
сыны богачами
и бедность изведали;
может внезапно
исчезнуть достаток —
друг он неверный (78,21,22).

Богатство не увеличивает достоинства человека и может оказаться даже вредным для его личных качеств.

Главное же — не богатство возвышает человека, но слава, она остается в памяти людей и после смерти человека:

Гибнут стада,
родня умирает,
и смертен ты сам;
но смерти не ведает
громкая слава
деяний достойных.

Гибнут стада,
родня умирает,
и смертен ты сам;
но знаю одно,
что вечно бессмертно:
умершего слава (78, 22).

Последние из цитированных слов не передают всех оттенков смысла подлинника. «Dómr um dauðan hvern» буквально значит: «Суд (суждение) о каждом из умерших». С. Пекарчик справедливо полагает, что в этих словах отразилось давление общественного мнения на индивида (224,141 и сл., 240 и сл.).

Противопоставление славы богатству в высшей степени характерно для мировоззрения людей варварского общества. В плане этого противопоставления богатство может цениться лишь постольку, поскольку оно способствует достижению славы и общественного уважения. Но, как мы видели выше, для этого надобно не накапливать богатства, а расточать, раздаривать, расходовать на пиры — короче говоря, превращать в знак личной доблести. Дар и пир оказываются ключевыми понятиями, связующими воедино хозяйство и культуру варваров.

Грех корыстолюбия

Средневековое феодальное общество коренным образом отличалось от общества варваров. Оно строилось на классовом антагонизме, на политическом и социальном господстве феодальных землевладельцев над зависимым крестьянством. Поэтому и отношение к труду и к собственности в этом обществе было совершенно иным, нежели в обществе доклассовом. И тем не менее здесь нетрудно обнаружить связь. Наша задача состоит не в анализе собственнических отношений при феодализме, — мы хотим выяснить, как понимали собственность в этом обществе, какова была ее этическая оценка и в чем видели предназначение богатства. Естественно, представители разных классов смотрели на труд и собственность неодинаково. Вместе с тем в феодальном обществе господствовала христианская мораль, нормы которой были обязательны для всех и в той или иной степени разделялись всеми классами и социальными группами.

Феодальное общество основывается на собственности — на крупной собственности дворянства и церкви, на мелкой трудовой собственности крестьян и ремесленников. Тем не менее обладание собственностью никогда не получало на протяжении средневековья безусловного оправдания и одобрения — оно допускалось, но на определенных условиях и с изрядными оговорками. Христианская религия санкционировала феодальный строй, но ее отношение к собственности было довольно противоречивым.

Отцы церкви многократно указывали на то, что первые люди, будучи безгрешными и непосредственно общаясь с Богом, не знали не только труда, но и собственности. Сотворенная Господом земля, как и ее плоды и все живые существа, были Им отданы во власть человека, но Господь хотел, чтобы обладание ими было общим. Лишь своекорыстие людей в состоянии грехопадения привело к установлению частной собственности.

Следовательно, собственность и раздельное владение — не от Бога, а результат корыстолюбия людей, несовершенства их природы после изгнания из рая. Подобный взгляд, связывавший частную собственность с первородным грехом, был воспринят и средневековой церковью. По Божиим установлениям, все вещи суть общие. Лишь корысть создала «мое» и «твое». Христос не имел никакого имущества и жил в полной бедности, и этому примеру Сына Божия следовали Его ученики. «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, — гласило Евангелие от Матфея (6: 19—21, 24), — но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляет и где воры не подкапывают и не крадут; ибо, где сокровище ваше, там будет и сердце

ваше... Не можете служить Богу и маммоне». Христос призывал не заботиться о пище и одежде и жить как «птицы небесные», которые «ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы» (там же, 6: 26).

Средневековый христианин не мог не принимать всерьез эти заповеди. Праведник мыслился бедным, ибо бедность — добродетель, каковой ни в коем случае не могло стать богатство. Имуущество — воплощение земных интересов, отвлекающее человека от мыслей о загробной жизни и от забот о спасении души. Вера требует отречения от земных дел и интересов. Поэтому праведному последователю Христа богатство должно внушать презрение. «Презирай земные богатства, дабы ты мог приобрести небесные», — говорил Бернард Клервоский. Собственность — препятствие для любви к Богу и к людям, ибо она порождает эгоистические чувства и борьбу за обладание, вытесняя дружелюбие жадностью и враждою. «Поэтому первое, основное условие для достижения совершенной любви, — учил Фома Аквинский, — добровольная нищета» (ST, II, 2, quaest. 186, art. 3).

В поучениях средневековых проповедников отречения от собственности содержится изрядная доля риторики. Лишь незначительная часть общества была склонна воспринимать их не только для того, чтобы сокрушаться по поводу своего несовершенства и неспособности на деле буквально следовать христианским принципам бедности. Но для того чтобы основная масса верующих могла примирить категорические заповеди евангельской бедности с обладанием имуществом, в обществе должны были существовать люди, которые приняли бы на себя выполнение обета добровольной бедности и, являя остальному обществу пример, подражать коему оно оказывалось не в состоянии, вместе с тем служили бы ему утешением: эти избранники Божьи своим праведным поведением и отречением от земных благ и интересов спасали род человеческий в целом. В монашеских орденах заповедь бедности была основополагающим принципом. Бенедиктинцы не только не имели права владеть каким-либо имуществом, но им было воспрещено даже употребление слов «мой» и «твой»: вместо этого основатель ордена Бенедикт Нурсийский предписал говорить «наш». «Понятие об общем владении перенесено было даже на физическую личность монахов. По крайней мере спорили о том, мог ли монах смотреть на члены своего тела как на личную собственность и мог ли он говорить: моя голова, мой язык, мои руки, или же он должен был говорить: наша голова, наш язык, наши руки, подобно тому как говорили: наш клубок, наша ряса. Средневековое отречение от мира и от самого себя доведено в монашестве до уничтожения индивидуальной личности» (91, 443 и сл.). В позднее возникших орденах францисканцев и доминиканцев запрещена была не только личная, но и общая собственность. Монахи должны были существовать исключительно за счет милостыни.

Для большинства же членов феодального общества выполнение заповеди бедности было практически невозможно. Это прекрасно понимало и духовенство. Для существования общества как целого было необходимо владение имуществом. «Было бы несправедливо сказать, что человек не должен иметь никакой собственности», — признавал Фома Аквинский (ST, II, 2, quaest. 66, art. 2), полагавший, что грехопадение не только послужило причиной возникновения частной собственности, но и сделало ее

сохранение неизбежным: в состоянии земной греховности человек не может не заботиться о себе и своих делах больше, чем о делах других, и поэтому трудится в своем хозяйстве и на себя с особой тщательностью. Теологи осуждали не столько самый принцип индивидуальной собственности, сколько злоупотребление ею. Человек, по их учению, должен владеть лишь тем, что ему действительно необходимо для удовлетворения своих нужд. Как говорил Августин, «обладающий излишним владеет чужим имуществом». Раннехристианский идеал общины верующих, отрешившихся от всякого владения и не заботящихся о своем пропитании, средневековое христианство заменило идеалом мелкой собственности, обладание которой дает возможность удовлетворять необходимые потребности. Накопление сверх этого минимума считалось греховным, ибо диктовалось корыстолюбием. По определению Фомы Аквинского, «корыстолюбие есть грех, в силу которого человек стремится приобрести или сохранить больше богатства, чем ему необходимо» (ST, II, 2, quaest. 118, art. 1, 2). Идя на эту уступку, церковь признавала реальную общественную потребность. В ее учении о допустимости мелкой собственности как зла, которое приходится терпеть для того, чтобы избежать большего зла, находили свое удовлетворение идеалы мелких производителей и собственников — материальной опоры средневекового общества. Христианское осуждение собственности фактически сводилось к осуждению стяжания и стремления к наживе; критерием различия между допустимой и недопустимой собственностью оказывались даже не самые ее размеры, а те цели, которые преследовались собственниками, и средства, употреблявшиеся для получения богатства. Главное заключалось в помысле, в духовном состоянии человека. Богатство, по утверждению Фомы Аквинского, не может служить конечной целью, оно — лишь средство для достижения иных целей, находящихся за пределами хозяйственной сферы.

Крупнейший собственник в феодальном обществе, множеством нитей связанный со светскими крупными землевладельцами, церковь, разумеется, никогда не одобряла попыток отменить институт частной собственности или перераспределить имущество таким образом, чтобы приблизиться к идеалу мелкой собственности, ограниченной удовлетворением потребностей. Принцип «не укради», защищавший всякое владение, в классовом обществе неизбежно стоял на страже прежде всего интересов имущих. Единственное предписание церкви, направленное на частичное перераспределение благ, сводилось к проповеди подаяния нищим. Бедные и немощные считались стоящими ближе к Христу, чем собственники, в них видели образ Самого Христа. Поэтому благотворительность в пользу бедных всячески поощрялась. Государи и сеньоры обычно содержали при своих дворах изрядное число нищих, раздавали им деньги и кормили их. Нередко эти раздачи принимали огромные размеры, богатые люди расходовали на нищих значительные средства; в особенности усердствовали знатные женщины, а некоторые царственные особы не останавливались и перед жертвованием нищим части государственных доходов. На широкую ногу было поставлено содержание нищих и убогих в монастырях. В Клуни, например, кормили в иные годы до семнадцати тысяч бедняков.

Раздача милостыни принимала привычные для средневекового обще-

ства ритуальные и кодифицированные формы. В житии шотландской королевы Маргариты (конец XI в.) рассказывается о том, как она пеклась о бедных. Соответствующая процедура приурочивалась к большим праздникам и распространялась на строго установленное число нуждающихся. Сперва королева мыла ноги шестерым нищим, затем происходил церемониал кормления девятерых сирот, наконец, триста обездоленных допускались в монаршие покои, где их обслуживала сама королевская чета (240, 151 и сл.). Строгая регламентированность и подчеркнутая публичность всех этих актов заставляют предполагать, что в основе подобной благотворительности лежала не столько проповедуемая христианством любовь к ближнему, сколько забота жертвователей о собственном душевном благополучии. Посредством милостыни богатый скорее мог спасти душу, о бедняках же, которым он уделял долю своего имущества, он думал гораздо меньше. Это доказывается тем, что средневековые не знали ни одной серьезной попытки радикально избавить нищих от их бедственного положения: предпочитали их подкармливать, оставляя все в том же состоянии. В существовании богатства и бедности церковь находила взаимную связь: «Богатые люди созданы для спасения бедных, а бедные — для спасения богатых». В подаении нищим видели своего рода источник «страхования» душ имущих. Алкуин писал, что подаваемая беднякам милостыня позволяет дающим попасть на небо. Материальные богатства, розданные бедным, вторил ему Храбан Мавр, превращаются в вечные богатства. Поэтому существование неимущих бездельников казалось необходимым, и никто не помышлял о том, чтобы ликвидировать нищенство, равно как и сами попрошайки видели в себе избранников Божиих и вовсе не стремились избавиться от нищеты. Наоборот, к нищете стремились как к идеалу, и церковь дозволяла принятие обета нищенства всем, кто стремился к нему «из смирения и для общей пользы, а не из корысти или лености». Правда, папство, опасаясь слишком широкого распространения антисобственнических настроений, провозгласило, что бедность является не всеобщей обязанностью, но призванием одних только избранных. Бедность долго не воспринималась в этом обществе как социальное зло, как показатель неустроенности человеческих дел. Нищета была не вынужденным состоянием, из которого желательно было бы выбраться, а состоянием самоотречения и отвержения мира, и потому нищенский промысел был неотъемлемым элементом средневековой общественной практики. Не богатство, а нищета, но прежде всего нищета духа, смирение — идеал средневекового общества (211).

Каждое общество имеет своих героев, вырабатывает тип идеального человека, которому следует подражать; во всяком случае, этот идеальный образец играет определенную роль в нравственном воспитании и поэтому сам может служить отражением морального состояния общества. Особенно это верно применительно к авторитарному обществу с сильно выраженным дидактическим акцентом во всей культуре, каким было общество средневековое. Идеальный тип человека в таком обществе был немаловажным ингредиентом его морального климата. Каков же этот герой?

Идеальный человек античного полиса — всесторонне развитый гражданин. Среди качеств гармонической личности видное место занимала и

физическая сторона: атлет, чемпион, победитель олимпийских состязаний скорее всего мог воплотить этот идеал. Идеал средневекового человека бесконечно далек от представлений античности. Культ тела, видимой красоты не имеет ничего общего с любованием страданиями Бога, воплотившегося в оболочку брэнного человека. Если и можно говорить о физическом идеале христианского средневековья, то им служило распятие: мертвое тело со страшными следами пыток и мук, перенесенных Спасителем во искупление рода человеческого. Поклонялись не телесной силе и гармонической развитости атлета, а убогому и гноящемуся больному. Ухаживать за ним, обмывать его раны и видеть в нем отражение Христово было богоугодным делом, так же как и раздавать милостыню.

Идеал средневекового общества — монах, святой, аскет, человек, максимально отрешившийся от земных интересов, забот и соблазнов и потому более всех остальных приблизившийся к Богу. Греческое слово *ἄσκησις* значит «упражнение», в особенности «гимнастическое упражнение»; *ἄσκητής* — атлет, борец. Этим же словом в эпоху христианского средневековья обозначали человека, пренебрегающего собственным телом, умерщвляющего плоть, упражняющего свой дух. Ни в чем, пожалуй, так ясно не выражается контраст духовных установок античности и средних веков, как в трансформации смысла этого слова! Идеал средневековья — не посясторонний, земной и практический, а трансцендентный и преодолевший земные связи. Идеал святого был всеобщим, имевшим силу для всех слоев общества. Конечно, у отдельных слоев и сословий феодального общества были и свои идеалы. Так, можно говорить о рыцарском идеале. Но и этот идеал долго был подчинен универсальному аскетическому типу, ибо в рыцаре достойными преклонения и подражания считались не только физическая сила и боевой дух и даже не само по себе сознание сословной чести и следование принятому кодексу поведения, а подчинение этих качеств высшим, идеальным целям; воинство должно было поставить свое оружие на службу Богу и церкви. Крестовый поход — наиболее возвышенный образ воинской практики, рыцарь — член ордена (*miles Christi*) — таков идеальный тип рыцаря.

По идеалу нельзя судить обо всем обществе. Но он служит показателем господствующих умонастроений, нравственных норм, принятых в этом обществе, и отражает систему ценностей, которой так или иначе руководствуются его члены. Общественный идеал средневековья не благоприятствовал накоплению материальных благ и был несовместим с тщеславием и суетностью. Литература того времени осуждает пышность одеяний. Женские моды — важный показатель общественных вкусов и склонностей — не менялись веками, и потребность к частым их изменениям, к новшествам и экстравагантности возникла лишь незадолго до Возрождения. Так же и удачливый богач в этом обществе не мог стать предметом восхищения и образцом поведения.

Религиозно-этическое оправдание и превознесение бедности, признание за нею высокого достоинства нашло свое наивысшее выражение в проповеди Франциска Ассизского, призывавшего «следовать нагими за нагим Христом» (выражение восходит к св. Иерониму) и заключившего «мистический брак» с Дамой Бедностью. В намерения Франциска не вхо-

дило избавление бедняков от их жалкой доли, — он говорил «да» земному материальному неравенству, возводя бедность в добродетель и в пример, достойный подражания.

Конечно, нравственные установки христианства не воспрепятствовали развитию торговой и промышленной деятельности. Однако они создавали специфическую духовную атмосферу, в которой происходила эта деятельность. Накопление богатств, приверженность к земным благам служили объектом нападок всех недовольных общественными порядками. Идеологически это недовольство вплоть до Реформации питалось евангельскими идеалами бедности и аскетизма (205; 266). Оппозиция феодализму, принимавшая в эту эпоху форму религиозной ереси, брала на вооружение этот идеал и стремилась осуществить его на практике. Все попытки в этом направлении неизменно терпели неудачу, но сами по себе они в высшей степени характерны для общества, строившего свою жизнь на собственности и эксплуатации, одновременно провозглашая святость бедности и смирения. Средневековый человек трудился, обогащался, вел грешную жизнь, поклоняясь святым праведникам и каясь в своем несовершенстве. Было бы несправедливо отказывать людям этой эпохи в лицемерии, его хватало во все времена, но сводить этот разрыв между практической жизнью и высшими идеалами к одному лишь ханжеству было бы неоправданным упрощением. Человек средних веков создавал мировую дихотомию: высшему царству святости, благодати и справедливости противостоит смрадный от греха и соблазнов мир земной. Человек, как правило, был не в состоянии вырваться из объятий этого мира, но он расплачивался за свою слабость состоянием душевной раздвоенности и неполноценности. Массовый характер сектантских движений, общественные конвульсии, сопровождавшиеся самобичеваниями, массовыми покаяниями и паломничествами к святым местам, раздача своего имущества и принятие на себя обета воздержания — все это отражало и социальные, и духовные конфликты феодального общества.

«Служить» и «раздавать»

Обращаясь к концепции богатства и собственности, которая определяла ценностные ориентации господствующего класса феодального общества, мы сталкиваемся с явлением, кажущимся, на первый взгляд, парадоксальным: этические установки рыцарства обнаруживают немалое сходство с представлениями о богатстве, которые были присущи варварам. Тем не менее это так. Сходство распространяется и на более широкий круг идеологических и социально-психологических установок феодалов. Понятия «чести», «славы», «родовитости», принятые в их среде, также кажутся непосредственно заимствованными из эпохи, предшествовавшей возникновению классового строя.

Среди доблестей, характеризующих феодального сеньора, на первом месте стояла щедрость. Сеньор — человек, окруженный приближенными, дружинниками, вассалами, служащими ему, поддерживающими его и выполняющими его повеления. Могущество знатного сеньора определяется численностью его подданных и верных ему людей. Без этого он не senior,

не «старший», «высший», не повелитель и глава. Разумеется, сеньор — землевладелец, господствующий над крестьянами и получающий с них доходы. Не будь у него поступлений от зависимых держателей земель, он не был бы в состоянии содержать свиту и кормить толпу прихлебателей. Рента, собираемая им со своих владений, дает ему возможность устраивать пиры, празднества, принимать гостей, раздавать подарки — словом, жить на широкую ногу. Нормой считается поведение, заключающееся в том, что сеньор щедро, не считая, раздает и растрчивает богатство, не вникая, не превышает ли расходы поступления. Разницу между приходом и тратами можно покрывать дополнительными поборами с крестьян, вымогательствами, штрафами, грабежом, военной добычей. Расчетливость, бережливость — качества, противоположенные ему сословной этикой. О его доходах заботятся бейлиф, управляющий, староста, его же дело — проедать и пропивать полученное, раздаривать и расточать имущество, и чем шире и с большей помпой он сумеет это сделать, тем громче будет его слава и выше общественное положение, тем большим уважением и престижем он будет пользоваться.

Богатство для феодала, согласно принятым в этой среде нормам, — не самоцель и не средство накопления или развития и улучшения хозяйства. Не производственные цели ставит он перед собой, стремясь увеличить свои доходы: их рост создает возможность расширить круг друзей и приближенных, союзников и вассалов, среди которых он растрчивает деньги и продукты. Феодалная расточительность — один из путей перераспределения в среде господствующего класса средств, полученных от эксплуатации подвластного населения. Но этот способ феодалного распределения очень специфичен. Сеньор не мог получить никакого удовлетворения от сознания, что он владеет сокровищами, если он не был в состоянии их тратить и демонстрировать, вернее — демонстративно тратить. Ибо дело заключалось не в том, чтобы просто-напросто пропить или «прогулять» богатство, а в публичности и гласности этих трапез и раздач даров.

Обращение с богатством, встречающееся у феодалов, подчас до крайности напоминает «потlach» североамериканских индейцев, которые на глазах у приглашенных ими на пир соплеменников истребляли все свои продовольственные запасы, рубили на куски рыбацьи лодки и всякими другими способами старались подавить гостей своей щедростью и расточительностью. М. Блок приводит несколько сходных примеров из средневековой феодалной практики. Один рыцарь велел засеять вспаханное поле кусочками серебра; другой употреблял для приготовления пищи вместо дров дорогостоящие восковые свечи; третий сеньор «из самохвальства», как пишет хронист, сжег живьем тридцать своих коней (107, 432). Эти разорительные поступки, разумеется, совершались публично, в присутствии других феодалов и вассалов, и были рассчитаны на то, чтобы поразить их. В противном случае подобная экстравагантность не имела бы никакого смысла.

В состязаниях в расточительности типа потлacha, присущих архаическим обществам, и в пирах «на манер Гаргантюа», устраивавшихся средневековыми феодалами, есть нечто общее: и здесь и там нетрудно увидеть агрессивную щедрость, стремление подавить приглашенных своей широтой

и победить в своеобразной социальной «игре», ставкой в которой служат престиж и влияние. Разумеется, в подобном поведении феодалов проявляется скорее приверженность традиции, чем господствующее умонастроение, и в «самохвальстве» экстравагантных сеньоров их современники видели нечто необычное, уклоняющееся от нормы. Но некая существенная сторона рыцарской психологии здесь гипертрофированно обнаружилась.

Богатство для феодала — орудие поддержания общественного влияния, утверждения своей чести. Само по себе обладание богатством не дает никакого уважения, наоборот, купец, хранящий несметные ценности и выпускающий из своих рук деньги только для того, чтобы приумножить их в результате коммерческих или ростовщических операций, внушает в среде феодалов какие угодно эмоции — зависть, ненависть, презрение, страх, — но только не уважение. Сеньор же, без счета растрчивающий добычу и доходы, даже если он живет не по средствам, но устраивает пиры и раздает подарки, заслуживает всяческого почтения и славы. Богатство мыслится феодалом как средство для достижения целей, находящихся далеко за пределами экономики. Богатство — знак, свидетельствующий о доблести, щедрости, широте натуры сеньора. Этот знак может быть реализован лишь при демонстрации им указанных качеств. Таким образом, высший момент наслаждения богатством — его расточение в присутствии максимального числа людей, участвующих в его поглощении, получающих долю от щедрот сеньора.

Но поскольку богатство выполняет в феодальном обществе такую знаковую функцию, то, подобно всем знакам, имеющим социальный смысл, его реализация неизбежно подчиняется ритуалу и установленным канонам. Пир, празднество, придворные собрания, турниры происходят в определенные сроки, с соблюдением привычного декораума, сопровождаются церемониями. Общественная жизнь рыцаря заключается либо в войне, либо в развлечениях при дворе сеньора. О том, насколько ритуализованы все стороны поведения в рыцарской среде, пожалуй, лучше всего свидетельствует лирика провансальских трубадуров. Куртуазная любовь, которую они воспевают, понимается ими как служение даме, во всем подобное службе вассала сеньору. Дама дарует свою благосклонность рыцарю точно так же, как сеньор жалует ему феодал или подарок. Трубадуры охотно прибегают к юридическому языку и феодальной терминологии при описании своего любовного томления. Иногда поэт прямо называет свою избранницу «сеньором». Новейшие исследователи подчеркивают, что куртуазная любовь, церемониал которой до малейших деталей разработан трубадурами, служила важным фактором консолидации мелкого дворянства при дворах крупных феодалов. Куртуазная поэзия была неотъемлемым и важнейшим компонентом не одной только любовной практики рыцарства, но и всего его социального поведения.

Рисуя в идеализированной форме отношения при феодальных дворах, поэты выдвигают на первый план идею щедрости. Двор крупного сеньора — это прежде всего место, где «дают и получают». Тема щедрости и раздачи даров связывается в поэзии трубадуров с темой упадка мира, столь популярной в средние века. Мир мыслится как поприще борьбы между доб-

родителями и пороками. Среди пороков самые тяжкие и греховные — гордыня, скупость, корыстолюбие. «С давних пор бароны не одаривают молодых», — сетует один из поэтов и видит в этом симптом проникновения в мир зла. Скупости должна быть противопоставлена благородная щедрость, которая в глазах поэтов вырастает в решающий критерий состояния общества. «Давать» и «дарить» — главная добродетель, с точки зрения трубадура. Расторжение единства между богатством и радостью, доставляемой его раздачей, означает разрушение миропорядка, ибо жадность — мать всех грехов, а щедрость — смысл всех добродетелей. Человек познается по его щедрости, которая возводится в центр этической системы рыцарства, оттесняя даже воинскую удачу. «Благодаря подаркам и тратам становится человек благородным, приобретает честь и славу, — говорит один из поэтов. — Я не отзываюсь дурно об оружии и разуме, но подарки правят всем» (188, 48, 73). Раздающий дары приобретает благосклонность Господа. «Доблесть учит нас расточать наши доходы», — говорил поэт Пейре Карденаль. Широта натуры, гостеприимство, готовность, с которой раздаются подарки, — определяющий принцип дворянина, единственное для него средство достижения вершин любви. Богатый скупец в глазах трубадура — чудовище, не понимающее смысла своего привилегированного положения и идущее против воли Божьей.

Призывы трубадуров к щедрости сеньоров приобретают самые различные тональности — от грубых требований и вымогательств до льстивых просьб. В попрошайничестве они не уступают таким вагантским поэтам, как Гугон, Примас Орлеанский или Архипиита Кёльнский, но мотивировки, к которым прибегают трубадуры, иные. Согласно проповедуемой ими морали, несомненно, господствовавшей при дворах, богатство и могущество не имеют иного оправдания, кроме того, что они доставляют благополучие и удовольствие другим, помимо их обладателей:

Лишь только соберешь добро,
Поделено оно должно быть благородно,
Без своеволья и неправды
(Гираут де Борнель, 86, 178).

Получение доходов мелкими рыцарями, «молодыми», т. е. не владеющими феодами, неженатыми представителями привилегированного сословия, было острой социальной проблемой в обществе того времени (134, 213—225). Лирика придворных поэтов отражает конфликты между богатыми и бедными рыцарями, напряженность, существовавшую между разными уровнями феодальной иерархии.

Отношения между сеньором и вассалом мыслятся поэтами как отношения взаимного служения, помощи и дружбы. «Служить», в их понимании, часто означало не «брать», а «давать», «тратить». В песнях старопровансальских поэтов постоянно встречается словосочетание «служить и дарить» или даже «служить и дарить что-либо из своего имущества». Рыцарские поэты не устают подчеркивать, что основа могущества господ состоит в их щедрости. «Неблагородно поступает тот, кто не служит, не дарит и не предоставляет, как разум нам повелевает» (Бертран Карбонель).

Одобрения поэта заслуживает лишь тот «владелец замка, который, служа и дая, благополучья достигает» (Ришар). Богат и славен двор сеньора, который широко и «служит», и «дарит». Существовало даже выражение «служить своим имуществом». Понятия «давать» и «брать», а равно «служить» и «принимать служение» объединяются здесь в нерасторжимый комплекс представлений о взаимности, обоюдности сеньориально-вассальных отношений. Таким образом, понятие феодальной службы было неотделимо от понятия предоставления имущества, траты и раздаривания его: без этого было невозможно представить себе дружбу и верность между рыцарями. Лишь щедрое расточение богатства может доставить человеку славу и уважение.

«Человек, который пренебрегает славой и тратами, поступает недостойно. Бог требует, чтобы люди думали о славе...» (Монтаньяголь). Господа, нарушающие эти нормы рыцарской морали, не заслуживают любви прекрасных дам:

Барон, что прячется, чтоб трапезу вкусить,
Недопустимо подло себя ведет.
И во сто крат подлее дама,
Коль после этого она ему принадлежит
(Магрет) (86, 180, 323, 327).

Как и отношения с вассалами, любовь к даме сопряжена с затратами. Однако не в материальной стоимости подарка заключалось главное его достоинство, и трубадуры, осуждая тех, кто стремился получить подарки побогаче, считали такое поведение аморальным. Смысл дара — в самом акте его и в связи между лицами, которую он создавал или подтверждал. Обычай требовал не одностороннего преподнесения подарка, а обмена дарами. Нередко не рыцарь делал подношение даме, а она ему, и в этом не было ничего унижительного. Служение понималось и как получение, и как приношение даров. Для того чтобы лучше понять близость понятий «служения» и «дарения», следует отрешиться от мысли, что служба обязательно преследовала цель получить материальное вознаграждение: служба, как и преподнесение подарков, была формой социального общения, сплотивавшего людей в группы. Богатство и было условием поддержания таких связей. Во время поэтического состязания между поэтом Раймбаутом де Вакейрас и маркизом Маласпина первый обвинил второго в том, что он вымогает деньги у купцов, проезжающих через его владения. Маркиз возразил: он грабит не из корысти, но лишь для того, чтобы раздавать награбленное (67, 152).

Обмен дарами для средневековых сеньоров не менее важен, чем дарения в пользу церкви во имя спасения души. Тема дарения постоянно и живо обсуждается. Жан де Гарланд пишет сочинение «Похвала благородным дарителям и о причинах дарений», тогда как другие авторы распространяются об опасностях, сопряженных с получением подарков. Каким образом и кому следует делать подарки — одна из тем литературы XII в. (PL, t. 205, 78—82).

Щедрость — неотъемлемая черта короля и вообще крупного сеньора в рыцарских романах. Щедрость — «госпожа и королева», без которой все другие качества рыцарства обращаются в ничто. Как сказано в романе о Ланселоте, государь должен раздавать коней и золото, одежды, «прекрасные доходы» и «богатые земли», и тогда он «ничего не потеряет и все приобретет». В цикле о короле Артуре щедрость и дары выступают в качестве единственного средства, связующего рыцарство.

Хорошо известно, какой жестокой эксплуатации подвергали феодалы зависевших от них крестьян, принуждая их нести барщину, платить оброки натурой и деньгами, облагая их всяческими дополнительными поборами и подчас доводя беднейшую часть крестьян до разорения. Дворянство не оставляло поползновениям наложить руку и на богатства горожан. Средневековое рыцарство не видело ничего зазорного в отнятии чужого добра и нередко похвалялось своими грабительскими наклонностями и подвигами. Уважение прав чьей бы то ни было собственности вряд ли было у него развито. История средних веков — это история непрекращающихся феодальных войн и усобиц. Любой поход, даже если он официально преследовал благочестивые, «богоугодные» цели, влек за собой грабежи и захваты. Захват же богатств сопровождался разделом их со сподвижниками, раздачей подарков вассалам и друзьям, проеданием и пропиванием их на пирах. Подчеркнем еще раз: только будучи превращено в знак высокого социального положения, в символ привилегированности, богатство, оказавшееся в обладании дворянина, могло быть реализовано в соответствии с господствовавшей в феодальной среде моралью и представлениями о рыцарском достоинстве и поведении, которое отвечало бы сословным требованиям.

Как видим, обмен подарками, пиршественное распределение и потребление богатств, расточительное отношение к имуществу, столь характерные для варварского общества, в не меньшей мере были присущи и феодализму. Но это вовсе не означает, что феодальный строй просто-напросто унаследовал соответствующие институты и традиции от предшествовавшей формации и что перед нами — только ее пережитки. Вне сомнения, многие архаические порядки в эпоху средневековья обнаружили большую живучесть, но сама по себе ссылка на пережитки ровным счетом ничего не объясняет. Существенно иное: какова роль этих традиционных отношений в новой системе?

Дар, пир, церемониальный обмен вещами и услугами и то, что за ними кроется, знаковая функция богатства, — проявление специфической природы общественных связей в рассматриваемых нами обществах. Эти связи при феодализме были по преимуществу межличными. Члены общества вступали в непосредственные отношения между собой: эти отношения основывались на общности родства или на брачных связях, на соседстве и принадлежности к общине либо на покровительстве, зависимости, подданстве. Сколь различными ни были эти отношения, в любом случае они выражались в прямых связях между индивидами — в противоположность отношениям, присущим буржуазному обществу, в котором они «овеществляются» и «фетишизируются» отношениями товаров. «Богатство, — говорит герой французской эпопеи, — это не красивые меха, не деньги, не стены замков и не кони; богатство — это сородичи и друзья...» (106, 17).

Идея богатства, распоряжение которым ограничивается и регламентируется сословными требованиями, была весьма живуча в среде благородных. Еще в середине XIV в. в Англии, стране, где товарное производство было уже высоко развито, появилась аллегорическая поэма под названием «Добрый краткий спор между Накопителем и Мотом». Стяжатель, Накопитель — это купец, юрист, священник, а Бездельник, Мот — рыцарь. Накопитель восхваляет тех, кто мало тратит и живет скромно; созерцание соборных богатств радует его сердце. Экстравагантное безумие Мота, проявляемое в одежде, еде и питье, вызывает у него негодование. Перечень блюд, подаваемых на пиру в доме Бездельника, представляет собой подлинный кулинарный трактат. Стяжатель в изумлении от людей, которые, не имея ни пенни в кармане, тем не менее приобретают редкие меха, ценные ткани и иные дорогостоящие предметы роскоши. Накопитель упрекает Бездельника: он не заботится о возделывании земель и распродает орудия труда для оплаты своих военных авантюр и охотничьих развлечений; его обжорство и пьянство приводят к расточению наследственных владений и вырубке лесов. Но тщетно Накопитель убеждает Мота умерить траты, остеречься разорения и приучить своих близких к труду. Впрочем, он понимает, что Мотом в расточении богатств движет «высокомерие» — сам-то он накапливает имущество благодаря умению жить умеренно и делать дела.

Мот в свою очередь винит Накопителя за то, что собранные им сокровища никому не приносят пользы:

Какой толк от этих богатств, коль их не тратить?

Часть заржавеет, другая сгниет, многое достанется крысам.

Из любви ко Христу, перестань набивать сундуки!

Поделись с бедняками своим серебром...

Если христиане получают свою долю, это больше понравится Господу,

Нежели когда все это свалено и скрыто в сундуках,

Так что свет солнца падает на богатства лишь раз в семь лет.

Расточитель настаивает на тщете богатства и говорит о зле, им причиняемом: чем состоятельнее человек, тем трусливее он. Не предпочтительнее ли жизнь короткая, но счастливая? (159, 253—256, 297—299; ср. 173).

Эта поэма была сочинена, по-видимому, около 1352 г. и передает умонастроения части английского общества в критической обстановке непосредственно после Черной смерти и первых побед, одержанных англичанами в Столетней войне. Анонимный автор выбирает короля Эдуарда III арбитром в споре Стяжателя с Расточителем, однако король не принимает стороны того или другого и тяжба между жадностью и мотовством остается нерешенной...

Как и обычно в средневековых аллегориях, Мот и Накопитель персонажируют не столько определенные социальные типы, сколько жизненные принципы и противоположные системы ценностей. В феодальном обществе, которое близится к своей «осени», все еще противостоят одна другой контрастные установки в отношении богатства.

Отношения личного господства и подчинения, пронизывающие феодальный строй, обусловили особый характер феодальной собственности. Она очень далека от того, что принято считать частной собственностью. Если римское право определяло частную собственность как право свободного владения и распоряжения имуществом, право неограниченного употребления его, вплоть до злоупотребления (*jus utendi et abutendi*), то право феодальной собственности было в принципе иным. Главный вид феодальной собственности — земля не являлась объектом свободного отчуждения. Феодальный собственник не мог присваивать в свою пользу всего дохода с земли и вообще лишился бы ее, если бы не выполнял служб, сопряженных с этим владением. Вместе с тем он не имел права согнать с земли крестьян, на ней трудившихся: исправная уплата ренты и несение повинностей служили для них гарантией сохранения в их руках земельных наделов. Понятие «частный собственник», строго говоря, неприменимо в средние века ни к сеньорам, ни к вассалам. Землевладелец считался не собственником (*possessor*), а держателем (*tenens*), которому земля вручена вышестоящим господином на определенных условиях. Права его всегда ограничены. Даже в тех случаях, когда владелец обладал землей фактически независимо, считалось, что он держит ее от сеньора, и в некоторых областях феодальной Европы действовал принцип «нет земли без сеньора». Такие независимые владения, сеньоры которых не были известны, назывались «воздушными фьефами».

Тем не менее специфика феодальной собственности не может быть раскрыта и при помощи понятия «неполная собственность». Дело не столько в «ограниченности» и «неполноте» феодальной собственности (эти понятия привносятся нами при сопоставлении феодальной собственности с античной или буржуазной), сколько в личностной природе связанных с ней отношений. Собственность всегда есть отношение между людьми. Но частная собственность представляет собой вещную форму общественных отношений, тогда как феодальная собственность — межличная их форма, выражающая существо всех социальных связей средневекового общества. Если буржуазная собственность противостоит непосредственному производителю — фабричному рабочему, земельному арендатору — как безличное богатство, то феодальная земельная собственность всегда персонифицирована: она противостоит крестьянину в облике сеньора и неотделима от его власти, судебных полномочий и традиционных связей. Буржуазная собственность может быть совершенно анонимна, между тем как феодальная собственность всегда имеет свое имя и дает его господину; земля для него — не только объект обладания, но и родина, со своей историей, местными обычаями, верованиями, предрассудками.

Отношения земельной собственности при феодализме — прежде всего отношения власти и подданства. Вассал, вступая под покровительство сеньора, приносит ему присягу верности и клянется во всем ему помогать, защищать его от врагов, выполнять его приказания и нести порученную ему службу. Сеньор со своей стороны обязывался охранять вассала, заботиться о нем и не давать его в обиду. Обмен взаимными клятвами и обещаниями мог сопровождаться пожалованием лена, — за этот лен вассал должен был нести рыцарскую или иную «благородную» службу. Ленное пожа-

лование обычно заключалось в земельном владении. Но оно могло состоять в передаче права сбора доходов с земли без пожалования ее самой либо в праве сбора пошлин и поборов, судебных прав и доходов и т.д. Существенным был не объект пожалования, а самый факт его: получение лена было сопряжено с обязанностью вассала нести службу и повиноваться сеньору. Лен давал вассалу материальное обеспечение, необходимое для исполнения службы. Но сеньор мог достичь той же цели и без всякого пожалования — он мог взять вассала на свое содержание, с тем чтобы тот кормился при его дворе. Таким образом, существо феодального отношения между сеньором и вассалом заключалось прежде всего в установлении личной связи, отношений господства — подчинения, покровительства и службы. В этих отношениях принцип взаимности, обмена услугами виден с той же ясностью, что и в описанных выше формах церемониального обмена (20, гл. I).

Как и обмен подарками и участие в пирах, установление вассально-ленных отношений оформлялось ритуалом; наряду с обменом присягами совершались специальные процедуры, которые закрепляли создававшиеся личные связи и придавали им юридическую силу и нерушимость. Вассал становился на колени и вкладывал свои руки в руки сеньора. Это и буквально означало, что он «шел к нему в руки», делался его «человеком». При пожаловании лена сеньор вручал вассалу ветвь или другой предмет, символизировавший передачу владения (195, 349—420). Глубокий символизм этих процедур нашел своеобразное выражение и в изобразительном искусстве.

На средневековых миниатюрах, иллюстрирующих сборники права, нередко встречаются изображения многоруких и двуликих людей. Но это не гротеск в привычном его значении. Рисунки такого рода имеют целью реальное воспроизведение действительных юридических актов: инвеституры, омажа, коммендации, вступления вассала в зависимость от сеньора. Художник отступает от действительности и пририсовывает человеческой фигуре лишние руки, для того чтобы в одном изображении воплотить весь юридический акт в его полноте. Сеньор, сидящий на стуле, держит в своих руках руки присягающего ему на верность вассала и одновременно указывает «дополнительной» рукой на землю, которую он вручает этому вассалу в качестве лена. Стремление изобразить сразу все существенные стороны этого акта вынуждает художника наделить фигуру сеньора лишними руками. На другом рисунке сеньор приобретает облик двуликого Януса: слева он держит в своих руках руки вассала, а справа вручает символ земельного владения другому человеку. Изображена передача сеньором лена, которым владеет один вассал, другому, без ведома первого. Двуличие сеньора выражено буквально: у него два лица и две пары рук. На таких рисунках совмещены акты, в действительности происходившие в разные моменты, своего рода «синхронная диахрония». Средневековый художник дает их симультанное изображение, подчеркивая тем самым их внутреннюю связь и символичность, которые были понятны его современникам.

Символическими процедурами сопровождалась и передача лена по наследству, и возобновление присяги при смене сеньора (если сеньор умирал, его вассалы должны были присягать его сыну, точно так же как и на-

следники умерших вассалов могли получить лен своих отцов, только принося присягу верности сеньору), и даже расторжение вассального договора. Отношения феодальной верности были насковзь символизированы и ритуализованы — они имели от начала до конца знаковый характер и вне этих формул и процедур были немислимы и не приобретали юридической силы. Социально значимыми отношения земельной пожалования и вассальной службы могли стать только в этой символической форме. Но тем самым эти социальные и политические институты делались также и фактами культуры. Культурный символизм, универсальная черта духовной жизни средневековья, вбирал в себя и эту сферу общественной действительности, придавая ей более высокий смысл и возводя социальные связи на уровень этических ценностей.

Отмечая существенные различия между феодальной и буржуазной собственностью на землю, Маркс писал, что для превращения первой во вторую необходимо, чтобы земельная собственность «была целиком вовлечена в движение частной собственности и стала товаром; чтобы господство собственника выступило как чистое господство частной собственности, капитала, вне всякой политической окраски; чтобы взаимоотношение между собственником и работником свелось к политико-экономическому отношению эксплуататора и эксплуатируемого; чтобы всякое персональное взаимоотношение между собственником и его собственностью прекратилось и чтобы эта собственность стала лишь *вещественным*, материальным богатством; чтобы место почетного брачного союза с землей занял брак по расчету и чтобы земля, точно так же как и человек, опустилась на уровень торгашеской стоимости. Необходимо, чтобы то, что составляет корень земельной собственности, — грязное своекорыстие — выступило также и в своей циничной форме. Необходимо, чтобы неподвижная монополия превратилась в подвижную и беспокойную монополию, в конкуренцию, а праздное наслаждение плодами чужого кровавого пота — в суетливую торговлю ими. И, наконец, необходимо, чтобы в процессе этой конкуренции земельная собственность в образе капитала продемонстрировала свое господство как над рабочим классом, так и над самими собственниками, разоряемыми или возносимыми выше согласно законам движения капитала. Тем самым место средневековой поговорки «*nulle terre sans seigneur*» занимает поговорка нового времени «*l'argent n'a pas de maître*», ярко выражающая господство мертвой материи над людьми» (1, 555).

Столь мучительно сложный и долгий путь должна была пройти феодальная собственность на землю, для того чтобы стать товаром и подчиниться законам товарного производства, противоречившим самой ее сущности (1, 557). В феодальном обществе земля — не «мертвая материя», господствующая над людьми, — люди как бы срослись с нею. Феодал состоит со своим наследственным феодем в «почетном брачном союзе». Он видит в нем отнюдь не источник богатства и тем более не объект торговых операций. Сеньора связывает с землей и с возделывающими ее зависимыми людьми не обнаженный материальный интерес, а сложный комплекс отношений эксплуатации, политической власти, подданства, традиций, привычек, эмоций, покровительства и почитания (Маркс отмечает «эмо-

циональную сторону» позиции феодального землевладельца по отношению к крестьянам и присущую романо-германскому феодализму «*Von den Poesie*»: см. 1, 554)¹³.

Труд — проклятие или спасение?

Отношение к труду в средние века было противоречивым не в меньшей степени, чем отношение к собственности. Господствующий класс, естественно, был далек от производственной деятельности и, поскольку она всецело возлагалась на плечи непривилегированных, низших слоев населения, смотрел на нее пренебрежительно. С точки зрения дворянства, благородными занятиями считались война, рыцарские подвиги и забавы, праздность, то, что Маркс метко назвал «героической ленью», — добывание же материальных благ, грязные и тяжелые заботы о хлебе насущном были делом грубой черни. Руководство и организация производственного процесса в сельском хозяйстве, как правило, не были свойственны рыцарству, перекладывавшему эти функции на трудящихся и на старост и управителей имений. Лишь часть монашества и некоторые категории светских феодалов, по тем или иным причинам отошедших от рыцарской жизни и втянувшихся в товарно-денежный оборот, вмешивались в производство, стремясь его организовать с целью увеличения своих доходов. Обычно же отношение класса феодалов к хозяйству ограничивалось заботами о взыскании ренты с крестьян и других подвластных людей. Из двух аспектов экономической активности — производства материальных благ и их распределения — господствующий класс был заинтересован преимущественно лишь во втором. В этом заключается еще одно существенное отличие феодалов от промышленной буржуазии, которая организует и революционизирует производство, руководит им. Установка на потребление продуктов, на превращение своих доходов в знаки социального отличия обуславливала место и роль феодалов в системе общественного производства.

Однако этим еще не определялось полностью отношение господствующего класса к труду. Духовенство не разделяло этических принципов «героической лени» рыцарей. Позиция церкви в вопросе о моральной оценке труда была двойственной. С одной стороны, в необходимости для человека трудиться церковь видела следствие и проявление несовершенства его природы. Пока Адам и Ева находились в раю, они были невинны и не заботились о пище. Грехопадение сопровождалось карой Господней: в наказание Бог обрек род человеческий добывать себе хлеб в поте лица и выслал праотца из сада Эдемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят (Быт., 3: 23). Эта библейская оценка труда как наказания вошла составной частью в этику христианского средневековья. Христос, говорило духовенство, не трудился. Собирая вокруг Себя учеников, Он побуждал их покинуть свои мирские занятия и быть «ловцами человеков», а не тружениками. Сподвижникам Христа не было нужды тревожиться о хлебе насущном, ибо Учитель мог их насытить без всякого труда: вспомним евангельские рассказы о пяти хлебах, которыми Иисус накормил пять тысяч человек, кроме женщин и детей, и о семи хлебах, утоливших голод четырех тысяч Его последователей (Мат., 14: 15—21; 15: 32—38).

Таким образом, безгрешное состояние человека, как и пребывание его вблизи Бога, не предполагало труда. Людям вообще надлежит не столько заботиться о пропитании и о физическом своем благополучии, сколько о духовном спасении, о жизни вечной. «Не хлебом единым сыт человек». Созерцательную жизнь, приближавшую человека к святости, теологи ставили выше активной, Марию выше Марфы, и поэтому монахи занимали на лестнице восхождения к Божеству более высокую ступень, чем все другие люди. Бернارد Клервоский различал три степени этого восхождения, соответствовавшие трем родам людей, — мирян, духовенство и монашество. «Первые находятся на мельнице, вторые в поле, третьи в постели» (91,434—435). Под «мельницей» разумелась мирская жизнь; «поле» — души мирян, над их душами как на ниве трудится проповедующее слово Божье духовенство; «на постели же покоится святая любовь обрученных Христу», т. е. монахов. В целом труд получал низкую оценку.

С другой стороны, труд признавался в качестве необходимого занятия человека. В своей обыденной, земной жизни люди не могут не трудиться. Учение средневекового христианства об обществе исходило из представления об органической его природе, о функциях, выполняемых разными его членами и частями для поддержания целого. *Laboratores, aratores* были столь же неотъемлемым и необходимым элементом социального организма, как и *oratores* — духовенство и *bellatores* — рыцарство. В служении целому церковь видела обоснование необходимости производительного труда. Решающей в этом отношении была цель, ради которой человек трудится. Преумножение земных богатств и их накопление не получали оправдания с точки зрения богословов. Господь осудил наживу и изгнал торгующих из храма, ибо погоня за богатством отвлекает человека от главного его предназначения и ставит нужды телесные выше духовных.

В труде христианские теологи ценили прежде всего воспитательное средство. «Бог создал человека существом, нуждающимся в труде, с целью дать ему возможность всюду упражнять свои познавательные силы» (Ориген). Жизнь человека представляет арену постоянного борения сил зла с силами добра, и любой вид человеческой деятельности должен был оцениваться в свете этого противоборства и выступал в определенном нравственном освещении. Праздность — «враг души» — грозит пороками и загробной гибелью, труд же обуздывает плоть и вырабатывает самодисциплину и прилежание. Но лишь в тех размерах, в которых он ведет к этим целям, способствует духовному совершенствованию, труд оправдан и необходим в педагогическом отношении. В то время как первые отшельники, порывавшие все связи с миром, предавались исключительно созерцанию, монашество по мере превращения в корпорацию изменяло свое отношение к мирским занятиям. Служителям Христовым предписывалось распределять свое время между молитвами и трудом, «чтобы дух соблазна неожиданно не захватил в свою власть бездеятельный ум» (Бернард Клервоский). Следовательно, имелась в виду не столько производимая работой практическая польза, сколько цель, ради которой она совершалась, — «достижение высшего совершенства».

В основе этого учения лежала идея умеренности: необходимо четко чувствовать меру, в какой труд благ и угоден Богу, не превращаясь в само-

цель и в средство обогащения. Основание монастырей в пустынях или в чаще лесов, вдали от человеческих жилищ, делало необходимым для монахов физический труд. Они во многом способствовали развернувшемуся в Европе расчисткам и подъему сельского хозяйства. Но, гласило «Зерцало монахов» (XII в.), забота о труде не должна отвлекать дух от божественных предметов. «Не духовные упражнения делаются для телесных, а телесные для духовных» (91,439). «Правилами святого Бенедикта» монахам, знавшим ремесло, дозволялось им заниматься, но «если кто-либо из них возгордится из-за своего умения, вообразив, что приносит пользу монастырю, пусть ему запретят заниматься своим ремеслом» (185, сар. 57). Труд не должен был превращаться для монахов в самоцель. В одном из французских монастырей была построена водяная мельница — для того чтобы монахи имели возможность меньше отвлекаться от молитв. Не всякие работы считались допустимыми. Приоритетом пользовались сельскохозяйственные занятия, тогда как торговля и многие виды ремесленного труда духовным лицам были запрещены. Не только в раннее средневековье, но и в XIII и XIV вв. в синодальных статутах такие профессии, как ткачество, сукноделие, сапожное дело, крашение, мельничное ремесло, пивоварение, кузнечное дело и хлебопечение провозглашались запретными для духовенства.

В период раннего средневековья святые из ремесленников — редчайшее явление. Святой Элигий, ювелир франкского короля, — исключение. Наиболее угодным Богу видом труда было земледелие. Сыновьям земледельцев дозволялось принимать священнический сан, вступать в монашеские ордена, и некоторые церковные прелаты были крестьянского происхождения.

Английский епископ Эльфрик в «Беседе» (начало XI в.), отмечая важность различных ремесел для человеческой жизни, подчеркивал, что лучшее и наиболее полезное занятие — труд земледельца. Все профессии полезны, но «мы все предпочтем жить с тобою, Пахарь, чем с тобою, Кузнец, ибо Пахарь дает нам хлеб и питье, а что ты, Кузнец, в своей кузнице можешь нам предложить, кроме искр, стука молотов и ветра из мехов?» «Пусть каждый помогает другому своим ремеслом и всегда пребывает в согласии с Пахарем, который нас кормит» (93,219—237). Точка зрения, вполне естественная для аграрного общества.

Другой церковный писатель того же периода, Гонорий Августодунский, сравнивая перспективы спасения души у представителей разных социальных разрядов и других групп населения, осуждает рыцарей за чинимые ими грабежи, купцов — за нечестные методы торговли, ремесленников — за обман, жонглеров — за то, что они суть «слуги сатаны»; выше всех, по его мнению, шансы крестьян, — они «по большей части спасутся, ибо живут бесхитростно и кормят народ Божий в поте лица своего», а также малых детей и безумных, кои подобны детям (192, 2, 52—62). В отличие от Эльфрика Гонорий исходит не столько из пользы, приносимой людьми той или иной профессии, сколько из оценки праведности жизни людей различных занятий. Но и у него на первом месте — земледельцы. И еще во второй половине XIII в., уже после реабилитации целого ряда ремесел и занятий, доминиканский проповедник Гумберт продолжал противопоставлять крестьян купцам, ибо первые далеки от мира денег и искупают свои

грехи трудом, тогда как вторые живут не производством, а обменом богатств, а потому вполне могут погубить свои души (145, 15).

Не превращаясь в самоцель, труд, с точки зрения духовенства, не противоречил аскезе, а, наоборот, составлял часть ее, предотвращая впадение человека во грех.

Разумеется, речь идет об этических принципах и идеалах. Практика далеко расходилась с ними, и те самые монашеские ордена, которые начали с проповеди бедности и самообуздания, в дальнейшем превратились в обладателей огромных сокровищ и в крупнейших землевладельцев; именно в их поместьях хозяйство велось с наибольшей рациональностью и интенсивностью, доступной средневековой. Рыцарский орден тамплиеров пал жертвой стяжательской деятельности своих членов; накопленные ими богатства были столь значительны, что французский король Филипп IV, желая присвоить их, конфисковал все имущество ордена, подвергнув тамплиеров казни и гонениям; примеру Филиппа последовали и другие государи.

Недовольство населения монашеством, изменившим заповеди бедности и аскетизма, выразилось в появлении нищенствующих орденов, члены которых не должны были владеть каким-либо имуществом и жили одним подаванием. С XII и XIII вв. в католической Европе неуклонно ширится недовольство папской курией, которая превратилась в крупнейшего владельца богатств и продолжала выкачивать из верующих десятины и «крестносные деньги», платежи за церковные должности и за продаваемые папскими агентами индульгенции — отпущения грехов. Высокие идеалы и реальная деятельность церкви имели мало общего между собой, а во многих отношениях были прямо противоположны, и этот разрыв порождал острые конфликты в обществе и в сознании. Пытаясь смягчить критику в свой адрес, духовенство утверждало, что папа и церковь пользуются имеющимися у них богатствами якобы не как своими собственными, а в качестве общих владений, предназначенных для помощи всем нуждающимся. Однако подобные декларации мало кого могли ввести в заблуждение. Критика церкви и самого папского престола за их стяжательство и сребролюбие приняла крайне острые формы. Достаточно вспомнить о знаменитом «Евангелии от Марки серебра» или о деве Мид Ленгленда, воплощавшей незаконное стяжание.

Крестьянин и ремесленник не могли относиться к труду так же, как духовенство: они видели в нем не средство самообуздания и избавления от соблазнов, вытекающих из праздности, но прежде всего суровую необходимость. Вечное круговращение сельскохозяйственных сезонов и повторение одних и тех же производственных процессов из года в год и из поколения в поколение подчиняли крестьян безвыходной рутине трудовой жизни. Органическая связь крестьянина с землей в немалой мере обуславливалась, помимо других причин, также и тем, что труд его был ручным, постоянно требовавшим от него непосредственных физических усилий, и почти не существовало технических средств, которые заменили бы его и явились своего рода передаточным механизмом между человеком и природой.

Но было бы неверным видеть в средневековом крестьянском труде

одну лишь «дурную» сторону. Аграрный труд воспринимался крестьянином как интегральная часть круговорота природы. Христианство не уничтожило веры народа в хтонические силы. Земледелец включен в природные ритмы, и отношение между людьми и природными явлениями мыслится в виде взаимодействия и даже взаимной помощи. Церковь преследовала народную магию, в том числе и производственную, но вместе с тем не могла не уступить напору крестьянских верований, и в церковных благословениях воды, земли, огня и других элементов нашло свое выражение поверхностно христианизированное традиционное отношение крестьян к природным силам. Такой же характер имели и «паралитургии», направленные на заклинание хлеба, масла, вина, соли, земных плодов, колдцев, сосудов, лодок, рыболовных снастей и иных предметов и орудий труда (148). Особое понимание мира вещей, присущее еще варварам, которые ощущали свою магическую сопричастность с ним, не было изжито и в христианскую эпоху.

Человек средневековья был способен и к поэтизации своих производственных занятий. Порталы готических соборов украшают наряду с фигурами персонажей Священного Писания барельефы и статуи, изображающие тружеников, занятых различными сельскохозяйственными работами. Скульптурные календари последовательно воспроизводят трудовые процессы, характерные для разных месяцев и времен года. Пахота, посев, жатва, молотба, сбор плодов, виноградарство, посадка и окапывание деревьев, наладка косы, косьба, охота, рубка леса — картины, продолжающие старинную художественную традицию, обновляемую постоянным непосредственным наблюдением, — выполнены с несомненным интересом художника к простым людям, поглощенным производственной деятельностью. Воздействующий на природу человек трудом прославляет Творца. Жизнь деятельная получает свое место бок о бок с жизнью созерцательной. Они в равной мере священны. В Шартрском соборе фигуры добродетелей и трудолюбивых дев расположены симметрично, причем последние — справа (известно, что правая сторона обладала большим достоинством, чем левая). Труд постепенно находит свою морально-религиозную санкцию. Сцены сельских работ, несомненно, отражают возросшее самосознание народа, понимание им важности производительного труда в общем устройстве мира.

Под давлением нового отношения трудящихся к своей деятельности начинают пересматривать воззрения на труд и теологи. Опираясь на Библию, они в свое время утверждали, что труд — наказание, ниспосланное людям за грехи. Но в XII—XIII вв. в той же книге Бытия (2: 15) богословы стали подчеркивать другие идеи, а именно что Адам возделывал сад Эдемский и, следовательно, прежде чем стать покаянием, труд был благословенным Богом занятием.

Вырабатывается «теология труда». Труд угоден Богу. Первым работником был сам Творец, «архитектор мира». Соответственно и созданный Им мир теологи называли «вселенской мастерской». В Ланском соборе Бог изображен в образе работника: Он считает на пальцах дни, необходимые для творения, сидит, отдыхая от проделанной работы. Уподобление Бога рачительному хозяину, который распоряжается на «фабрике мира» и тво-

рит подобно плотникам и каменщикам, встречаем и в конце средневековой эпохи в рассуждениях итальянского мельника Меноккьо (158, 64—66). В соборах немало картин ремесленного труда. Изображение трудовых усилий, ремесел и сезонных сельскохозяйственных работ в иконографии — одна из отличительных черт средневековой европейской цивилизации. Витражи в Шартре, пожертвованные городскими цехами, как бы сопоставляют мастеров со святыми, ибо и труд имеет свое достоинство и святость. В соборе Нотр Дам в Сэмюре на витражах вообще нет сцен из жизни святых — зато во всех подробностях здесь изображен процесс изготовления сукон (203, 28, 65 и сл, 131). Нередко производительный труд прославляется в иконографии, посвященной священным сюжетам. Таковы картины постройки Ноева ковчега или Вавилонской башни. Художники стремятся передать энтузиазм строителей, переносящих камни и возводящих здание; лица и фигуры не индивидуализированы, массы работников движутся слитно, в едином ритме, охваченные высоким порывом и радостью артельного труда. В украшении храмов архитекторы и художники не могли избирать сюжеты вполне свободно, собор, выполнявший функции «Библии для неграмотных», должен был быть украшен лишь в строгом соответствии с богословскими тезисами и канонами. То, что ремесленные и сельскохозяйственные занятия могли найти себе почетное место в храме, свидетельствует о признании высокого назначения труда как заповеди Божьей, одного из путей, ведущих ко спасению, если цель труда — добродетель. Высшие силы покровительствуют производительному труду, и цехи брали себе святых в качестве небесных патронов. Самый собор, прославляя Бога, одновременно увековечивал трудолюбие, талант и опыт создавшего его человека.

Реабилитация активной жизни отражала рост самосознания людей, принадлежавших к разным производственным профессиям и цехам. Получает признание учение о том, что все профессии обладают христианским достоинством. Каждый человек имеет свое призвание (*vocatio*) и спасается благодаря ему (195, 162—180). Обращаясь к пастве, францисканские проповедники призывали разумно тратить время — не на развлечения и танцы, не на злое и пустое, но на богоугодные дела, и среди них — на труд (245, 304).

Наряду с осмыслением достоинства физического труда средневековье постепенно пришло к осознанию важности труда умственного. В раннее средневековье было распространено мнение, что интеллектуальная деятельность не требует материального вознаграждения, в частности, учителя не получали жалованья, ибо мудрость расценивалась как дар Божий, которым, следовательно, нельзя торговать; учителю можно было лишь делать подарки в благодарность за сообщенные знания (225). Однако подобный взгляд мог преобладать лишь до тех пор, пока наука и образование оставались монополией духовенства; с распространением же городских школ и с возрастанием общественной потребности в знающих людях эта точка зрения была пересмотрена и ученые профессии получили права гражданства наряду с другими ремеслами. Всякая плата стала считаться законной, если была получена *pro labore*. Известно, какой популярностью пользовались выдающиеся профессора университетов: к ним стекались ученики из раз-

ных стран, их знания казались всеобъемлющими, на их авторитет постоянно ссылались. Противоположность «образованный» — «необразованный» оставалась одной из основных позиций средневековой культуры.

Однако отношение к поэту долгое время оставалось пренебрежительным, и жить ему за счет доходов от сочинительства было почти невозможно — он мог рассчитывать преимущественно лишь на подарки знатных господ. О жизни одного из крупнейших средневековых германских поэтов Вальтера фон дер Фогельвейде сохранилось (помимо его сочинений) лишь одно документальное свидетельство: в путевых счетах епископа Пассауского упомянуты 5 солидов, дарованных поэту на приобретение шубы. Поэт, если он не занимал должности школьного учителя, оказывался близким по положению к скомороху. Многие светские поэты и были бродячими актерами — вагантами, голиардами. Жалобы на нищету и лишения, сопряженные с занятиями поэтическим творчеством, в средние века не менее часты, чем в другие эпохи. Самосознание же поэта в период раннего средневековья не было развито. Преобладало анонимное творчество. О поэтах их современники, а подчас и они сами упоминали в связи с похвалами их рыцарским доблестям, подвигам, совершенным в крестовых походах, или их благочестию, при этом не касаясь того, что они были поэтами. Только с XII в. положение меняется, начинает возрастать самосознание поэта как творца (259, 239—285).

Выше уже упоминалось об отношении средневековых ремесленников к произведениям своего труда, отношении, существенно отличавшемся от безразличия рабочего и предпринимателя буржуазного общества к выпускаемой продукции. Относительная узость средневекового городского рынка, распространенность работы на заказ, высокие требования, предъявляемые цехами к качеству изделий, — таковы некоторые из условий, определявших это особое отношение мастера к плоду своих рук.

Следует иметь в виду, что ремесленное изделие в прямом смысле слова было результатом «рукоделия»: как и в сельском хозяйстве, в ремесле между производителем и продуктом долгое время не было сколько-нибудь сложного технико-механического промежуточного звена, изделие выходило непосредственно из рук ремесленника, работавшего над ним от начала и до конца производственного процесса. Такая *manufactura*, естественно, создавала очень тесную связь между ней и мастером. Труд в цехе «еще не дошел до *безразличного* отношения к своему содержанию» (1, 536). Готовый продукт, воплощавший навыки, вкусы и рабочее время его создателя, был ему внутренне близок, нес на себе отпечаток его личности. Все это вело к известной поэтизации или, если угодно, «героизации» цеховой деятельности. Этические и эстетические моменты не могли быть элиминированы из ремесленного производства. Членам ремесленной корпорации присуще высокое сознание достоинства своего труда. Мастер неохотно расставался со своим изделием. «Старик-кустарь воюет за трубку, которую у него хочет купить торговец» (34, 12). Ремесленник не мог видеть в готовом продукте одной только голой меновой стоимости, средства получения денег и других благ. Работая, мастер заботится не о наживе любыми средствами, а об обеспечении себе достойного существования. «... Наши предки были не дураки, — гласила немецкая «Реформация Сигизмунда» (около 1439 г.), — ремесла придуманы

для того, чтобы каждый ими зарабатывал свой хлеб насущный, и никто не должен вмешиваться в чужое ремесло; этим свет прогоняет свою нужду, и каждый может прокормиться» (226, 270). Следовательно, ремесло существует не для потребителя прежде всего, а для самого мастера, пекущегося о своем доходе и достоинстве. Понятие достоинства в данном случае предполагает наряду с сытостью и материальным достатком также и способность принимать участие в общественных делах города в надлежащих и установленных формах. В этом обществе мелких производителей изделие ценится преимущественно как потребительская стоимость, а затем уже и как меновая, — к последней оно не сводится.

Труд имел не только экономическое содержание — он мог быть источником морального удовлетворения. Мастер, изготавливающий ремесленный шедевр, утверждая свое право на членство в цехе, вместе с тем утверждал и свое личное достоинство, общественное положение, принадлежность к корпорации. Именно в качестве члена группы мог он определиться как правовой индивид, как человеческая личность. Средневековый ремесленник в процессе своего труда воспроизводил себя «во всей своей целостности» (2, т. 46, ч. 1, 476). Труд понимается в этом обществе как общая социальная ответственность: своей производственной деятельностью человек участвует в жизнедеятельности целого — цеха, города, общества. Поэтому ремесленник сознает важность своего труда. С этим сознанием можно встретиться и у крестьян. В начале XIV в. один французский крестьянин, находившийся под церковным отлучением, заявил, что оно его не страшит, ибо «его труд спасет его» (256, 55). Труд, истолковываемый духовенством как наказание, наложенное на род человеческий за первородный грех, понимается крестьянами как средство, открывающее врата небесные и путь ко спасению души. Когда в 40-е гг. XII в. тысячи нормандских паломников явились в Шартр с намерением принять участие в возведении западных башен собора Богоматери и на протяжении нескольких месяцев вкатывали на крутой склон, на котором происходило строительство, тяжелые возы с камнями, распевая при этом гимны в честь святой Девы и подвергая себя бичеваниям, то ими руководило убеждение в праведности и спасительности их труда.

Более того, труд мог восприниматься и как социальное преимущество крестьян перед сеньорами. Известно, какой популярностью пользовались в Англии в XIV в. проповеди лоллардов на тему: «Когда Адам копал землю, а Ева пряла, кто был дворянином?» (69, 22). Здесь труд прародителей — не проклятие, а искони присущее человеку занятие, дворянин же — излишний член общества, ибо он не выполняет полезной функции и вообще в этом своем качестве не сотворен Богом. За словами Мильтона о том, что труд Адама в раю — доказательство его достоинства (60, 126), стояла многовековая традиция. Труд обязателен для христианина так же, как деятельная любовь, говорит английский поэт XIV в. Ленгленд в поэме «Видение Уильяма о Петре Пахаре». Труд земледельца праведен, и лишь он открывает путь к истине. Своим трудом Петр Пахарь спасает всех, «кто помогал ему пахать, сажать или сеять или в другом каком занятии мог пособлять Петру» (46, 19—20).

Выше уже упоминалось, что сельскохозяйственный год был вместе с тем и литургическим годом. Природный и производственный циклы сли-

вались в цикл религиозных ритуалов, церемоний и праздников. Начало важнейших производственных процессов знаменовалось молебнами и религиозно-магическими действиями, окончание сельскохозяйственного цикла — праздниками. Раз навсегда заведенный ритм жизни казался богоустановленным и тем самым приобретал нравственное значение.

Но в условиях антагонистического общества труд неизбежно внушал и отрицательные эмоции. В значительной мере он был подневольным и чрезмерным с точки зрения крестьян: им приходилось работать гораздо больше, чем это было необходимо, для того чтобы расплатиться с господином. Епископ Ланский Адальберон, развивая учение об органическом строении общества, все «разряды» которого — духовенство, рыцарство и крестьяне — служат пользе целого, признавал: «Доставлять все золото, пищу и одежду — такова обязанность сословия сервов... Это несчастное сословие не владеет ничем, что бы оно ни приобрело тяжким трудом... Кто мог бы счесть... все трудности, проклятия и мучения, которые приходится выносить бедным сервам?» (PL, t. 141, 781—782). Социальная утопия средневековья была сопряжена с мечтой о блаженном состоянии, когда нет необходимости трудиться. Счастливая страна *Cockaigne*, или *Schlaraffenland*, о которой ходили басни и легенды, это страна, где никто не трудится, где все в изобилии и само попадает в рот. В царстве «пятой монархии» революционных сектантов конца средневековья не предполагалось тяжелого труда, и вся земля должна была стать общим достоянием.

Не следует вместе с тем забывать и о специфичности категории прибавочного рабочего времени в применении к средним векам. В обществе, основывавшемся на натуральном хозяйстве и традиционном в самом своем существе, труд не мог отнимать такой большой доли времени, как в раннекапиталистическом обществе. Известно, сколь многочисленными были нерабочие дни: к их числу наряду с воскресеньями относились дни святых и другие церковные праздники, в общей сложности составлявшие до трети и более дней в году. Зато в рабочие дни труд мог быть чрезвычайно продолжительным. Согласно цеховым уставам, ремесленники работали от восхода до захода солнца. Медленно развивавшемуся средневековому обществу с его особым отношением ко времени не свойственна спешка в труде. Ему присущи основательность и добротность в обработке изделия, стремление ремесленника достичь высот мастерства, подняться до уровня искусства. В продукте труда ценится прежде всего качественная, а не количественная сторона. Как уже упоминалось, понятия «ремесло» и «искусство» в ту эпоху еще не разошлись. Изделие несло на себе отпечаток индивидуальности своего творца (индивидуальности, действовавшей в рамках канонов!) и должно было быть достойным его. Вещь не заслоняет ее создателя — она органически с ним связана.

Так средневековые переосмысливало значение труда. Из проклятия, тяготеющего над родом человеческим, труд превращался в призвание. Уяснение достоинства трудовой деятельности было составной частью общего процесса роста человеческого самосознания. Однако это повышение общественной оценки труда до конца средних веков оставалось все же не более как тенденцией. Получить полную реабилитацию в феодальных условиях труд не мог.

Средневековую европейскую цивилизацию называют «цивилизацией труда» (268, 9). Действительно, место, которое занимает труд в ряду основных ценностей и понятий, образующих костяк этой цивилизации, исключительно велико, если сопоставить ее с другими, предшествующими или синхронными ей мировыми цивилизациями. Это определение нуждается, однако, в некотором уточнении. Мы бы сказали — цивилизация труда крестьян и ремесленников. Принципы хозяйственной этики были почти целиком позаимствованы средневековьем у раннего христианства, но огромное их влияние на протяжении всей феодальной эпохи вряд ли объяснимо одной лишь силой традиции и верой в церковные авторитеты. Эти принципы оказались во многом соответствующими потребностям мелких производителей. Положительная оценка труда как средства спасения и как единственного нравственно оправданного источника собственности, признание правомерности обладания имуществом в объеме, необходимом для удовлетворения личных потребностей, возвеличение бедности перед богатством — все это находило благоприятную почву в сознании мелких производителей и придавало высокую духовную ценность их труду. Образ жизни господствующего класса, праздно существовавшего за счет крестьян и ремесленников, не отвечал ни одному из этих принципов. Феодалам и богатым людям приходилось платить угнетаемым нравственную дань. Благотворительность, щедрость, молитвы и покаяния, паломничество, отдача младших сыновей в священники, а дочерей в монастыри, духовные завещания в пользу церкви, наконец, уход в монашескую жизнь отдельных знатных лиц — таковы некоторые из способов компенсации за несправедливость, неизбежно, с точки зрения средневекового христианина, сопутствовавшую богатству и высокому положению в обществе. Потребность в этих очистительных актах была велика и у самого класса феодалов, нуждавшегося во внутреннем примирении с религиозными требованиями, которым противоречило обычное их поведение. Низшие же слои общества, несомненно, получали моральное удовлетворение при виде кающихся магнатов, более далеких от достижения райского спасения, нежели бедняки.

Конечно, церковь ни от кого не требовала буквального следования на практике идеалу евангельской бедности и отказа от своего имущества. Речь шла о духовном истолковании этого идеала. Еще Климент Александрийский, рассуждая на тему «какой богач может спастись?», говорил по поводу слов Христа, обращенных к богатому юноше, «если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим» (Матф., 19: 21): дело не в том, чтобы бросить имущество и освободиться от богатства, главное — «устранить из души неверные мнения относительно богатства, жадность и стремление к нему, скорби о нем, терния жизни, заглушающие семя слова» (38, 38). Следовательно, существенно было достижение внутренней свободы от богатства, сопротивление порабошающей его силе. Бросать же имущество не следует, так как оно полезно и ближнему и с помощью его можно совершить благие дела. Природа богатства — «в том, чтоб служить, а не господствовать». Искусство приобретать деньги, учил

Фома Аквинский, имеет подчиненное значение по сравнению с искусством использовать деньги. Превратить же деньги из средства в цель значило погубить человеческую душу (ST, II, 2. quaest. 50, art. 3).

Следовательно, весь вопрос состоял в том, как применяется богатство, каким целям оно служит.

Оценка средневековой цивилизации как цивилизации мелких собственников-производителей находит свое подтверждение при анализе ее отношения к деньгам и распоряжению ими. Если всякое богатство в средние века могло вызвать известные подозрения морального порядка, то в наибольшей степени это относилось к денежному богатству. Торговля играла в средневековом обществе большую и все возрастающую роль, и купечество со временем превратилось в значительную социальную силу в городах, оказывавшую влияние и на политическую жизнь. Тем не менее на протяжении всего средневековья держались сильнейшие предрассудки против людей, занятых не производительным трудом, а торговыми и в особенности ростовщическими операциями. Торговля имеет в себе нечто безобразное, постыдное, грязное, писал Фома Аквинский (ST, II, 2, quaest. 77, art. 4). Каин, согласно Библии, — основатель первого города.

В одной английской проповеди XIV в. священники, рыцари и трудящиеся, сотворенные Богом, противопоставляются бюргерам и ростовщикам — порождению демонических сил (194, 326). Подобное отношение к денежным людям в высшей степени характерно именно для мелких производителей, которым свойственно понимание богатства как результата трудовых усилий; в аграрном обществе деньги неизбежно получают оценку низшей и неблагородной формы собственности по сравнению с земельным владением. По мере своего развития торговый и ростовщический капитал превращался в угрозу хозяйственной самостоятельности мелких собственников, и их враждебность к нему возрастала.

Для понимания той неусыпной подозрительности, с какой в средние века относились к денежному богатству, необходимо напомнить о некоторых основополагающих философско-этических принципах эпохи. Прежде всего, это принцип преобладания общего над индивидуальным. Часть не существует сама по себе и не автономна, но включается в некую всеобщность. Как природа, так и общество представляют собой целостные комплексы, от которых зависят образующие их элементы. Любая песчинка отражает целое и воплощает премудрость Творца, создавшего мир с его гармонической согласованностью и связанностью всех его частей. Свой смысл и значение всякое индивидуальное явление получает от общего. В человеческих делах *universitas* имеет приоритет над составляющими ее индивидами. Человек не мыслится в качестве вполне самостоятельной единицы, в самой себе находящей основание своего бытия. Неограниченный индивидуализм буржуазного общества совершенно чужд члену общества феодального. Его частный интерес в той или иной степени подчинен интересам целого — группы, церкви, нации. Пекущийся об общем добре достигает и собственного блага, ибо последнее немислимо без первого или вопреки ему (ST, II, 2, quaest. 47, art. 10; quaest. 152, art. 4). Средневековый универсализм имел не только социально-практический, но и концептуальный характер. Взгляд на мир охватывал его прежде всего в целостности,

чтобы уже затем перейти к ее частям, ибо целостность была реальна, индивиды же представляли собой продукты этой реальности и должны были де-дуцироваться из нее мыслью.

С этим связан другой принцип, о котором уже шла речь ранее, — принцип всеобщего господства справедливости. На справедливости строится мир, и нарушение ее грозит всеобщим хаосом и разрушением. Справедливость — одновременно и нравственное, и космическое начало. Ему должна быть подчинена вся человеческая деятельность. Отход от этого принципа означает нарушение божественных установлений и естественного права. Справедливость понималась чрезвычайно широко и многообразно. Она предполагала и благость Бога, и основу политического устройства и правосудия, и одну из главныхших христианских добродетелей — чистоту и святость жизни, личную справедливость, проявлявшуюся в поведении, и состояние правоты, и врожденное стремление к добру всех Божьих творений; социальную справедливость Гуго из Сен Виктора определял как «то, чем поддерживается гармония общего и что не отказывает каждому в его заслугах» (100, 60). Справедливость понимается как сверхиндивидуальная категория, которой подчиняются все поступки и помышления отдельных лиц. Поэтому в принципе справедливости реализовалось отношение частного и целого: индивид должен был подчинять свои интересы социуму вследствие требований высшей справедливости. Это не вело к забвению конечной цели человеческого бытия — спасения индивидуальной души, но выражало идею, что никто не имеет права произвольно распоряжаться своей собственностью. Однако учение о справедливости в средневековой ее интерпретации не имело ничего общего с понятием равенства. Теологи проводили радикальное различие между безгрешным состоянием первых людей до грехопадения и состоянием падшего человечества. В этом последнем состоянии оказываются неизбежными и частная собственность, и неравенство людей, вызванное происхождением, успехом, имущественным достатком. Неравенство людей на земле аксиоматично для католических мыслителей.

Эти принципы образовывали понятийную форму, в которую отливались концепции средневековых богословов, в частности, и развиваемые ими положения о «справедливой цене» и недопустимости ростовщической наживы. Отправной материал для своих построений они находили в Евангелии — источнике всей средневековой мудрости. «Во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Матф., 7: 12).

Однако для католической теологии характерно стремление обосновывать моральные нормы не одними только ссылками на божественное Откровение и волю Творца, но также и рациональными рассуждениями и аналогиями. Поэтому большое значение богословы придавали анализу человеческой природы и природы вещей, исходя из постулатов разума и принципов естественного права. Вслед за Аристотелем Фома Аквинский рассматривал справедливость как выражение пропорциональности и эквивалентности отношений между людьми, взаимно воздающими друг другу должное. В этом смысле понятие *justitia* могло быть применено и к торговым делам. Материальные отношения должны строиться на основе взаимной помощи и эквивалентности служб и услуг, но не на односторонней

выгоде и эксплуатации. Отправной момент — опять-таки справедливость, «постоянное и твердое желание давать каждому то, на что он имеет право» (ST, II, 2, quaest. 58, art. 11).

Строго говоря, никакой экономической доктрины в собственном смысле слова средневековое богословие не знало и не формулировало. Хозяйственная деятельность не представляла для схоластов самостоятельно-го интереса и не могла выступать в их сознании в качестве цели анализа. Вопросы ростовщичества и цены, равно как и проблем труда и собственности, теологи касались постольку, поскольку они оказывались связанными с высшими и конечными проблемами бытия. Поэтому неверно было бы говорить о политико-экономической мысли или об экономических учениях средневековья. Богословы стремились не столько теоретически осмыслить хозяйственную практику, сколько повлиять на нее, подчинив религиозно-этическим идеалам, и решать вопросы ценообразования в свете метафизической проблемы ценностей. Общество в их глазах представляет собой духовный организм, а не экономический механизм, вследствие чего хозяйственная деятельность должна контролироваться и обуздываться в моральных целях, для достижения которых она дает средства. В этой перспективе экономика вообще не есть самостоятельная реальность — свое значение она получает в рамках более обширного идеального целого. Экономические проблемы выражались в категориях человеческого поведения.

Речь, собственно, шла об анализе понятия справедливости. Ведь и отношение богословов к частной собственности, как мы видели, тоже определялось категорией высшей справедливости: собственность — зло с точки зрения общего блага, необходимо совпадающей с божественными установлениями («По несправедливости один человек назвал своей собственностью одно, другой — другое, — писал Климент Александрийский, — и таким образом произошло разделение между смертными»); поскольку же, однако, человеческая природа в состоянии греховности несовершенна, приходится допускать частную собственность.

Деньги сами по себе не злы и не добры, моральные категории всплывают при их употреблении. Если использование денег порождает жадность и нарушает справедливость, то деньги — зло. Средневековые богословы признают необходимость торговли для существования общества. Но торговлей никто не будет заниматься, если невозможно получить прибыль. В каких случаях она допустима? Ответ на этот вопрос, даваемый Фомой Аквинским и другими теологами, сводился к тому, что конечным критерием служит общее благо. Торговля введена для общей выгоды. Торговая прибыль оправдана, если служит общественной пользе (*publicam utilitatem*), если она умеренна и может быть сочтена справедливым вознаграждением за риск, труды и затраты (*stipendium laboris*), обеспечивающим существование человека; кроме того, прибыль от торговли может быть оправдана благотворительными целями, на которые она тратится. Жадность и стяжательство — грех, и торговля, преследующая удовлетворение этих низменных побуждений, безусловно осуждается. Но как распознать намерения торговца? Где кончается стремление послужить обществу за умеренную награду и начинается обогащение?

Еще отцы церкви сталкивались с неразрешимой дилеммой: «Если устранить корыстолюбие, исчезнет основание для поисков прибыли; но если никто не будет заинтересован в получении прибыли, исчезнет побуждение к тому, чтобы заниматься торговлей» (Тертуллиан). Торговец ничего не прибавляет к стоимости товара, следовательно, получив за него больше, чем заплатил сам, он причиняет ущерб другому, — торговля неизбежно связана с обманом и потому «опасна для души» (св. Иероним). Вряд ли купец может быть угоден Богу, утверждалось в приписываемом Иоанну Златоусту сочинении (215, 38 и сл.) Этим трудностей не знало римское право, исходившее из принципа практического эгоизма индивидов, преследующих каждый свои цели. Римские юристы не видели ничего противозаконного в том, чтобы участники торговой сделки стремились провести друг друга и нажиться за чужой счет, — о моральности или безнравственности такого поведения вопрос вообще не вставал. Но именно этот вопрос оказался в центре внимания христианского богословия: право немислимо без внутренней моральной справедливости. Прежде всего сам торгующий должен в душе своей судить о греховности или праведности руководящих им мотивов.

Однако церковь и власти не устранились от вмешательства в ход коммерческих дел. Церковь многократно осуждала спекуляции, государственная власть на протяжении всего средневековья предпринимала попытки регламентировать цены, преимущественно на продукты первой необходимости. Эта политика вызывалась практическими нуждами, частой угрозой голода и сопровождавших его волнений. Свобода предпринимательской и коммерческой практики столь же далека от средневекового общества, как и неограниченная частная собственность. Обоснование своего вмешательства в торговлю власти находили в изложенных выше максимах справедливости и общественного блага, а также и в церковном учении, в Евангелии и высказываниях отцов церкви.

В средние века широко применялось понятие «справедливой цены», имевшее одновременно и моральный, и юридический, и экономический смысл. Однако никогда не удавалось достигнуть четкости содержания этого понятия. Оно оставалось неопределенным и расплывчатым, подобно тому как неясно было для средневековых мыслителей и политиков различие между стоимостью товара и его рыночной ценой. Анализ представлений о «*justum pretium*» показывает, что под последним разумелась ходовая цена, складывавшаяся на рынке в период устойчивой конъюнктуры, когда спекуляция не приводила к резкому подсакиванию цен на товары (100, 27—29). Напротив, «несправедливая цена» — результат злонамеренных махинаций лиц, стремящихся получить максимум прибыли. Существенно, однако, отметить, что «справедливая цена» должна была определяться при участии знающих и уважаемых людей, т. е. опять-таки соотносываться с истиной и всеобщей справедливостью. Цена или стоимость вещи определяется, как учили средневековые мыслители вслед за Аристотелем, человеческими потребностями. Таким образом, источник стоимости заключается прежде всего в человеке и лишь отчасти — в объективных качествах товара. Однако мерой его стоимости является не индивидуальная, а общая потребность.

Все это было относительно определено до тех пор, пока обмен совершался по большей части непосредственно между производителем и потребителем, пока ремесленник работал главным образом на известного ему заказчика или передавал свой продукт другому ремесленнику, продолжавшему его обработку. В этих случаях, вероятно, не так уж сложно было установить стоимость товара, учитывая умеренный заработок мастера, и можно было говорить о достойном вознаграждении за труд. Здесь цены были мало подвержены воздействию свободной и неконтролируемой игры безличных сил на рынке. Поэтому создавалось впечатление, что цены не меняются и их можно установить раз навсегда. Общественная потребность в товаре и вознаграждение за труд по его изготовлению и транспортировке были достаточными критериями для определения его цены.

Фома Аквинский (ST, II, 2, quaest. 77, 78) и другие теологи XIII в. учили, что компенсация за трудовые затраты — один из актов справедливости. В подобных условиях понятие «справедливой цены» имело смысл. Естественно, что схоластические доктора видели идеал в самообеспечивающемся хозяйстве. Аквинат считал, что лучше всего было бы, если бы каждый народ производил достаточно для того, чтобы избежать ввоза извне. Коммерческие сделки должны основываться на простом обещании. Слаборазвитая торговля в обстановке преобладания натурального хозяйства принималась за идеальное состояние. Однако с ростом торговой деятельности и усложнением отношений между производителями и потребителями роль купца-посредника возрастала и понятие «справедливой цены» делалось малопригодным. Применение абстрактных принципов к такой сугубо прагматической сфере, как торговля, не могло не порождать массы трудностей и вопросов, теоретическое обсуждение которых выпадало на долю все тех же богословов и юристов. Совместить религиозно-этические максимы с требованиями материальной жизни было весьма нелегко. Но любопытно, что попытки возродить в теории уже утраченный в действительности идеал экономической «невинности», безгрешного поведения становятся особенно упорными именно с XIII в., когда торговля, денежное дело приобрели большое значение.

Церковный запрет взимания ростовщического процента обосновывался словами Христа: «Взаимы давайте, не ожидая ничего» (Лука, 6: 35). Денежная сделка могла носить, следовательно, лишь характер безвозмездного одолжения, дружеской ссуды. Любое приращение к выданной взаимы сумме (помимо добротного подарка в знак благодарности) осуждалось как несправедливая нажива. Если купец, продавая товар дороже, чем купил, мог еще найти оправдание в затратах, связанных с его хранением и перевозкой, в необходимости получить вознаграждение за оказанные услуги, то ростовщик в глазах средневековых теологов не имел никаких оправданий. Доход ростовщиков аморален и греховен, ибо они получают его не трудясь и «зарабатывают деньги даже во время сна» и в праздники, так же как и в базарные дни. Ростовщичество понималось как продажа денег, следовательно, передавалось право собственности на них; отсюда известная уже в античности этимология термина *mutuum* — «заем», «ссуда»: «*mutuum* называется так потому, что мое (*meum*) становится твоим (*tuum*); *quasi de teo tuum*». Но несправедливо требовать помимо вознаграждения за про-

данную вещь еще и платы за пользование ею, это все равно, как если бы кроме цены вина взыскивали еще и плату за то, что его выпили. Деньги понимали в средние века как нечто потребляемое; вслед за Аристотелем средневековые мыслители считали деньги бесплодными (*nummus non parit nummos*), их единственное назначение — служить средством обмена. Другой рациональный аргумент против ростовщичества уже упоминался нами выше: ростовщик, по существу, наживается на времени; ведь, ссудив деньги, он через определенный срок получает их обратно и требует процентов. Но никто не может торговать временем — Божьим творением, отданным во всеобщее достояние. Торговля временем — «извращение порядка вещей» (Бонавентура) (215, 43 и сл.).

Запрещение ростовщической деятельности, сначала имевшее силу для лиц духовного звания, вскоре было распространено на всех христиан. При Каролингах она была осуждена уже не одной церковью, но и государственной властью. На протяжении всего средневековья грех лихоимства обличали церковные соборы, папские декреты, проповедники и богословы. Ростовщик, вместе со своими богатствами низвергаемый в геенну огненную, — распространенная тема изобразительного искусства. Данте сопоставляет Каорсу (Кагор), город, денежные люди которого славились ростовщичеством, с Содомом и осуждает ростовщиков на муки в шестом круге Ада наряду с симониаками, мастерами подлогов, сводниками: «... ростовщик чернит своим пороком любовь Творца...», он «самую природой пренебрег» (Ад, XI, 49—50, 95—96, 109—110).

Однако безусловного осуждения ростовщичества придерживались лишь богословы. Средневековые юристы — легисты, изучавшие римское право, и канонисты — знатоки церковного права стояли в ряде пунктов на иной точке зрения, менее ригористичной. Римское право допускало свободу торговой и ростовщической деятельности, исходя из суверенитета воли участников торговых операций. Болонские юристы и канонисты в XII и XIII вв. утверждали, что «контрагенты могут естественно обойти друг друга» и «ошибиться» при назначении цены, соблюдая «добросовестность», т. е. действуя так без намерения обмануть. Да и в среде теологов не было единства как в отношении аргументов против наживы, так и степени полноты ее осуждения. Теоретикам, занимавшимся этими проблемами, приходилось сталкиваться с различным подходом к ним «божественного права» (*lex divina*) и «человеческого права» (*lex humana*): в свете первого *usura* была только грехом и злом, тогда как второе рассматривало денежные операции более гибко, учитывая реальные потребности развивавшегося товарного хозяйства. Человеческое право не в состоянии запретить все, что нарушает совершенную добродетель, между тем как божественный закон ничего не оставляет безнаказанным и требует полной справедливости.

Особое значение придавалось умыслу: ошибка в назначении цены еще сама по себе не была грехом, существенно состояние совести участников сделки. Ростовщичество начинается с надежды на прибыль, и все увертки и ухищрения, направленные на сокрытие полученных процентов, не могут спасти душу ростовщика. Церковь не шла ни на какие компромиссы с ростовщиками, запрещая им даже завешание несправедливо нажитых денег на

нужды благотворительности. От них и их наследников требовали, чтобы все полученное в качестве процентов было возвращено ограбленным ими должникам. В XV в., когда ростовщичество во Флоренции получило беспрецедентный размах, архиепископ Антонин выступал против него с большим жаром и непримиримостью, чем его предшественники — теологи XIII и XIV вв. Умножение денег посредством лихоимства кажется чем-то чудесным, писал он, но поистине это дело рук дьявола. Об одной семье ростовщиков он говорил, что четыре поколения ее членов осуждены на адские муки за невозвращение богатств, которые стяжал их несправедливый предок (215, 79). Церковь не ограничивалась лишь осуждениями и отлучениями ростовщиков от своего ложа; в XIII в. власти подчас расправлялись над мздоимцами, устраивая судебные процессы над ними. Многие ростовщики оказывались в социальной изоляции.

Разумеется, церковные осуждения и запреты были бессильны прекратить развитие ростовщичества и тем более — покончить с ним. Не свидетельствует ли самый факт, что с течением времени тон осуждений становится все более резким, о неискоренимости греха, против которого они были направлены? Тем не менее нападки на мздоимцев оказывали тормозящее воздействие на банковское дело (129). По мнению видного авторитета по истории финансовых операций, Р. Де Ровера, средневековое банковское дело вообще нельзя понять, не принимая во внимание церковной доктрины, осуждавшей наживу. Банкиры и ростовщики не могли игнорировать эти запреты. Не отказываясь от своей практики, они были вынуждены изыскивать обходные пути, с тем чтобы наживать деньги, не навлекая на себя гнева духовенства — главного выразителя официальной морали. В результате вся структура банковских операций приобрела специфический характер (128, 13 и сл, 112, 121).

Поскольку любая прибавка, требуемая сверх ссуженной суммы, считалась наживой (*quidquid sorti accedit, usura est*), то приходилось прибегать ко всякого рода ухищрениям, при которых ростовщический процент был бы скрыт. Одним из наиболее распространенных методов получения прибыли без явного взыскания процентов был обмен чеками, которые оплачивались в другом городе или в другой стране, чем та, где был сделан долг, и, следовательно, в другой валюте. Проценты при этом включались в сумму долга. Смысл этих операций заключался в том, что сделка по обмену не была ссудой, обмен же денег или купля-продажа иностранной валюты под церковное осуждение не подпадали. В отчетных книгах Медичи и других итальянских менял-банкиров — многие тысячи записей об обмене валюты, но нет никаких указаний о получении прибыли. Отмечались лишь «доход и потери при обмене». Такой способ ведения дел был чрезвычайно неудобен: он усложнял операции и их оформление, увеличивал расходы и требовал дополнительного времени и хлопот для проведения расчетов. Главное же заключалось в том, что возрастал риск, сопряженный с денежной сделкой, в которой наряду с кредитором и должником требовалось участие еще и корреспондента — через него стороны производили переводы. Кредитор оказывался в зависимости от должника, знавшего, что в случае невозвращения им долга его побоятся привлечь к судебной ответственности. В результате цена ссуды возрастала, ибо ростовщики стремились

оградить себя от возможных потерь. Банковское дело развивалось в нездоровых условиях, и частым явлением был крах крупного банка, не сумевшего вернуть себе выданные ссуды. Иногда неплатежеспособным объявлял себя коронованный должник.

Публично крупные банкиры ростовщиками не считались. Хитрости, к которым они прибегали при выдаче ссуд под проценты, были доступны только людям с большими капиталами и представительством в других городах и странах. В то время как крупные дельцы ускользали от обвинений в издоимстве, мелкие ростовщики были лишены этих возможностей, и на их головы падала основная тяжесть церковных проклятий и публичного презрения. Однако совесть была отягощена и у многих богатых денежных людей, и сохранилось большое количество завещаний, в которых их составители приказывают возместить ущерб должникам, причиненный их операциями. Число таких завещаний сокращается в Италии с середины XIV в. — очевидно, банкиры, не отказываясь от своей деятельности, все реже сами себя осуждали за нечестие.

Во Франции и в Испании купцы и банкиры более болезненно реагировали на церковные запреты, нередко консультировались с духовенством относительно допустимости тех или иных своих операций, а некоторые, подобно испанскому купцу XVI в. Симону Руису, отказывались участвовать во всех сомнительных сделках. В стремлении согласовать коммерцию с благочестием испанцы проявляли большую скрупулезность, чем итальянцы. Последние в меньшей мере были склонны видеть опасную для души дилемму и свои торговые книги и личные записи нередко начинали такими словами: «Во имя Господа нашего Иисуса Христа и Его пресвятой Матери Девы Марии и всех святых в раю, да даруют они нам своею милостью и благостью здоровье и преуспевание, и да умножатся наши богатства и наши дети, и да спасены будут наши души и тела» (232, XVIII). То, что авторы подобных преамбул к деловым документам не ощущали разрыва между своей практикой увеличения богатств и заботами о спасении души, несомненно, должно было благоприятствовать их делам.

Но в какой мере относительное спокойствие итальянских купцов эпохи Возрождения может дать представление о внутреннем состоянии средневекового горожанина, занятого финансовыми операциями? Деловая этика должна была испытывать сильнейшее воздействие церковных проклятий по адресу издоимцев и не могла не считаться с общественным мнением, настроенным резко враждебно против ростовщичества. Духовная атмосфера средневекового общества, с присущей ему низкой оценкой богатства и установкой на потребление, не благоприятствовала беспрепятственному развитию денежного дела.

Было бы ошибочным считать, что политика церкви по отношению к ростовщичеству прямо отражала интересы мелких производителей или какого-то иного класса средневекового общества. Богословы руководствовались прежде всего общими принципами справедливости и евангельским учением о зле, которое несет с собой денежное богатство. Не случайно, однако, именно с XIII в. возрастает внимание теологов к этим вопросам. Недовольство ростовщичеством в связи с его развитием широко распространилось среди населения, от денежных операций страдали преимущественно

но мелкие собственники, ремесленники, крестьяне, низшее дворянство. В этом смысле есть основания полагать, что осуждение церковью мздоимства объективно выразило настроения указанных общественных групп. Однако, как мы видели, реально кары церкви затрагивали, скорее, мелких ростовщиков, оставляя крупным банкирам достаточно лазеек, для того чтобы избежать осуждения. Они пользовались покровительством сильных мира сего, бравших у них взаймы, да и самих пап, финансовые операции которых достигали огромного размаха. Важно тем не менее не забывать, что отрицательное отношение к отдаче денег в рост резко повышало риск, связанный с подобными операциями, и делало профессию банкира непопулярной и одиозной. Только новое время порвало с этой средневековой установкой, мешавшей свободному накоплению и обогащению, и реабилитировало любой способ экономической деятельности. «Деньги не пахнут», но не во всяком обществе.

Разителен контраст между сугубой «материализацией» социальной практики позднего Рима, погрязшего в жажде вещественных ценностей и удовольствий и пренебрегавшего трудом, которым эти богатства добывались, и специфическим отношением к земному достоянию человека, утвердившимся в средние века. От безудержного гедонизма и приобретательского духа античного общества, превратившего в вещь самого человека; через принципиальную «дематериализацию» всех общественных отношений в раннем христианстве и знаковое понимание богатства варварами; через торжество — не только экономическое, но и нравственное — мелкого самодовлеющего производства и реабилитацию труда; через признание, пусть абстрактное, человеческого достоинства всех людей; к превращению собственности — источника богатств — в средство власти, в межличное отношение между господином и подданным, опять-таки всецело символизированное, и к торгово-денежной деятельности, дисциплинируемой и умеряемой моральным осуждением «маммоны» — препятствия ко спасению души, — таковы главные этапы перехода от античности к феодализму в аспекте экономической этики.

Социальные и экономические идеи средневековья, в большой мере унаследованные от раннего христианства и видоизмененные под воздействием импульсов, которые исходили от феодального общества, были неотъемлемой частью более обширной и всеобъемлющей религиозно-этической системы. Это мировоззрение находило опору в специфических социально-психологических установках и навыках мышления людей. Особое отношение к природе, в которой человек аграрного по преимуществу общества не видел внешне противостоящего ему объекта; преобладание эмоционально-оценочного восприятия действительности над абстрактно-рационалистическим; патриархализм и традиционализм в социальной жизни и всеобщая нормативность поведения и мышления, присущие обществу мелких производителей; установка на старину, отрицательный взгляд на все новое и неслыханное — эти черты средневекового мировосприятия способствовали укоренению социально-этических идеалов христианства (258, 244 и сл., 295 и сл., 329).

Идеал, нравственный постулат никогда полностью не соответствует жизненной реальности. Жизнь более многопланова и противоречива, чем моральные требования и религиозные заповеди, всегда для нее тесные. Но идеал и не должен просто отражать практику, — на то он и идеал, чтобы подниматься над ней и поднимать ее до себя, представлять ее в отвлеченной нормативной форме и давать образец, достигнуть которого невозможно. От этого идеалы не перестают играть существенную роль в общественном развитии: они в него включаются в качестве одного из факторов, воздействующих на человеческое поведение. Средневековые концепции богатства, труда и собственности — составная часть жизни эпохи, элемент культуры феодализма.

Заключение

В поисках человеческой личности

Мы рассмотрели различные аспекты средневековой картины мира. Этот обзор можно было бы продолжить и ввести новые темы. Можно было бы углубить и расширить анализ уже избранных нами категорий культуры, дав их более дифференцированно, с большими нюансами, применительно к отдельным регионам Европы и к отдельным периодам ее истории. Однако такого рода детализация или дальнейшее расширение круга вопросов едва ли необходимы. Главная наша цель заключалась в том, чтобы проверить, «работает» ли понятие «модель мира», т. е. дает ли оно возможность по-новому осветить материал источников и обнаружить связь между культурой и социально-экономическим строем общества. Если эта цель достигнута, нет смысла перенасыщать книгу конкретным содержанием; если наши надежды не оправдались, то привлечение новых данных ничего не прибавит. Убедительно ли предложенное построение, судить читателю.

Аспекты средневековой картины мира, о которых шла речь выше, на первый взгляд могут показаться не связанными между собой. Однако внимательное изучение представлений о пространстве и времени, о праве как всеобъемлющем принципе миропорядка, о труде, богатстве и собственности обнаруживает взаимосвязь этих категорий. Их связь определяется прежде всего тем, что самый мир воспринимался и мыслился людьми средневековья в качестве единства, следовательно, и все части его осознавались не как самостоятельные, но как сколки с этого целого и должны были нести на себе его отпечаток. Все существующее восходит к центральному регулятивному принципу, включается в стройную иерархию и находится в гармоническом отношении с другими элементами космоса. Поскольку регулятивный принцип средневекового мира — Бог, мыслимый как высшее благо и совершенство, то мир и все его части получают нравственную окраску. В средневековой «модели мира» нет этически нейтральных сил и вещей: все они соотносены с космическим конфликтом добра и зла и вовлечены во всемирную историю спасения. Поэтому время и пространство имеют сакральный характер; неотъемлемый признак права — его моральная добротность; труд мыслится либо как наказание за перво-

родный грех, либо как средство спасения души; не менее ясно связано с нравственностью и обладание богатством — оно может таить погибель, но может стать источником добрых дел. Нравственная сущность всех изученных нами категорий средневекового мировосприятия и есть проявление их единства и внутреннего родства. То, что человеку средневековья представлялось единым, находящим завершение в Божестве, и на самом деле обладало единством — ибо образовывало нравственный мир людей той эпохи.

Именно поэтому правильно понять смысл отдельных мирозерцательных категорий средневековья можно лишь в их единстве. Их следует рассматривать не изолированно, но в виде компонентов целостности — средневековой культуры.

Эпоха средних веков — эпоха энциклопедий, «сумм», «зерцал». Каждой из подобных «сумм» присущ всеобъемлющий характер, как присущ он и средневековым «всемирным историям», претендовавшим на охват истории человеческого рода от Адама и до момента ее написания или даже до грядущего конца света. Эта тенденция к «глобальности» проявляется и в устройстве собора, призванного быть законченным и совершенным подобием и наглядным воплощением божественного космоса. Универсализм средневекового знания — выражение чувства единства и законченности мира, идеи его обозримости. Поэтому-то философия и не могла не быть служанкой теологии (эта ее роль не только не считалась унижительной, но, напротив, возвышала ее, ибо, во-первых, в добровольном служении средневековый человек вообще не видел ничего принижающего, а во-вторых, служение богословию могло, с его точки зрения, только приблизить философию к божественной истине), всемирная история принимала форму истории спасения, а любое сочинение, содержащее естественнонаучные сведения, неизбежно превращалось в компендиум, который охватывал все стороны мироздания (см. многочисленные трактаты под названиями «Imago mundi», «De creatura mundi», «De aeternitate mundi», «De mundi universitate», «De processione mundi», но и — «De vanitate mundi», «De contemptu mundi!»). Эти энциклопедии были призваны дать не сумму знаний о мире в арифметическом смысле (сумма как результат простого сложения), а представить мир в единстве: «сумма» значило «высочайшее», «главнейшее», «законченнейшее». Энциклопедизм средневековья — следствие уверенности в познаваемости и понятности мира для движимого верой разума.

Мысль о единстве, может быть, лучше сказать — чувство единства, лежащее в основе всех компонентов средневековой культуры, прослеживается во всем, вплоть до частных. Возьмем хотя бы понятие времени. Пространство измеряется временем, затраченным на преодоление расстояния (в этом нет ничего специфически средневекового). Но время в свою очередь осмысливается пространственно и может быть изображено в виде пространственных координат; с этим связано понимание прошедшего, настоящего и будущего как одновременности, что, в частности, находит наглядное воплощение в структуре собора, который превращает всемирную историю в картину мира; собор — «микрокосм времени» (219, 98 и сл., 146 и сл.). Вместе с тем время оказывается и существенной характеристи-

кой права: истинно то право, которое восходит к давнему времени, установлено «от века», древность права — такое же органическое его качество, как и справедливость, добротность. К пониманию времени возвращает нас и анализ учения о греховности ростовщичества; время — Божье творение и всеобщее достояние, и им нельзя спекулировать.

Дело не только в том, что различные категории средневековой «модели мира» переплетены между собой. В высшей степени важно, что время, право и иные подобные абстракции мыслятся в средние века столь же конкретно, имеют такую же «материальность», осязаемость, как и вещи, предметы. Поэтому общие понятия и материальные предметы рассматриваются людьми той эпохи в качестве явлений одного ряда, сопоставимых и однородных. Правом обладают люди, но также и местности. Время, подобно телам, состоит из атомов. Оно тратится — в том же смысле, что и деньги. Одним и тем же словом обозначаются идеальные категории и чувственные вещи. Например, *honor* — это «честь» и «ленное владение»; *gratia* — не только «любовь» и «милость», но и «подарок» и «возмещение». Известен перевод подобного термина, породивший международный конфликт: заявление папы Адриана IV о благодеяниях, оказанных Фридриху Барбароссе, было переведено с латинского языка на немецкий таким образом, что папа выступил в роли ленного господина императора (двойное значение термина *beneficium* — «благодеяние» и «лен», феодальное пожалование). Моральные или понятийные категории можно изобразить на чертеже в виде геометрических фигур, соединенных силовыми линиями.

Обмен дарами, в высшей степени распространенный во всех докапиталистических формациях, был присущ, как мы выше видели, и европейскому обществу средних веков. Но обмен этот не обязательно предполагал взаимную передачу материальных благ, — он мог состоять в обмене таких благ на панегирик, хвалебную песнь, молитву, пост, мессу, ритуал, поскольку сакральные или поэтические тексты и сопровождавшие их действия воспринимались в качестве явлений того же порядка, что и вещественные дары — оружие, драгоценные одежды, суммы денег, продукты питания или земельные владения. Учение о «тройственном делении» общества на «молящихся», «сражающихся» и «трудящихся» опять-таки основывалось на предпосылке: монашеская молитва может быть вознаграждена рыцарской службой или крестьянскими повинностями — все это феномены одного ряда, и их взаимным обменом поддерживается социальное целое.

Имя человека не безразлично для его сущности. Если у населения Западной Европы в период раннего средневековья наделение детей германскими именами со значениями «победитель», «воин» и т. п., предполагавшее передачу им соответствующих качеств, равно как и наделение скандинавов именами Тора и других языческих богов, устанавливавшее между этими богами и носителями их имен взаимные связи и покровительство, можно было бы расценить как пережиток архаической традиции варварского общества, то ведь и в христианской церкви пострижение в монахи или избрание папой сопровождалось переменой имени, как бы «вторым крещением», обновлением человека. Святые, имена коих провозглашали во время литургии, тем самым принимали в ней участие. Поминание имени умершего в заупокойных молитвах считалось верным средством помо-

щи его душе в потустороннем мире, тогда как вычеркивание имени отлученного грешника из «некролога» или «книги жизни» неизбежно вело к его вечному осуждению. Имя не осознавалось в качестве внешнего знака лица, оно было неотъемлемой частью человека. В средние века были очень распространены всякого рода перечни имен: героев, королей в поэзии, предков — в сагах и родословных, основателей монастырей, жертвователей и умерших — в церковных текстах; увековечение имени было своего рода возвращением его носителя в сообщество живых и мертвых, ибо память о нем была равноценна его соучастию в жизни коллектива. Надпись на гробнице святого Мартина гласила, что его душа покоится в руке Божьей, но вместе с тем «весь он целиком присутствует здесь, обнаруживая себя во всяческих чудесах» (115,4). Поминование, сопровождавшееся совместной трапезой или возлиянием, воспринималось как акт духовно-физического общения с поминаемым. Для средневекового человека память — это почти буквальное возрождение былого. Поскольку же прошедшее и настоящее для него не подчинены строгой необратимой последовательности, но располагаются как бы бок о бок, память являлась существеннейшим конституирующим элементом социальных коллективов.

Числа и геометрические тела и фигуры (сфера, круг, квадрат и т. д.) не являются достоянием одной лишь математики; в них выражается мировая гармония, они имеют определенные магические и нравственные значения. Для этого сознания, в системе которого числа «еще не полностью десемантизированы» (61, т. 2, 629), более существенной была не математика в нашем понимании, но «сакральная математика». От Августина шло понимание чисел как мыслей Бога, поэтому знание чисел давало знание самой Вселенной. Священные числа в Библии полны тайны, и их неустанно толковали, стремясь раскрыть суть Космоса.

Наиболее известный пример средневековой мистики чисел — Дантова «Комедия», построенная на числах три, девять, тридцать три: в них выявлялся божественный ритм, которому повинуются Вселенная. Вот некоторые из важнейших числовых толкований, принятых в средние века как обязательные и истинные. Число три — число святой Троицы и символ всего духовного. Четыре — символ четырех великих пророков и четырех евангелистов. Вместе с тем четыре было и числом мировых элементов, т. е. символом материального мира. Поэтому умножение три на четыре означало в мистическом смысле проникновение духа в материю, возведение миру истин веры, установление всеобщей церкви, символизируемой двенадцатью апостолами. $4+3=7$, человеческое число, союз двух природ, духовной и телесной. Вместе с тем семерка — символ семи таинств, семи добродетелей и семи смертных грехов. Семерка выражает гармонию человеческого существа и гармонию его отношения к Вселенной, семь планет управляют человеческими судьбами, семь — число дней творения, семь тонов григорианской музыки — чувственное выражение всеобщего порядка. Наконец, Господь, сотворив мир в течение шести дней, отдыхал в день седьмой, и, следовательно, семерка есть символ вечного отдохновения. Поэтому совершенным числом считалось и 28: ведь оно есть результат умножения двух совершенных чисел, 4 и 7, и тем самым выражает соединение жизни земной с жизнью вечной. Многие сочинения средневековых авто-

ров, в частности исторические, делились на семь глав, опять-таки в соответствии с семью днями творения, «по примеру первого Автора, Который создал все в течение шести дней и отдыхал в седьмой» (Ранульф Хигден).

Точно так же и слова имели магическую силу. Этимологии популярны в средние века не менее, чем энциклопедии (собственно, подчас они совпадали). Дать толкование слову значило раскрыть сущность обозначаемого им явления. Средневековые этимологии — нелепица с точки зрения научной лингвистики, но людям той эпохи они служили руководством для углубления в тайну мира. Occidens — запад, закат. Но средневековые авторы производили это слово не от occidere (от ob и cadere) — «падать», «заходить», «закатываться», а от occidere (от ob и caedere) — «убивать», «умерщвлять»; в символике сторон света, находившей зримое воплощение в устройстве соборов, запад (на него был ориентирован фасад собора) ассоциировался со Страшным судом. Исидор Севильский производил слово homo от humus — «земля», ибо человек создан Богом из праха и в прах возвратится. Государи, reges — от regere, т. е. re[cte] a[ge]re — «правильно, справедливо поступать»; следовательно, король должен править в соответствии со своей сутью, иначе говоря, справедливо. Decorus, «пристойный», «прекрасный» — от dec[us] cor[dis] («красота душевная», «нравственная добродетель»), ибо телесная, вообще зримая красота без моральной основы считалась злом, порождением дьявола.

То, что для нас — не более чем метафора, которую было бы нелепо понимать буквально, представало сознанию средневековых людей в качестве символа, видимого образа незримых сущностей. Символ в средневековом его понимании — не простая условность, но обладает огромным значением и исполнен глубочайшего смысла. Ведь символичны не отдельные акты или предметы: весь посюсторонний мир не что иное, как символ мира потустороннего; поэтому любая вещь обладает двойным или множественным смыслом, наряду с практическим применением она имеет примененное символическое.

Мир — это книга, написанная рукою Бога, в которой каждое существо представляет собой слово, полное смысла. «Всякое творение есть тень истины и жизни» (Гонорий Августодунский). Роза, голубь, драгоценные камни — все это важнейшие религиозные символы. Лев — символ евангелиста Марка, орел — Иоанна, человек — Матфея, телец — Луки. Но эти существа одновременно символизируют Христа в четыре решающих момента его жизни; Иисус — «человеком рожденный, жертвенным тельцом умерший, львом воскресший, орлом вознесшийся». Эти же существа — символы человеческих добродетелей (разумности или мудрости, неустрашимости, умеренности и справедливости).

Символ, по мысли Гуго из Сен-Виктора (XII в.), представляет собой соединение видимых форм для демонстрации вещей невидимых. Но «демонстрация», о которой говорит Гуго, собственно, не доказательство, не объяснение и вообще не сопоставление и раскрытие понятий, а непосредственное выражение реальности, которую разумом охватить невозможно. Следовательно, символизм в средние века отнюдь не представлял собой праздной игры ума. Прежде всего, как подчеркивает П. Бицилли, вещи «не просто могут служить символами, не мы вкладываем в них символическое

содержание; они *суть* символы, и задача познающего субъекта сводится к раскрытию их истинного значения» (18, 4—5). Символ, следовательно, не субъективен, а объективен, общезначим. Путь к познанию мира лежит через постижение символов, их сокровенного смысла. Символизм средних веков—средство интеллектуального освоения действительности.

Но почему «понимание» приняло именно такую форму? Не объясняется ли это тем, что мир не воспринимался в движении и развитии,— в своих основах он казался неподвижным. Вечность, а не время было определяющей категорией сознания; время измеряет движение, вечность же означает постоянство. Изменения совершаются лишь на поверхности, новое редко получает одобрение. Поскольку проблемы изменения не доминировали в сознании средневековых людей, то связи между явлениями не представлялись им в виде ансамблей причин и следствий, которые надлежало бы исследовать и проверять. Мир осознавался, скорее, в качестве целостности, части которой связаны символическими аналогиями. Поэтому причинное объяснение играло подчиненную роль и имело значение в рассуждениях по совершенно конкретным вопросам,— но мир в целом, в глазах средневековых мыслителей, не управляется законами причинности. Между различными явлениями существуют не горизонтальные связи (типа «причина — следствие», «действие — противодействие»), а вертикальные отношения иерархии: каждая земная вещь имеет трансцендентный прототип, прообраз, который ее, собственно, не «объясняет» (если применять слово «объяснение» в современном понимании), но раскрывает ее более глубокий смысл (113, 33 и сл.). Отношения между прообразом и явлением стабильны и неизменны. Это не динамические, а функциональные отношения. Подобное установление связи между вещью и стоящей за ней высшей реальностью долгое время удовлетворяло потребности познания людей средних веков. Доминирование символического мышления было связано с его универсализмом. Средневековое сознание исходило из принципа, что целостность, *universitas*—общество, нация, церковь, корпорация, государство—концептуальна, а следовательно, и в действительности предшествует своим индивидуальным членам. Эта целостность обладает реальностью, индивиды же, в нее входящие,— ее производные, своего рода акциденции. Перефразируя тезис философов-реалистов средних веков «*universalia ante rem*», можно сказать, что и принципом социальной жизни было «*universitas ante membra*». Теоретический анализ средневековых мыслителей неизменно исходил из целого, а не из индивида. В отдельном видели преимущественно символ общего.

Средневековый символ никогда не бывает этически нейтральным. Иерархия символов была вместе с тем и иерархией ценностей. Поэтому каждая вещь на земле, любое существо обладает определенным достоинством в зависимости от места, занимаемого в иерархии целого. Центр и вершина этого целого — Бог, и все Его творения, от высших до ничтожнейших, от ангелов до букашек и камней, служат Ему.

Вряд ли было бы справедливо применительно к этой эпохе говорить о «неразвитости» сознания, о «примитивности» средств осмысления природы или о неудовлетворительности донаучного мышления,—все эти сравнительные оценки не способствуют пониманию специфики средневеко-

вой культуры. Для нас эти способы постижения действительности, разумеется, нелепы и неприемлемы, — но людям средних веков современные способы научного объяснения были бы столь же чужды: ясные ныне преимущества науки не показались бы таковыми же людям с теоцентрической концепцией мира. Мир этот не нуждался в объяснении, — он непосредственно воспринимался. Этот способ духовного освоения действительности и связей ее во многом мистичен. Но мистика и логика не противопоставлялись одна другой: логика служила мистическому раскрытию «тайны Божией» — устройства Вселенной и места, занимаемого в ней человеком.

Средневековая форма символического отношения к миру — христианский неоплатонизм. Однако, как мы имели возможность убедиться, символизм, неизмеримо более грубый и наивный, был присущ и мировосприятию варваров задолго до их христианизации. Да и в средние века наряду с утонченной символикой теологов существовали бесчисленные символические представления, ритуалы и формулы, которые восходили к верованиям и обрядам эпохи варварства или возникали вновь, отражая более глубокий, нежели христианство, пласт средневекового сознания. Многие судебные обычаи, ордалии, поединки, заклятия, колдовство, знахарство и т.п. не имели ничего общего с христианством или получили от него лишь поверхностную окраску. Символическое сознание средних веков не порождено христианством, — это разновидность архаического, «первобытного» сознания, которое встречается у самых различных народов на стадии доклассового и раннеклассового общества. Социальная практика феодализма — великолепная почва не только для сохранения, но и для нового, могучего развития символизма. Символическое восприятие пространства и времени, ритуализованность всех отношений между сеньорами и вассалами, включая рыцарскую службу, обмен подарками и даже куртуазную любовь, знаковая функция богатства, предельный формализм права, признававшего законными и действительными только те постановления и акты, которые были приняты при строжайшем соблюдении всех обрядовых действий и присяг, — таковы проявления всеобъемлющего средневекового символизма, рассмотренные нами выше. Христианство способствовало закреплению и философской сублимации некоторых символов, привычных для средневекового человека, и привнесло в этот разнородный комплекс представлений новые элементы.

Социальный символизм столь же общеобязателен и общезначим, как и символизм, «объясняющий» мир. Социальный символизм и ритуальность поведения средневекового человека порождаются специфическим отношением индивида и группы, положением личности в обществе. Ныне уже невозможно придерживаться господствовавшей еще несколько десятков лет назад точки зрения, что в средние века, до Возрождения, якобы не существовало человеческой личности, что индивид всецело поглощался социумом, был ему полностью подчинен. Действительно, в средние века не было той личности, которая складывается в Европе в новое время, в эпоху атомизации общества, не было такой индивидуальности, которая питает иллюзию своей полной автономности и суверенности по отношению к обществу. Но это — исторически конкретный тип личности, а не единственно возможная ее ипостась. На протяжении всей истории человеческая

личность так или иначе осознает себя; обособляясь в группе или растворяя себя в ней, человек никогда не был безликой особью в стаде себе подобных. Маркс подчеркивал, что человек—«не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться» (2, т. 12, 710).

Следует прежде всего отметить, что как раз в эпоху средневековья окончательно складывается понятие личности. В древности у греков и римлян *πρόσωπον*, *persona* обозначала первоначально театральную маску или маску религиозного ритуала. Личность здесь понимается как «личина», маска не есть лицо человека, но между маской и ее носителем существует сложная связь. То, что у самых разных народов мира в наиболее важные моменты индивидуальной и общественной жизни или даже постоянно лицо прячется за личиной (надеваемой, татуируемой, рисуемой), имеет прямое отношение к пониманию этими народами человеческой индивидуальности. Однако эта тема выходит за рамки нашего рассмотрения. Достаточно упомянуть, что именно в Риме понятие *persona* превращается в понятие суверенной личности, прежде всего — в сфере права. Римские юристы учили, что в праве имеются лишь лица (*personae*), вещи и действия. Римский гражданин—юридическая и религиозная персона, обладатель предков, имени, собственности; поэтому раб, не владеющий своим телом и не имеющий других признаков свободного, не имел персоны (*servus popi habet personam*). Однако при всем развитии свободной личности в античном полисе мы не найдем у древних философов ее определения. Переход от театральной маски к моральной личности, обладающей внутренним единством, завершился в христианстве. «Персона» получила также и душу, являющуюся основой человеческой индивидуальности и неуничтожимым, метафизическим ядром личности.

Определение личности, которое дал в начале VI в. Боэций, — «рациональная неделимая сущность» (*rationalis naturae individua substantia*, PL, t. 64, 1343) — оставалось в силе на протяжении всего средневековья. Распространенная в средние века этимология слова *persona* — «*per se una*» («единая сама по себе»). Человек создан по образу и подобию Божьему. Понятие «персона» связано с представлением о Боге, о триничности персоны Бога, и рассуждения Фома Аквинского о личности и о том, что «персоной» называется совершеннейшее во всей природе, т. е. заключающееся в разумной природе (*persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*), — эти рассуждения касаются прямо и непосредственно *persona divina*. Имя *persona* в наибольшей степени подобает именно Богу (ST, I, quaest. 29, art. 3). Религиозная окраска этого понятия обнаруживается и в обозначении приходского священника (англ. *parson* от латин. *persona*). Реальная антропологическая проблематика, как и всё в средние века, переносится в «высший» план.

Христианство создает противоречивую ситуацию, в которой находится личность. С одной стороны, человек провозглашается подобным Богу — своему творцу. В средние века наблюдается переход от теории, согласно которой люди созданы вместо падших ангелов и должны занять их место, к концепции о самостоятельном достоинстве человека, сотворенного ради него самого. Не человек создан для чего-либо иного, но весь мир создан

для человека, являющегося завершением Вселенной (120, 52 и сл.). Поскольку мир сотворен ради человека, в человеке можно найти весь мир и его единство. В самом деле, другие творения либо существуют, но не живут (например, камни); иные существуют и живут, но не имеют ощущений (растения); третьи и существуют, и живут, и имеют ощущения, но не обладают разумом (животные). Человек разделяет с остальным земным творением миром способность существовать, жить и чувствовать, но вместе с тем он разделяет с ангелами способность понимать и рассуждать. Человек — Венец творения.

С другой стороны, человек — раб Божий. Служение Богу не унижает, а, напротив, возвышает и спасает человека. Но служение требует смирения, подавления личных склонностей, противоречащих ригористичным идеалам христианства; поскольку искупление и завершение человека возможно лишь в ином мире, то свободное развитие личности исключено. Свобода воли, провозглашаемая христианством, оборачивается заповедью избегать всего, что может помешать спасению души. И хотя теологи подчеркивали, что личность человеческая представляет собой единство души и тела, все заботы христианина должны были направляться на первый компонент его личности, даже к явному ущербу второго компонента. Ибо душа и тело пребывают в разных измерениях — душа принадлежит вечности, а тело подвержено порче времени.

Однако опять-таки не одному христианскому учению обязана личность средневекового человека своей специфичностью и исторической ограниченностью. Подобно христианскому символизму, христианский «персонализм» оказался во многом соответствующим степени развития человеческой личности в средневековой Европе. Выйдя из стадии «родовой личности» эпохи варварства, люди феодального общества включились в новые коллективы, подчинявшие их себе не только материально и политически, но и социально-психологически. Человек в феодальном обществе — сословная личность. В той или иной степени он ищет интеграции в группу, к которой принадлежит, принимая ее стандарты жизни, идеалы и ценности, навыки мышления, формы поведения и присущий им символизм. Рассмотренные выше категории средневековой «модели мира» наряду с многими другими представлениями и понятиями образовывали ту форму, которая служила для «отливки» человеческой индивидуальности, — разумеется, всякий раз социально определенной.

Все изученные нами элементы культуры средних веков — время, пространство, право, труд, богатство — интересовали нас прежде всего именно с этой точки зрения: как своего рода «параметры» человеческой личности, ориентиры ее мировосприятия и поведения, как средства самосознания человека. Но, конечно, один лишь анализ таких категорий не дает характеристики личности, — самое большее, он может способствовать приближению к постановке проблемы личности. Поэтому здесь, в заключении, мы не чувствуем себя вправе сколько-нибудь подробно говорить о человеке средневековья. Ограничимся лишь отдельными замечаниями.

Способы институционализации личности в разных социальных системах неодинаковы: включение индивидов в общественное целое и образующие его группы происходит при посредстве механизмов, обусловленных

социально-культурной природой общества. Первым условием социализации человека в средние века было его приобщение к числу христиан. Акту крещения придавалось исключительное сакраментальное значение, и душа человека, не подвергшегося этому таинству, не могла попасть в рай, даже если то была душа безгрешного младенца. Поэтому души некрещенных новорожденных детей Данте помещает в преддверие ада, вместе с душами великих мужей языческой античности:

...эти не грешили; не спасут
Одни заслуги, если нет крещенья,
Которым к вере истинной идут... (Ад, IV, 34—36).

Родителей, не позаботившихся своевременно окрестить новорожденного, и в особенности священников, которые пренебрегли этой своей обязанностью, сурово карали. (Впрочем, Ф. Ариес (98) утверждает, что до XIII—XIV вв. детей порой крестили не сразу после рождения, а по истечении длительного срока.) Как уже отмечалось, обряд крещения имел не только религиозный смысл. При посредстве акта крещения человек переживал как бы второе рождение, обновление — из природного существа он становился членом общества, в которое, естественно, могли входить одни христиане, крещеные. Со времен раннего христианства подчеркивался резкий контраст между *homo carnis*, или *homo naturalis*, «естественным человеком», и *homo Christianus*, членом общины верующих. В крещении видели метаморфозу, целиком затрагивавшую человеческое существо; отныне вся его жизненная ориентация должна была определяться не его врожденными склонностями и задатками, а причастностью к социальной общности, которая вместе с тем была и сакральной, поскольку приобщение к числу верующих означало приобщение к Богу — ведь общество состояло, по средневековым представлениям, не из одних людей, оно объединяло их с Богом. Соответственно в учении апостола Павла, равно как и в учении Августина, естественному человеку нет места. Член общества — *Christianus*. Августин ищет самопознания. Но на вопрос, обращенный к нему: «Что ты жаждешь знать?», он отвечает; «Бога и душу». «И более ничего?» — «Совершенно ничего» (*Soliloquia*, 1, 2). Следовательно, лишь та сторона личности, которая является сверхиндивидуальной, связанной общением с Богом, заслуживает внимания.

Вступая в число христиан и получая возможность спасения, человек вместе с тем отказывался от собственной индивидуальности. Отныне он был подчинен данному ему закону и должен был оставаться верным ему. Мы уже видели выше, сколь существенное место в средневековом сознании занимала категория верности, имевшая одновременно и религиозное, и социально-политическое содержание. *Fides*, *fidelitas* — это и вера в Бога, и верность господину, олицетворявшему на земле Богом данный закон. Человек не осознает себя как автономную индивидуальность, он принадлежит к целому и должен выполнять в его рамках отведенную ему роль. Социальные роли в феодальном обществе строго фиксированы и целиком поглощают человека. Социальная роль, предназначенная для человека, рассматривалась как его призвание (*vocatio*), — высшею силою он призван

выполнять это призвание и всецело соответствовать своей роли. Его личные способности направлены на то, чтобы с наибольшим успехом осуществлять свое социальное предназначение.

Не оригинальность, не отличие от других, но, напротив, максимальное деятельное включение в социальную группу, корпорацию, в богоустановленный порядок, *ordo*, — такова общественная доблесть, требовавшаяся от индивида. Выдающийся человек — тот, кто полнее других воплощает в себе христианские добродетели, кто, иначе говоря, в наибольшей мере соответствует установленному канону поведения и принятому в обществе типу человеческой личности. Индивидуальные качества, отклонявшиеся от санкционированной нормы, подавлялись не только потому, что консервативное общество с недоверием и предубеждением смотрит на «оригинала», но и потому прежде всего, что связанные с такими качествами умонастроения и поступки считались противоречащими христианским образцам и опасными для веры. Поэтому в ограничении индивидуальной воли и мнения в средние века не видели нарушения прав и достоинства человека. Публичное высказывание мнений, противоречивших установленной вере, было ересью. Преступность еретика, как разъяснял важнейший памятник канонического права — «Декрет» Грациана, заключается в том, что он обнаруживает интеллектуальное высокомерие, предпочитая собственное мнение мнению тех, кто специально уполномочен высказываться в делах веры. Хотя грех представлял собой угрозу для души индивида, считалось, что он опасен для общества, а потому прихожане следили друг за другом, нередко обращаясь к священнику с жалобой на впавших в грех соседей.

Понятие *excommunicatio* — «отлучение», так же как понятия «крещение», «вера», «верность», «призвание», имело одновременно и сакральный, и социально-политический характер. Отлучение еретика от числа христиан было равнозначно исключению его из общества. Он ставился вне религии и вне земных законов. Существенно иметь в виду социальные аспекты всех этих понятий: *religio* — «связь», *communio* — «общность», «святое причастие», *excommunicatio* — «исключение из связей», расторжение всех социальных коммуникаций.

Таковы некоторые механизмы воздействия феодального общества на индивида и подчинения его господствующей системе. Однако дело заключалось не в одном подавлении индивида обществом. В какой мере сознавала себя сама личность?

Понятие «человек средних веков», разумеется, представляет собой абстракцию. Весь вопрос заключается в том, допустима ли подобная абстракция. Если исходить из здравого рассуждения, что люди — всегда разные, а средневековые — почти тысячелетняя эпоха, на протяжении которой Европа и населявшие ее народы совершенно изменили свой облик, то абстракция «человек средневековья» может показаться пустой и неправомерной. Но мы изучаем не конкретные типы человеческой личности и не процессы изменения этих типов в указанный огромный по длительности и содержанию период. Мы пытаемся выявить характерные черты культуры, которая при всех изменениях и трансформациях сохраняла свои основные «параметры» и доминировала в средневековой Европе. Не есть ли культура

самовыражение общественного человека, человека в обществе, обнаружение его внутренней сущности? В таком случае изучение особенностей средневековой культуры неизбежно ведет нас к постановке вопроса о типах личности, которые соответствовали данному типу культуры, находили в ней свое идеальное воплощение, формировались в ее лоне, получая от нее свой неизгладимый отпечаток. И здесь можно отважиться на некоторые обобщения.

Человек средневековья, как правило, не видел в самом себе центра и нерасторжимого единства актов, направленных на другие личности. Сущность человека легче было определить через его общественное положение, сословный статус, род занятий, нежели исходя из его индивидуальных качеств. Не эти качества были решающим критерием. Грешник, который является духовным лицом и в качестве такового распределяет божественную благодать,— казалось бы, что может быть более противоречивым и противоестественным? Однако священнический сан, не спасая его собственную душу, гарантировал действенность выполняемых им сакраментальных актов.

Внутренняя жизнь индивида не образовывала самостоятельной целостности. К такому выводу приводит, в частности, изучение автобиографий средневековья. Собственно говоря, автобиографии как особого жанра не существовало. Те немногие сочинения, которые в какой-то степени приближаются к этому жанру, — исповеди, письма, содержащие сведения об их авторе и попытки самохарактеристики,—создают лишь фрагментарное представление о характере человека. Отдельные его качества трудно объединить в целостную картину; главное же, эти черты характера не индивидуальны, они, скорее, типичны: монах или другой человек, пишущий о себе, осознает свою личность в категориях некоего типа—грешника, праведника, духовного лица и т. д.,—но обычно не пытается сосредоточить свое внимание на признаках, которые были бы его индивидуальными свойствами, их он не находит либо не ищет, не подозревает об их существовании. В результате человек в своем собственном изображении выступает в виде конгломерата разрозненных черт.

Г. Миш, автор обширного и широко фундированного исследования истории автобиографий, с основанием говорит о «несобранности» личности средневекового человека; для той эпохи характерна индивидуализация не «органическая», а «морфологическая» или типическая: индивид показывает себя лишь через общее, присущее целой категории людей, а не через организующий центр своей индивидуальной внутренней жизни. При этом описание духовного пути личности производится при посредстве литературных штампов, а нравственные оценки оказываются не самостоятельным выводом автора, но простым заимствованием из расхожей морали. Г. Миш противопоставляет способы изображения человеческой индивидуальности в эпоху Возрождения и в средние века: выдающиеся люди Ренессанса утверждали собственную личность «центростремительно», вбирая в себя мир, тогда как люди предшествующей эпохи утверждали себя «центробежно»: они проецировали свое «я» в окружающий мир, так что он абсорбировал личность. Аббат Сугерий, стремясь себя возвеличить, растворял собственное его в своем аббатстве. Характерным для христиански ори-

ентированной личности средних веков приемом самоутверждения было самоуничтожение, самоотрицание. В тех же редких случаях, когда современникам ярко выраженной индивидуальности не удалось втиснуть ее в готовые понятия и полностью подогнать под знакомый тип, они отказывались ее характеризовать. Друзья Абельяра вырезали надгробную надпись над его могилой: «Он один мог знать, чем он был» (210, III, 529).

Такое же впечатление оставляет и чтение житий святых: они не представляют собой анализа внутренней, духовной жизни человека, который постепенно и последовательно переходил бы от состояния греха к состоянию святости. Мы уже говорили ранее о том, что этот переход совершается внезапно, никак не подготовленный психологически: грешник вдруг раскаивается и начинает вести праведную жизнь «образцового» святого, либо святость чудесным образом в нем раскрывается, причем это внутреннее перерождение выступает в виде физической болезни и выздоровления или борьбы сил зла и добра на внутренне пассивной арене человеческой души. Зачастую герой жития обладает святостью от рождения; в отдельных случаях ее признаки обнаруживаются еще и до его появления на свет. Автор жития мог подметить и запечатлеть отдельные индивидуальные черты святого, но задачи, которые преследовались агиографическим жанром — дать образец святости, — уже сами по себе исключали возможность высокой оценки неповторимости и отхода от канона. Эта приверженность к литературной условности — симптом невнимания авторов житий к индивидуальному. Более того, индивидуальное отпугивает их как нечто неподобающее. В житии, написанном Одоном Ключийским, последний употребляет местоимение «я», и сто лет спустя новый редактор этого произведения старательно искореняет это «я» (117, 103—116).

В средневековых хрониках действуют люди. Но и историки, проявляя живой интерес к человеческому роду, не обращают особого внимания на индивидуальных людей. Индивиды для них — прежде всего носители определенных качеств: гордости, смелости, благородства либо трусости, подлости, злонамеренности. Не столько конкретные личности, сколько персонифицированные моральные ценности фигурируют в исторических повествованиях. Понятие *persona* в средние века уже не было связано с театальной маской, как в древности, и тем не менее персонажи хроник — актеры, серьезно и старательно играющие свои роли. Все их действия публичны, поэтому зависят от публики и не определяются индивидуальными намерениями и склонностями, а ориентированы на норму, принятую в соответствующей социальной среде. Поведение рыцаря строится в расчете на зрителей, он исходит из требований, предъявляемых к нему заданной ролью; он предпочтет попасть в плен, но не будет спешить, покидая поле битвы, дабы никто не заподозрил его в трусости. Поэтому и хронисты объясняют человеческие поступки не личными особенностями своих героев, а основными мотивами, которыми должен руководствоваться благородный, согласно принятому в рыцарском обществе кодексу поведения. У. Брэндт не без основания пишет, что «персонализм средневековых аристократов был очень безличен» (113, 109). Эти люди были озабочены в первую очередь своей репутацией, славой, тем, чтобы добиться определенного положения в своем классе. Человеческие качества могли приниматься здесь в

расчет лишь в той мере, в какой они сообразовывались с социальной ролью их носителей. Существенными были не эти индивидуальные качества, а обязательные атрибуты рыцаря. Различие между «актером» и ролью, которую он играл, не осознавалось. Он как бы срастался с позой, которую постоянно принимал в социальной игре.

Другая специфическая черта изображения человеческих поступков в хрониках, в особенности в церковных, заключается в том, что эти поступки приписываются не самим людям, а соответствующим их качествам: отдельный поступок вытекает из отдельного качества человека. Между собой эти качества остаются не связанными, следовательно, причиной действий героя рассказа является не целостная личность, но некая совокупность разрозненных качеств и сил, действующих самостоятельно. Средневековый реализм персонифицировал пороки и добродетели, как и всякие другие абстракции, придавая им самостоятельность. Таким образом, действуют отдельные атрибуты человека, а не единый характер, — вместо него церковный хронист видит пучок качеств, выступающих попеременно.

Эти качества легко отделимы от человеческого характера. Недаром в средние века так любили изображать персонифицированные добродетели и пороки. Доброта и Жадность, Гордыня и Мудрость, Кротость и Справедливость, подобно Времени, Старости и т. п., постоянно олицетворяются в образе человеческих фигур, самостоятельно движущихся и действующих на страницах романов и поэм, в красочных миниатюрах и скульптурных изображениях. Эти аллегорические существа выступают в роли руководителей и учителей человека: они его побуждают на те или иные поступки, внушают ему соответствующие чувства, — человек, собственно, оказывается в положении марионетки, жизнь которой придают эти воплощенные качества. Как правило, в определенный момент человек находится во власти какой-либо одной из этих нравственных сил, под влиянием которой он и совершает свои поступки. Инициатива исходит от этих сил, а не коренится в ядре целостной личности. В человеческой душе борются различные силы, но их источник находится вне личности. Поэтому и сами эти силы или нравственные качества безличны, и добродетели и пороки суть общие понятия. Они не получают индивидуальной окраски от того человека, в котором помещаются, — напротив, их присутствие в нем определяет его умонастроение и поведение. Они вселяются в него, подобно тому как в человека мог вселиться бес, и покидают его, точно так же как покидала человеческую оболочку нечистая сила. Средневековые моралисты уподобляли душу человека крепости, в которой добродетели осажены нападающими на них пороками. Образ человека—«сосуда», наполняемого разным, внешним по отношению к его сущности содержанием, как нельзя лучше раскрывает отсутствие в ту эпоху представления о нравственной неповторимости индивидуальной и суверенной личности (26, 236).

Разумеется, неверно было бы упускать из виду специфику литературных жанров, анализ которых приводит к подобным выводам. Литература средних веков отнюдь не отражала «зеркально» жизненных отношений и воплощала идеальные представления о личности, типизировала действительность, отбирая из нее преимущественно лишь то, что соответствовало взглядам авторов, в задачу которых входило извлечение из истории или из

жизни святого назидательных примеров, и то, что отвечало требованиям жанра. Поэтому приведенный материал дает нам, скорее, идеалы, которыми руководствовало общество. Реальность была неизмеримо богаче и многообразнее. Но, вновь подчеркнем, идеал выполнял существенную социальную функцию и выражал действительную тенденцию жизни средневекового общества, ориентированного на высшие цели.

Полностью обрести и осознать себя средневековый человек мог лишь в рамках коллектива, через принадлежность к нему он приобщался к ценностям, господствовавшим в данной социальной среде. Его знания, навыки, опыт, убеждения, формы поведения являлись его личными характеристиками постольку, поскольку они были приняты его общественной средой, группой.

Человеку редко приходилось действовать вполне индивидуально. Группа, к которой он принадлежал, постоянно присутствовала в его сознании. Поступать противно групповым целям и нормам значило вести себя предосудительно. Голосование в тех случаях, когда оно применялось, не было способом установления соотношения индивидуальных волей. Подчас вообще требовалось единодушие либо решение принималось в соответствии с волей «большой и лучшей части» участников голосования, т. е. в расчет брали не только, может быть, и не столько число лиц, сколько их «качества», социальную привилегированность, статус. Противопоставлять себя группе, обществу значило проявлять непростительный грех гордыни. Утверждение индивидом своей личности заключалось в единении с группой.

Таким образом, средневековье имело ясную идею человеческой личности, ответственной перед Богом и обладающей метафизическим неуничтожимым ядром — душой, но с трудом осваивалось с представлением об индивидуальности. Установка на всеобщность, типичность, на универсалии, на деконкретизацию противоречила формированию четкого понятия индивида.

Как и физический мир, духовный мир человека в глазах средневекового писателя неподвижен и дискретен. Человек не развивается, а переходит от одного возраста в другой. Это не постепенно подготавливаемая эволюция, приводящая к качественным сдвигам, а последовательность внутренне не связанных состояний. В средние века на ребенка смотрели, как на маленького взрослого, и не возникало никакой проблемы развития и становления человеческой личности. Изучив вопрос об отношении к ребенку в Европе в средние века и в начальный период Нового времени, Ф. Ариес утверждает, что средневековье не знало категории детства как особого качественно-состояния человека. В детстве видели краткий переходный этап к взрослому состоянию. Детей мало ценили, нередко были случаи детоубийства, об умерших младенцах (а детская смертность была чрезвычайно высока) не особенно сокрушались. Средневековая цивилизация, пишет Ариес, — цивилизация взрослых (98). Изобразительное искусство видит в детях взрослых уменьшенного размера, одетых так же, как взрослые, и сложенных подобно им. Образование не соотносится с возрастными особенностями, и вместе обучали взрослых и подростков. Ученичество, связанное с длительным отторжением ребенка от родителей, играло большую роль, чем школа, и социализация ребенка, передача ему ценностей и знаний не определялись и не контролировались семьей. Игры, прежде чем стать дет-

скими, были играми рыцарскими. Ребенок, подросток считался естественным компаньоном взрослого.

Не все утверждения Ариеса в равной мере убедительны. В частности, едва ли справедлива его мысль о неразвитости эмоционального отношения к детям: в источниках зафиксированы родительская любовь и чувство горя, вызванное смертью ребенка. Не следует упускать из виду, что бесчисленные изображения Христа-младенца должны были внушать мысль об избранности детей, не отягченных грехами взрослых. Но вместе с тем дети в средние века нередко приравнивались к умалишенным, к неполноценным, маргинальным элементам общества. Отношение средневековья к детству, видимо, отличалось двойственностью (см. 140; 146; 162).

Уйдя от возрастных классов первобытности¹⁵ и забыв принципы воспитания античности, средневековое общество долгое время игнорировало детство и переход от него к взрослому состоянию. Семья была образующей ячейкой общества, однако чувство семьи в средние века, по-видимому, обладало известными особенностями. Воспевая любовь, куртуазная поэзия противопоставляла ее брачным отношениям. Со своей стороны, христианские моралисты предостерегали против излишней страстности в отношениях между супругами и видели в половой любви опасное явление, которое нужно обуздывать, коль скоро его невозможно полностью избежать. Лишь с переходом к Новому времени семью начинают рассматривать не как союз между супругами, а как ячейку, на которую возложены социально важные функции по воспитанию детей. И, собственно, только в XV—XVI вв. семья становится предметом иконографии; появляется семейный портрет в интерьере — симптом возросшего значения интимной, частной жизни. Бытовые сцены переносятся из пленера в помещение. Происходит, по выражению Ариеса, «приватизация пространства». Семья уходит внутрь дома, от улицы, площади, вообще от коллективной жизни—дом отгораживается от вторжений извне. В средневековом искусстве бытовые сцены не изображались или, во всяком случае, не локализовались вокруг домашнего очага.

Средневековая семья была довольно широким коллективом со сравнительно нечетко очерченными границами: она представляла собой совокупность родственников, которые могли и не проживать вместе и не вести единого хозяйства, и в то же время включала лиц, родственниками не являвшихся, например слуг. Наряду с семьей в ту эпоху существовал ряд других коллективов, также строившихся на началах солидарности и взаимной помощи: цехи, общины, братства, гильдии, приходы, соседства, группы вассалов и т. п. Неизбежное включение любого члена феодального общества в одну или в несколько такого рода малых групп препятствовало тому, чтобы семья играла роль исключительного или главного социального интегратора. Она приобретает подобную роль только с распадом этих объединений.

В специфическом отношении к детству в средние века проявляется особое понимание человеческой личности. Человек, по-видимому, еще не в состоянии осознать себя как единую развивающуюся сущность. Его жизнь — это серия состояний, смена которых внутренне не мотивирована. Но разве не то же самое видели мы выше, рассматривая учение о «возрастах» истории человечества? История, по существу, не развивается, переходы от «младенчества» к «детству», от «детства» к «отрочеству» и далее к

«юности», «зрелости» и «старости» не подготовляются в предшествующем состоянии, а внезапны, это переходы от одной статичной эпохи к другой. Вспомним и о «точечном», или «движущемся скачками», времени средневековой поэзии—в ней отсутствует ясное представление о связи времен и событий, время распадается на несогласованные между собой отрезки.

Поэтому когда выше речь шла о единстве мира в восприятии людей средневековья, то не следует забывать, что единство это существовало лишь на метафизическом уровне: оно создавалось не человеческой практикой и не вытекало непосредственно из природы самих земных вещей, но коренилось в Боге. Подобно тому как разобщенное и раздражаемое политическим партикуляризмом феодальное общество находило идеальное единство в империи и в церковном «Граде божьем», так и представления о человеке и мире, отрывочные, бессвязные и не обобщаемые на эмпирическом уровне, приобретали стройность и целостность в мысли о предустановленной божественной гармонии.

Приблизиться к пониманию социально-психологических особенностей человека средневековья можно, по-видимому, и посредством знакомства с определенными чертами его быта. В этой связи несомненный интерес приобретает книга немецкого ученого Н. Элиаса, в которой предпринята попытка связать изменения в способах бытового поведения западноевропейцев в конце средних веков и начале Нового времени со сдвигами в строе человеческой личности. Эти изменения Элиас определяет как «процесс цивилизации», существо которого составляет усиление контроля индивида над собственной эмоциональной жизнью, последовательное обуздание влечений и страстей, связанное с пересмотром места, занимаемого человеком в мире, в условиях общей перестройки социальных структур и общественных отношений между индивидами. В центре внимания Элиаса — психические процессы, симптомы которых обнаруживаются в таких, казалось бы, частных сферах человеческой жизни, как застольные манеры, стыдливость, способы одеваться, элементарные физические отправления и т. п. Во всех этих формах бытового поведения можно разглядеть выражение изменяющегося самоощущения и самосознания личности.

Исследование сочинений, в которых обсуждается тема благоприличного поведения во время коллективных трапез, обнаруживает изменение соответствующих стандартов. Эти стандарты в средние века кажутся с современной точки зрения чрезвычайно простыми¹⁶. То, что тогда считалось естественным есть мясо руками, вынимая его из общей миски, пить вино или пиво из одного кубка, обходявшего стол, а суп есть из общего горшка, свидетельствует о том, что люди находились между собой в иных отношениях, нежели в более позднее время, когда трактаты о застольных манерах (в частности, трактаты Эразма Роттердамского) стали настойчиво рекомендовать более утонченное и цивилизованное поведение.

По мнению Элиаса, эмоциональная жизнь людей средневековья имела особую структуру, и еще не существовало «невидимой стены аффектов, отделяющей одно человеческое тело от другого» (139, 89). О том, что порог неловкости и граница стыдливости находились в ту эпоху не там, где ныне, свидетельствуют и предписания о необходимости «приватизации», «интимизации» естественных отпавлений, ставшие частыми в XV—XVIII вв.

Только в XVIII столетии полностью утвердился запрет помещать для сна в одной комнате лиц разного пола. Обычным был сон нескольких лиц в общей постели. Иными словами, в средние века сон не был исключен из общественной жизни и приватизован. За исключением монахов, которым было запрещено раздеваться, все спали голыми. Стеснительность была неразвита, многочисленны изображения бань, в которых рыцарей моют женщины¹⁷. Отход ко сну и подъем из постели выделяются из сферы общественных отношений и перемещаются внутрь индивидуальной семьи вместе с ее укреплением. Особая одежда для сна появляется в аристократических кругах примерно в то же время, когда в обиход входят и носовой платок и вилка, причем и вилка и платок впоследствии оставались предметами роскоши. Отношение европейца к мытью и купанию долгое время определялось преимущественно структурой человеческих отношений, — чистоплотность требовалась лишь в отношениях с вышестоящими и не была еще автоматизмом. Едва ли в рыцарском романе или в ином литературном жанре встретится упоминание дурного запаха, издаваемого невымытым телом, — его просто-напросто не замечали!

В процессе цивилизации усиливается и чувство стыда, окружающего сексуальные отношения, которые раньше были частью социальной жизни и лишь постепенно покрываются тайной и уходят в недра малой семьи. Стремление исключить из поля зрения ребенка все касающееся сексуальной сферы возникло, по мнению Ариеса, только в новое время. Вместе с возрастанием стандарта стыдливости увеличивалась и дистанция между детьми и взрослыми.

Внешнее поведение человека, которое гуманисты стали называть «цивилизованным» (*civil, courtois, höfisch*), рассматривалось ими как обнаружение сущности человека, внутренней структуры его личности. Изменение манер и форм поведения в период смены средневековья Новым временем — свидетельство возросшего психологизма, усиления самоконтроля человека за собственным поведением. При этом оценка определенного способа поведения как «подобающего» или «неподобающего» не вытекала из рационально-практических соображений. Так, пользование особой тарелкой или вилкой не мотивировалось гигиеническими причинами — такое объяснение было вторичным. Первичным же было понимание того, что является «пристойным», «благородным», «цивилизованным», т. е. мотивация общественными условностями и соображениями приличия и социального престижа.

Изменение манер, связанных с приготовлением пищи, не менее показательно. В доме феодального сеньора туша подавалась на стол целиком, и ее разделка была привилегией хозяина дома или почетного гостя. С сокращением хозяйства и размеров семьи при переходе к новому времени этот обычай вышел из моды, и отныне деликатность чувств стала страдать при виде целой туши—ее разделкой занимаются мясники и повара, и происходит это уже на кухне, за кулисами общественной жизни.

Наряду с языком, искусством, наукой, хозяйством, политикой, подчеркивает Элиас, манера принимать пищу и другие бытовые навыки и традиции принадлежат к формам субстанциализации человеческих отноше-

ний и ценностей. Во всех элементах быта выявляются установки в отношении личности.

Отсутствие в средние века четких граней, отделяющих одну личность от других, которое демонстрируют изученные Элиасом примеры, находит аналогию и в рассмотренных нами чертах культуры. Вспомним Маркса: человек обособляется как индивид лишь в результате исторического процесса (см. 2, т. 46, ч. 1, 486).

Однако при всех отмеченных сейчас ограничениях необходимо признать, что важный шаг в освоении идеи о нерасторжимом единстве личности был сделан в средние века. Выше уже говорилось о неразвитости в ту эпоху жанра автобиографии как о показателе слабого самосознания человека. Изучая проблему восприятия смерти, Ариес указывал на то, что на протяжении большей части средневековья окончательная оценка личности откладывалась до Страшного суда, на котором после взвешивания заслуг и грехов человека будет вынесен приговор его душе; следовательно, по мнению этого ученого, между временем жизни индивида и моментом его осуждения или оправдания существует интервал неопределенной длительности. Иными словами, единство биографии отсутствует. Этот разрыв, утверждает Ариес, преодолевается только в конце средневековой эпохи, когда под влиянием развития «бухгалтерского духа деловых людей, которые начинают открывать свой собственный мир», якобы возникает новая концепция суда над душой, происходящего непосредственно после кончины индивида, — последний предъявляет у врат вечности своего рода паспорт. Индивид отныне стремится соединить фрагменты своей биографии, и искра смерти позволяет ему спаять их в единое целое (99, 107 и сл.).

На самом деле этап формирования личности в Западной Европе, который Ариес относит, собственно, к Возрождению, имел место в средние века: уже в памятниках VI—VIII столетий (в частности, в чрезвычайно популярных тогда повествованиях о странствиях душ по загробному царству) многократно фигурируют сцены тяжбы из-за души умирающего, которые происходят между ангелами и бесами. Трактовка человеческой биографии как завершающейся сразу же после кончины индивида и, следовательно, переживание ее в качестве связного целого, не терпящего временного интервала, «провала» между смертью и судом над душой, — эта трактовка — не симптом возникновения новоевропейской личности, но неотъемлемая черта самосознания средневекового человека. При этом нужно подчеркнуть, что средневековый «персонализм» отнюдь не оставался достоянием образованного меньшинства — питательную почву он находил в простом народе, ибо сознание, ориентированное на настоящее время и очень слабо восприимчивое к неопределенному отдаленному будущему, легче могло освоиться с мыслью о немедленной расплате за грехи, нежели с идеей суда над родом человеческим «в конце времен», — как уже было отмечено выше, обе идеи, суда индивидуального, над душой умирающего, и Страшного суда над всеми смертными, парадоксальным образом сосуществовали в сознании христиан на протяжении всего средневековья (26, гл. IV). Но «персонализм» средневековья, разумеется, очень далек от индивидуализма Возрождения и тем более — от индивидуализма Нового времени.

Личность в средние века — не завершенная система, силы, способности

и свойства которой внутренне связаны и нерасторжимы, и не неповторимая индивидуальность, ценимая именно благодаря своим особенностям. Позитивную оценку в личности получает преимущественно лишь типическое, повторяющееся, а потому такие качества ее, которые делают ее пригодной к общению и к коллективному действию с себе подобными, вместе с другими членами социальной группы, корпорации. Не часть, но целое, не индивидуальность, но *universitas* выступают на первый план. «*Individuum est ineffabile*» — «неделимое, индивидуальное невыразимо». Это признание средневековых философов выявляет общую установку эпохи на демонстрацию в первую очередь типического, общего, сверхиндивидуального.

Не симптоматично ли то, что само имя индивида в средневековых памятниках долго оставалось нестабильным, писалось по-разному и потому подчас не поддается идентификации, тем более что упоминаются, как правило, только личные имена — «фамилий» в то время не существовало. Обычай наследования имен в семье, родственной группе (когда ребенку давали имя деда или отца) свидетельствует, по-видимому, о том, что упор делался не на индивидуальности, а на принадлежности человека к коллективу: имя — собственность не личности, а органической группы, в которую входит данное лицо (234, 225—249).

Однако на определенной ступени развития средневекового общества индивид начинает находить средства для самовыражения. Немаловажный симптом — изменения в интерпретации образа Христа. До XII в. доминировали изображения Христа — далекого от людей господина, грозного судии, между тем как в последующие столетия на первый план выдвигается иконография, в которой подчеркивается Его человеческая природа: это страдающий, бессильный, униженный Спаситель распятий и пиеты. Таков Христос религиозно-еретических выступлений этого периода. Он — по-прежнему судия, но, по выражению Бернарда Клервоского, судия Он потому, что Он — «Сын Человеческий» (111, 19).

Хотя уже в XII в. отдельные мыслители (Абеляр, Иоанн Сольсберийский, Бернард Клервоский) начинают придавать особое значение интроспекции (впрочем, еще Августин учил: «Не блуждай вовне, но войди внутрь себя»), поворотным в процессе возрастания человеческого самопознания явилось, скорее, следующее столетие. В 1215 г. IV Латеранский собор предписал в качестве обязательной ежегодную исповедь каждого верующего; исповедь заключалась не в одном лишь признании греха, но и во внутреннем раскаянии, в душевном сокрушении. Во всех отраслях жизни обнаруживаются симптомы, свидетельствующие о растущих притязаниях человеческой личности на признание. В искусстве — индивидуализация изображений человека, зачатки портрета, развивающегося, правда, в последующие два столетия (270, 3—14; 223, III, 211 и сл.); в литературе — развитие письменности на родных языках, которые открывают гораздо более широкие возможности для передачи оттенков человеческих эмоций, чем латынь; начинается индивидуализация почерков. В XIII в. зарождаются естественные науки, выдвигающие эксперимент на место авторитета. С распространением аристотелизма связана частичная переориентация философской проблематики. Если богословы предшествующего времени подчеркивали значение одной лишь души в человеке, то философы XIII в.

обращают особое внимание на нерасторжимое единство души и тела, которое и создает личность. Фома Аквинский развертывает и уточняет определение личности, восходящее к Боэцию. Наряду с разумностью поведения личности и ее самосознанием он подчеркивает среди признаков «персоны» ее ответственность за собственное поведение; личность управляется божественным Провидением таким образом, что сама принимает решения, и, следовательно, совершаемые ею поступки суть персональные деяния (*Contra gentil.* III, 113. Цит.: 157, 175). По мысли Фомы Аквинского, персона характеризуется не только неделимостью на другие сущности, но и тем, что обладает определенным достоинством. Это достоинство состоит прежде всего в разумности человека, на которой основывается его свобода. Однако полноты свободы он может достичь только в будущей жизни, там он станет совершенным.

Рассматривая проблему отношений индивида и общества, Фома Аквинский провозглашает примат общего блага над индивидуальным. Но вместе с тем он не считает общество самостоятельной субстанцией — в отличие от индивида, ибо общество состоит из лиц, объединившихся для достижения определенной цели. Личность обладает бессмертной душой и способна лицезреть Бога, общество же на это не способно. Оно представляет собой средство, личность же — цель, и потому общество служит личности (175, 611—618). Таким образом, у Фомы Аквинского уже намечается перенос акцентов на новую проблематику. Значение индивида еще более подчеркивается в построениях Дунса Скота, утверждающего неповторимость каждого отдельного индивида (157, 199 и сл.), и в особенности у Данте, выдвинувшего принцип внутренней ценности человеческой личности.

В целом, отмечая теологическую связанность учения о личности в средние века и склонность к выделению типического за счет индивидуального, нужно признать, что оценка индивида в Западной Европе в тот период в какой-то мере сходна с его оценкой философско-этической традицией ряда народов Востока. В восточной мысли (мы сознаем рискованность вынесения за одну скобку всего «Востока») индивидуализм имеет, скорее, отрицательный смысл и понимается подчас как эгоизм, правомерным считается отдавать приоритет обязанностям личности перед ее правами (246, 563). Однако в дальнейшем оценки личности в западной и восточной традициях расходятся вследствие все возрастающей акцентировки роли и значения индивидуального начала на Западе, вступившем на путь буржуазного развития. Ибо европейская культура — это культура человека «на распутье», все вновь и вновь оказывающегося в ситуации выбора. Эта культура, ничего не предрешающая раз и навсегда и не программирующая неизменного хода жизненного бытия, культура поиска, выводящая себя за свои собственные пределы, культура открытых возможностей. Не в этом ли заключалось коренное отличие средневековой европейской культуры от всех других современных ей культур и цивилизаций?

Предыдущие страницы, посвященные характеристике особенностей человеческой личности в средние века, изобилуют отрицаниями: пытаюсь выразить, что представлял собой человек этой эпохи, мы волей-неволей прибегаем к негативным определениям и говорим о том, чем он не был. Сопоставления с личностью нового времени не избежать. Но это сопоставление

не должно создавать впечатления, что личности в средние века не было или что она была недоразвита, — такое впечатление возникает в том случае, если индивидуальность человека Нового времени принять за эталон и единственно возможный тип. Не лучше ли говорить о специфике человеческой личности в средневековую эпоху? Ведь она характеризуется не только отсутствием ряда признаков, конститутивных для личности в Новое время.

Ограниченность человеческой личности в средние века, выступающая на передний план при таком сопоставлении, была вместе с тем и проявлением особых качеств человека, впоследствии им утраченных. Выше уже много говорилось о близости человека к природе, о столь тесной его связи с ней, что трудно было провести четкую линию между человеком и природной средой. Мы стремились выявить специфические восприятия времени людьми средневековья: в нем не видели пустой длительности или абстракции, время ощущалось как неотъемлемое качество бытия, столь же вещественное, как и сама жизнь. Все это свидетельствует о чувстве полноты бытия, еще не разъятого человеческим опытом и рефлексией на составные компоненты и не превращенного в отвлеченные категории. Человек еще не превратился в субъекта, в котором обосновывает свою истинность все существующее, должностное быть с ним соотносимым. Непосредственность отношения к жизни, органическое переживание ее — таково мироотношение людей в обществе, не разъединенном господством вещей над человеком.

В самом деле, анализируя категории труда, богатства, собственности, мы столкнулись со следующим обстоятельством. Все эти категории не выступают в средние века в виде самоцели, они — лишь средства для поддержания жизни человека, для его утверждения в качестве полноценного члена коллектива или сословия. Труд должен удовлетворять текущие потребности общества, но идея развития производительных сил чужда средневековью, ибо не расширенное производство, а простое воспроизводство является нормой и идеалом. Богатство используется в значительной мере в качестве знака социальной доблести и средства общения. Общественные функции труда, собственности, богатства в феодальную эпоху могут быть правильно поняты только при рассмотрении их в сфере межличных отношений людей. Это не отношения, которые сводятся к формуле «товар — деньги — товар», а отношения между социально определенными индивидами. «Модель мира» средневекового человека соответствовала его ограниченной деятельности на относительно узком пространстве, в общении со сравнительно небольшим числом других членов общества, с которыми он находился в личных, неанонимных отношениях, выражавшихся в прямых контактах. Деньги и товары, обращавшиеся в этом обществе, еще не сделались универсальными средствами социального общения, господствующими над людьми.

Короче говоря, средневековый индивид живет в обществе, не знаящем сколько-нибудь развитого «отчуждения». В силу этого ему присуща такая мера цельности и не расчлененности его общественной практики, которая утрачивается при переходе к более развитому и дифференцированному буржуазному обществу. Всякий прогресс всегда и неизбежно диалектичен. За него приходится расплачиваться утратой тех или иных ценностей, воплощавших более непосредственное отношение к жизни.

Представления о мире, господствовавшие в средние века, были во многом иллюзорны. Но, повторим еще раз, иллюзорность эта нимало не мешала их действительности: иллюзии эпохи входят в общественную практику, движут людьми. «Ложность» общественного сознания раскрывается обычно легче всего либо со стороны, когда на ценности одной культуры смотрят представители другой культуры (в средние века католики и православные взаимно поносили друг друга как схизматиков, и те и другие обрушивались с нападками на нехристиан), либо *post factum*, когда эта культурно-идеологическая система утратила свою жизненность и на смену ей пришла другая, мнящая себя истинной и отвергающая устаревшие представления о мире как суеверие. Все это исторически объяснимо. Но незыблемое требование науки состоит в том, чтобы каждое явление мерить адекватным масштабом. Мы убеждены в том, что здравую оценку средневековой культуры — столь же великой и значимой с всемирно-исторической точки зрения, как и культура античности или новоевропейская культура, — можно дать только в том случае, если ее рассматривать в свете всей совокупности накопленных исторической наукой объективных данных, включая и ее самооценку, взгляды и представления средневекового человека о мире и о самом себе.

Приложение

«Возникновение чистилища» и вопросы методологии истории культуры

Новое издание книги было уже подготовлено, когда я получил возможность прочитать монографию выдающегося французского медиевиста Жака Ле Гоффа «Возникновение чистилища» (197). Его работа посвящена, казалось бы, частному вопросу — переходу в сознании западноевропейцев от бинарной структуры загробного мира (рай — ад) к троичной структуре (рай — чистилище — ад). Однако трактовка этой специальной темы в труде Ле Гоффа такова, что затрагивает существенные аспекты развития средневекового общества и вместе с тем ставит проблемы методологии историко-культурного исследования. Последнее обстоятельство побуждает меня остановиться здесь на рассмотрении отдельных сторон его концепции (более подробно книга Ле Гоффа обсуждается в другой моей работе (25а)).

Согласно Ле Гоффу, указанный переход от бинарной картины потустороннего мира к троичной совершился на рубеже XII и XIII вв. и отразил глубокие сдвиги в системе мысли и в конечном счете в социальном строе Европы этого периода. Автор книги о чистилище подробнейшим образом анализирует тексты богословов и схоластов, в которых рассматривается устройство потустороннего мира и участь в нем душ умерших. В то время как теологи раннего средневековья довольствовались схемой «ад — рай» и не вдумывались в судьбы души в период между кончиной человека и «концом света», когда, согласно евангельским и апокалипсическим обетованиям, состоится Страшный суд, схоласты конца XII и XIII вв. пришли к заключению, что у души умершего, если он не тяжкий грешник, имеются

шансы к спасению: она может быть очищена от грехов в огне чистилища, и помощь церкви может облегчить ее участь посредством заупокойных месс и молитв. Существование чистилища, не предусмотренное Священным Писанием и отцами церкви, после длительных колебаний и сомнений было допущено католическими докторами и в середине XIII в. официально признано папством. Выгоды, которые это учение давало церкви, очевидны; кроме того, чистилище сыграло свою роль в полемике католицизма с еретическими сектами и с православной церковью, которая чистилища не признает.

В каких условиях сложилась идея чистилища и соответственно была перестроена вся структура потустороннего мира? Объяснение Ле Гоффа таково. То, что эта доктрина утверждается на переходе от XII к XIII в., было обусловлено усложнением ментальных структур, в свою очередь связанным с перестройкой западноевропейского общества. Решающий фактор здесь заключался в росте городов и городского населения, представители которого более реалистично смотрели на мир и нуждались в более совершенном интеллектуальном аппарате для овладения им, нежели тот, какой достался этому времени по наследству от предшествовавшей эпохи. Мыслительные схемы раннего средневековья были по преимуществу двоичными, теперь же наблюдается тенденция перехода к мышлению более сложными и гибкими триадами. Ле Гофф ссылается, в частности, на изученное им самим, так же как Ж. Дюби (136), Р. Фоссье и другими историками, учение о тройственном членении общества («молящиеся», «воины», «труженики»); но если эта «социологическая» схема, оформившаяся в начале XI в., была порождена сдвигами, обусловленными первой фазой «феодальной революции», которую вызвал прогресс сельского хозяйства¹⁸, то новая теологическая триада («ад — чистилище — рай») явились отражением феодального общества, проходившего уже вторую фазу «феодальной революции» — стадию подъема городов.

Таким образом, «рождение» чистилища явилось, по Ле Гоффу, составной частью общей трансформации феодальной Европы. Хотя связь между изменениями логических схем (включая новое отношение к пространству, времени, числу) и «мутациями» общества весьма сложна и отнюдь не прямолинейна, тем не менее, пишет французский ученый, ясно, что новая модель потустороннего мира коренилась в социально-экономических структурах. Ментальность, идеология, религиозные верования — компоненты социальной системы, и их посредничество необходимо для ее функционирования (197, 305—307).

Выводы Ле Гоффа, изложенные мной по необходимости предельно сжато, заслуживают всяческого внимания. Такая специфическая тема, как возникновение идеи чистилища, рассмотрена им в широком контексте, охватывающем ментальность и богословие, с одной стороны, и социально-экономические отношения — с другой. Постановка вопроса, вне сомнения, чрезвычайно привлекательна и нуждается во всестороннем обсуждении. Вместе с тем она вызывает на спор.

Существование моих возражений и сомнений, в немногих словах, таково.

1. Трудно без больших оговорок принять тезис о том, что чистилище явилось продуктом длительного развития схоластической мысли, взятой сама

по себе. Ле Гофф прав, что в трудах церковных мыслителей и писателей эта идея в конце концов нашла свое завершённое выражение. Само существительное *purgatorium* действительно впервые встречается в сочинениях конца XII в. (Ле Гофф придает отсутствию слова «чистилище» в более ранних текстах особое значение). Однако образ чистилища, пусть смутный и не оформленный, фигурирует в латинской литературе начиная с VI—VIII вв., но не в ученых трудах богословов, а в расхожих, популярных жанрах словесности, адресованных массам населения. В многочисленных повествованиях о странствиях душ временно умерших по загробному миру постоянно присутствует мотив мук, которым подвергаются души грешников, мук, которые не продлятся вечно, но рано или поздно приведут к их очищению, после чего эти души сподобятся райского блаженства. Функции чистилища выполняют в этих ранних видениях отдельные отсеки ада, — таким образом, чистилище от него еще не обособилось и не приобрело «автономного» существования как некое преддверие рая, и тем не менее потребность верующих в надежде на конечное спасение деформировала поначалу ясное представление об аде как месте вечных мук, из которого нет и не может быть исхода (см. 26, гл. IV). Мне не вполне ясно, почему выражение «очистительный огонь» (*ignis purgatorius*), встречающееся в этих ранних сочинениях, столь резко отмечено Ле Гоффом от термина *purgatorium*.

Возникает вопрос, не началась ли действительная история чистилища задолго до того, как теологи и схоласты согласились после длительных сомнений и колебаний признать его место в топографии потустороннего мира? Не потому ли ученые богословы легализовали чистилище, что они были поставлены перед фактом распространения веры в него?

Такой вывод напрашивается при сопоставлении двух рядов явлений: молчания о чистилище в теологической литературе вплоть до конца XII столетия, с одной стороны, и фактического существования чистилища в популярных, адресованных массам рассказах о видениях загробного мира — с другой. Авторы этих видений, равно как и нравоучительных «примеров», обращаясь к простонародью, к необразованным, неграмотным людям, принуждены были говорить с ними на понятном им языке, прибегать к тем идеям и образам, которые имели хождение в фольклоре, мифе, сказке. Как мне уже приходилось об этом писать, авторы видений и «примеров» испытывали сильнейшее давление своей аудитории, и поэтому в указанных «низших» жанрах среднелатинской словесности с основанием можно видеть косвенное отражение психологии и мировоззрения «невежественных», т. е. не знакомых с ученой литературой, бесписьменных слоев населения средневековой Европы (26, гл. 1).

В таком случае смутный образ чистилища, далекий от оформления в виде отдельного царства, наряду с адом и раем зародился в народном сознании задолго до того как был признан теологами, под пером которых он получил свою завершённую и официально апробированную форму. Создается впечатление, что чистилище, зародившись в рамках народной религиозной и культурной традиции и отвечая глубоким потребностям и чаяниям рядовых верующих, лишь с большим опозданием под напором этой традиции было введено богословами в официальный католицизм.

Не правильно ли было бы сказать, что «рождение» чистилища фактиче-

ски произошло намного раньше, чем это рисуется исследованием Ле Гоффа, и притом в недрах народной религиозности, и что роль теологов состояла, скорее, в легализации и оформлении этого отсека потустороннего мира, в его официальном «крещении»? Это обстоятельство чрезвычайно важно, ибо оно еще раз показывает, что инициатива в тех или иных сдвигах в структуре сознания далеко не всегда принадлежала ученым «верхам», интеллектуальной элите и что роль массы народа в истории культуры и религии вовсе не сводилась к пассивному восприятию инициативы, шедшей из среды образованных. (Ле Гофф подчеркивает сложность взаимодействия народной, «фольклорной» культурной традиции и традиции официальной, ученой, между тем как Дюби с недоверием относится к проблеме народной культуры и придерживается мнения, что культурные модели создавались в высших слоях феодального общества и затем распространялись в более широких кругах населения.)

Таким образом, чистилище, не названное по имени и не выработавшееся еще в специальный, обособленный «локус», не оторванное от ада, тем не менее, по нашему убеждению, латентно присутствовало в общественном сознании с самого начала средневековья.

2. Можно согласиться с Ле Гоффом, что общая тенденция роста рационализма, начавшееся переосмысление времени и пространства, усиление интереса к земной жизни в XII и XIII вв. создавали благоприятную обстановку для утверждения идеи чистилища. Тем не менее установление какой-либо зависимости между трансформацией социально-экономического строя и преобразованием традиционных бинарных структур сознания в тричные (будь то богословская схема «ад — чистилище — рай» или «социологическая» схема «молящиеся — воины — труженики») внушает сомнения.

Во-первых, как мы видели, признание схоластами тройственного устройства мира иного было продиктовано причинами совершенно иными, нежели усложнение ментальных структур, а именно давлением со стороны верующих, которые нуждались в надежде на спасение и давно уже явочным порядком ввели «очистительный огонь» и другие подобные субституты чистилища в свой культурный и религиозный обиход. Католические мыслители не могли бесконечно игнорировать эту потребность паствы и нехотя, после длительных оттяжек создали учение о чистилище. Импульс шел скорее «снизу», а не из самой среды образованных, совершенствовавших свой мыслительный аппарат.

Во-вторых, я не вижу оснований проводить параллель между «социологической» схемой трех «разрядов» единого «дома Божьего» и теологической схемой потустороннего мира: они сложились в разное время, и в природе их едва ли есть что-либо общее.

В-третьих, не ясно, каковы основания считать триаду продуктом более позднего развития мысли, нежели бинарную схему. Триада присуща архаическому сознанию. Число три — «не только образ абсолютного совершенства, превосходства... но и основная константа мифопоэтического макрокосма и социальной организации» (61, т. 2, 630). Триада вовсе не была чужда сознанию европейцев раннего средневековья. Деление общества на «лучших», «средних» и «низших» было присуще латинским авторам и законодателям каролингского времени; хронисты охотно изображали

социальный строй в виде трех групп населения (знать, свободные и зависимые). Известно, что в языческой религии германцев и скандинавов троичность играла важную роль и в культе, и в ритуале. Троичность — характерная черта эпического сознания, отчетливо проявляющаяся в структуре мифа, эпоса, сказки, вообще в устном творчестве. Наконец, и само христианское учение о Троице должно было изначально ориентировать средневековых людей на мышление тернарными структурами.

Почему же тройное членение загробного мира, утвердившееся в католицизме с конца XII—XIII вв., нужно обязательно связывать со сдвигами в социальном строе и в «социологической мысли» эпохи?¹⁹ Этот тезис Ле Гоффа остается не более чем гипотезой.

Вообще нужно сказать, что установление корреляций между изменениями ментальности и сдвигами в социально-экономических отношениях, к которому довольно охотно прибегают ныне представители «новой историографии» во Франции (см. выше критику взглядов Ф.Ариеса относительно эволюции человеческой личности, проявляющейся в отношении к смерти), нередко грешит известной прямолинейностью. Нашупать такого рода взаимосвязи чрезвычайно трудно, и историки чаще их постулируют, нежели доказывают. Ле Гофф далек от того, чтобы объединять изучаемые им трансформации в социальном строе и в духовной жизни по модели «причина — следствие», он полагает, что идеологические, религиозные, ментальные структуры, будучи неотъемлемыми компонентами социальной системы, меняются в ее недрах, вместе с нею. И с этим общим положением нужно согласиться. Однако историки едва ли вправе отказывать ментальным структурам в известной автономии и отрицать, что они функционируют и изменяются, подчиняясь собственным специфическим ритмам, далеко не совпадающим с ритмами изменений в общественных отношениях или в экономике. Это обстоятельство делает нахождение корреляций между разными уровнями и пластами социальной системы особенно трудным и служит предостережением против поспешных и недоказанных «спрямлений» такого рода связей²⁰.

Примечания

¹ Принятый порядок цитирования: первая цифра в скобках отсылает к библиографии в конце книги, следующая обозначает страницу или, в поэтических текстах, строку.

² Профессор Ж. Дюби совершенно прав, начиная свое предисловие к французскому изданию моей книги с утверждения, что она явилась непосредственным развитием идей, изложенных в книге «Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе» (М., 1970).

³ Библиография значительно обновлена, преимущественно за счет включения работ, вышедших в 70-е и в начале 80-х гг. При этом пришлось опустить ссылки на многие более ранние публикации, цитированные в первом издании.

⁴ «...Тенденция к созданию национальных государств, выступающая все яснее и

сознательнее, является одним из важнейших рычагов прогресса в средние века» (2, т. 21, 410).

⁵ Обзоры и рефераты новейшей литературы (35, 45, 71).

⁶ Этот упрек в несравненно меньшей мере относится к историкам искусства и литературы (см. ниже).

⁷ Кстати, именно 35 лет исследователи считают тем возрастом, которого достигало в среднем большинство населения тогдашней Европы (104, 23; 172, 347—364).

⁸ Впрочем, подобным заявлениям не всегда можно полностью доверять. Аделард Батский признавался, что распространенное отрицательное отношение к новшествам вынуждает его выдавать свои мысли за чужие и приписывать их древним или арабским мыслителям (193, 60).

⁹ Как и во многих иных случаях, мысль, высказанная автором эпохи средневековья или Ренессанса, на поверку оказывается пересказом или скрытой цитатой из произведения древнего автора. Слова Альберти перекликаются с обращением Сенеки к Луцилию: «Все у нас, Луцилий, чужое, одно лишь время наше. Только время ускользающее и текучее, дала нам во владение природа, но и его кто хочет, тот и отнимает» (74, 5). Впрочем, то, что эта идея была высказана на 1400 лет ранее, едва ли делает ее менее симптоматичной для характеристики духовного климата позднего средневековья и Ренессанса (9, 76—81).

Новое отношение ко времени с предельной силой обнаружилось в конце ренессансной эпохи, в поэмах Джона Донна и у Шекспира. «Время вывихнулось, — восклицает Гамлет. — О, проклятье, я был рожден для того, чтоб его вправить!»

¹⁰ Теория Ф. Керна о «добром старом праве» подверглась в 60-е и 70-е гг. критике (189; 187; 171, 258 и сл.). Критики, по-видимому, правы в той мере, в какой подчеркивают влияние римского права на законодательство раннего средневековья и показывают как существование правовых нововведений в эту эпоху, так и их обоснование теоретиками феодального общества (184, 157—188). Картина, рисуемая Керном, статична; он не ответил на вопрос о том, как старое право функционировало на практике, в меняющихся социальных условиях. Квалификация Керном средневекового права как «старого и доброго» верна преимущественно для обычного права (254, 26 и сл.). Однако, на наш взгляд, его идеи не утрачивают своего значения в плане культурно-историческом, ибо в данном аспекте существенны не конкретные вариации и многообразие реальных отношений, а принципы, лежавшие в основе доминировавших представлений о праве. Право изменялось, развивалось, вводились новые законоположения, и тем не менее в восприятии людей средневековья отличительным признаком добротности и обоснованности правовой нормы оставался прецедент, который в ту эпоху выражался в отнесении источников этой нормы к «седой старине».

¹¹ В средневековой Исландии были распространены рассказы о «живых покойниках», которые бдительно стерегли запрятанные в курганах сокровища, — видимо, сокровища эти были нужны им не меньше, чем живым.

¹² «Хулительная песнь» считалась у древних скандинавов средством причинения врагу как морального, так и чисто физического ущерба.

¹³ Видимо, «богач», «жирный»; но не исключено, что это — имя собственное.

¹⁴ См. также: «Сов. востоковедение», 1958, № 5, с. 12.

¹⁵ Впрочем, некоторые отголоски древнего деления на возрастные классы можно обнаружить в специфических формах поведения неженатой молодежи, в частности в обычае шаривари (118; 124, 104 и сл.).

¹⁶ Понадобились длительные усилия, для того чтобы отучить знатных юношей от привычки плевать и сморкаться за столом, чавкать и чесать свое тело той же рукой, какой брали пищу из общей тарелки, класть в нее недоеденные куски или обглоданные кости и пить из общего кубка, не вытерев перед тем губ, спать во время трапезы или же слишком много разговаривать и проявлять жадность в еде.

¹⁷ Гигиена тела, несомненно, стояла в средние века неизмеримо ниже, чем в античности или в Новое время, но бани существовали, и за восклицанием Мишле «тысяча лет без бань!» не стоит никакой реальности.

¹⁸ В современной французской медиевистике переход к феодализму принято датировать концом X — началом XI в. и считать результатом резких и глубоких сдвигов — отсюда выражение «феодалная революция». Эта точка зрения вызывает возражения.

¹⁹ Сам же Ле Гофф полагает, что в тройственном расчленении общества в учении Адальберона на «молящихся», «воинов» и «тружеников» можно видеть трансформированный вариант древней «индоевропейской трехфункциональной идеологии», открытой Ж.Дюмезилем (196). Следовательно, трехфункциональность была дана изначально, а не явилась продуктом развития мысли позднего времени.

²⁰ Вспомним, что завершенная доктрина о «небесной иерархии» была выработана Псевдо-Дионисием Ареопагитом за несколько веков до зарождения земной феодальной иерархии. Корреляция между обеими иерархиями, которая в средние века не могла не броситься в глаза, отнюдь не имела своей причиной развитие социально-экономических структур (6, 12 — 14).

Библиография

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е.
3. *Августин.* Исповедь // Творения бл. Августина. Ч. 1. Киев, 1901.
4. *Августин.* О граде божием // Творения бл. Августина. Ч. 4. Киев, 1905.
5. *Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
6. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
7. *Андреев М.Л.* Время и вечность в «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. М., 1979.
8. *Анна Комнина.* Алексиада / Пер. Я.Н. Любарского. М., 1965.
9. *Баткин Л.М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978.
10. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
11. *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
12. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
13. *Бессмертный Ю.Л.* Структура крестьянской семьи во франкской деревне IX в. // Средние века (далее — СВ). Вып. 43. М., 1980.
14. *Бессмертный Ю.Л.* К вопросу о положении женщины во франкской деревне IX в. // СВ. Вып. 44. М., 1981.
15. *Бессмертный Ю.Л.* Об изучении массовых социально-культурных представлений каролингского времени. // Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1981.
16. *Бессмертный Ю.Л.* Мир глазами знатной женщины IX века (к изучению мировосприятия каролингской знати) // Художественный язык средневековья. М., 1982.
17. *Бицилли П.М.* Салимбене. Одесса, 1916.

18. *Бицилли П.* Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919.
19. *Гершензон-Чегодаева Н. М.* Нидерландский портрет XV века. Его истоки и судьбы. М., 1972.
20. *Гуревич А. Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970.
21. *Гуревич А. Я.* Средневековая литературы и ее современное восприятие // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
22. *Гуревич А. Я.* Норвежское общество в раннее средневековье. М., 1977.
23. *Гуревич А. Я.* Пространственно-временной «континуум» «Песни о нибелунгах» // Традиция в истории культуры. М., 1978. 24.
24. *Гуревич А. Я.* «Эдда» и сага. М., 1979.
25. *Гуревич А. Я.* О новых проблемах изучения средневековой культуры // Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1981.
26. *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
27. *Гуревич А. Я.* Устная и письменная культура средневековья (два «крестьянских видения» конца XII — начала XIII в.) // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз., 1982. Т. 41. № 4.
28. *Давид Р.* Основные правовые системы современности. М., 1967.
29. *Данилова И. Е.* От средних веков к Возрождению. М., 1975.
30. *Данте Алигьери.* Малые произведения. М., 1968.
31. *Ешевский С. В.* Женщина в средние века в Западной Европе // *Ешевский С. В.* Соч. Т. 3. М., 1870.
32. *Заборов М. А.* Введение в историографию крестовых походов. М., 1966.
33. *Закс В. А.* Правовые обычаи и представления в Северо-Западной Норвегии XII—XIII вв. // Скандинавский сборник, 20, Таллин, 1975.
34. *Зомбарт В.* Буржуа. М., 1924.
35. Идеология феодального общества в Западной Европе: проблемы культуры и социально-культурных представлений средневековья в современной зарубежной историографии. Рефератив. сборник. (ИНИОН АН СССР). М., 1980.
36. *Иконников А. В.* Смысловые значения пространственных форм средневекового города. — В кн.: Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1981.
37. Исландские саги. М., 1956.
38. История экономической мысли / Под ред. В. Я. Железнова, А. А. Мануилова. Т. 1. Вып. 3. М., 1916.
39. *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. Пг., 1918.
40. *Кацнельсон С. Д.* Историко-грамматические исследования. М.; Л., 1949.
41. *Кон И. С.* Открытие «я». М., 1978.
42. *Конрад Н. И.* Запад и Восток. Изд. 2-е. М., 1972.
43. *Корсунский А. Р.* Религиозный протест в эпоху раннего средневековья в Западной Европе // СВ. Вып. 44. М., 1981.
44. *Кретьен де Труа.* Эрек и Энида. Клижес. М., 1980.
45. Культура и общество в средние века: методология и методика зарубежных исследований. Рефератив. сборник. (ИНИОН АН СССР). М., 1982.
46. *Ленгленд Уильям.* Видение Уильяма о Петре Пахаре. М.; Л., 1941.
47. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е М., 1979.

48. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963.
49. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969.
50. *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М., 1977.
51. *Лотман Ю. М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. 2. Тарту, 1965.
52. *Ляковская О. А.* Французская готика. М., 1973.
53. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
54. *Мандельштам О.* Разговор о Данте. М., 1967.
55. *Мейлах М. Б.* Язык трубадуров М., 1975.
56. *Мелетинский Е. М.* Скандинавская мифология как система // Труды по знаковым системам. 7. Тарту, 1975.
57. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.
58. *Мелетинский Е. М.* Средневековый роман: происхождение и классические формы. М., 1983.
59. *Мелик-Гайказова Н. Н.* Французские хронисты XIV в. как историки своего времени. М., 1970.
60. *Мильтон Джон.* Потерянный Рай. М., 1976.
61. Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1980—1981.
62. *Михайлов А. Д.* Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. М., 1976.
63. Младшая Эдда. Л., 1970.
64. *Неретина С. С.* Образ мира в «Исторической библии» Гийара де Мулэна // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
65. Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков. М., 1970.
66. Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков. М., 1972.
67. Песни трубадуров / Пер. А. Наймана. М., 1979.
68. Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро. М., 1976.
69. *Петрушевский Д. М.* Восстание Уота Тайлера. М., 1937.
70. Поэзия вагантов / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1975.
71. Проблемы феодализма. Ч. 1—2. Рефератив. сборник. (ИНИОН АН СССР). М., 1975.
72. *Раушенбах Б. В.* Пространственные построения в живописи. М., 1980.
73. *Ревакина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977.
74. *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.
75. *Снорри Стурлусон.* Круг Земной. М., 1980.
76. Средневековый роман и повесть. М., 1974.
77. *Стам С. М.* Учение Иоахима Калабрийского // Вопросы истории религии и атеизма. 7. М., 1959.
78. Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. М.; Л., 1963.

79. *Стеблин-Каменский М.И.* Культура Исландии. Л., 1967.
80. *Топоров В.И.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971.
81. *Уитроу Дж.* Естественная философия времени. М., 1964.
82. *Уколова В.И.* Человек, время, судьба в трактате Боэция «Об утешении философией» // СВ. Вып. 37. М., 1973.
83. *Успенский Б.А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык средневековья. М., 1982.
84. *Фаблио.* Старофранцузские новеллы. М., 1971.
85. *Флоренский П.А.* Обратная перспектива // Труды по знаковым системам. 3. Тарту. 1967.
86. *Фридман Р.А.* Любовная лирика трубадуров и ее истолкование // Учен. зап. Рязан. пед. ин-та. 1965. Т. 34.
87. *Харитонович Д.Э.* Эстетические аспекты ремесленной деятельности (на материале средневековых ремесленных трактатов) // Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1981.
88. *Харитонович Д.Э.* Средневековый мастер и его представления о вещи // Художественный язык средневековья. М., 1982.
89. *Хлопин А.Д.* О способах интерпретации причинно-следственных связей в хрониках XIV века // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
90. *Шевкина Г.В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972.
91. *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907.
92. *Ястребицкая А.Л.* Западная Европа XI—XIII вв. М., 1978.
93. *Aelfric's Colloquy / Ed. by G. N. Garmonsway.* L., 1939.
94. *Alberti L. B.* Della famiglia. Opere volgari. Vol. 1. Bari, 1960.
95. *D'Alverni M.-Th.* Le cosmos symbolique du XIIe siècle // Arch. d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 1954, 28.
96. *Anthologie poétique française. Moyen Âge.* 1. P., 1967.
97. *Antiqui und Moderni* // ММ, 1974, 9.
98. *Ariès Ph.* L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime. P., 1973.
99. *Ariès Ph.* L'homme devant la mort. P., 1977.
100. *Baldwin J. W.* The Medieval Theories of the Just Price. Philadelphia, 1959.
101. *Bandmann G.* Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger. B., 1951.
102. *Beck H.* Philologische Bemerkungen zu einigen Rechtswörtern des Mittelalters // Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974.
103. *Beumann H.* Topos und Gedankengefüge bei Einhard // Archiv für Kulturgeschichte, 33, Bd 3. Hamburg, 1951.
104. *Beuys B.* Familienleben in Deutschland. Hamburg, 1980.
105. *Biese A.* Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit. Leipzig, 1888.
106. *Bloch M.* Seigneurie française et manoir anglais. P., 1960.

107. *Bloch M.* La société féodale. P., 1968. Ed. 1. 1939/40.
108. *Borst A.* Lebensformen im Mittelalter. Frankfurt a. M.; B., 1973.
109. *Bosl K.* Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa. München; Wien, 1964.
110. *Bosl K.* Das Problem der Armut in der hochmittelalterlichen Gesellschaft // Österreichische Akademie der Wiss. Philos.-hist. Kl. Sitzungsberichte. 294. Bd 5. Abh. Wien, 1974.
111. *Bosl K.* Gesellschaftswandel, Religion und Kunst im hohen Mittelalter // Bayerische Akademie der Wiss. Philos.-hist. Kl. Sitzungsberichte, H.2. München, 1976.
112. *Bosl K.* Europa im Aufbruch. Herrschaft, Gesellschaft, Kultur vom 10. bis zum 14. Jahrhundert. München, 1980.
113. *Brandt W.J.* The Shape of Medieval History. Studies in Modes of Perception. New Haven; L., 1966.
114. *V. den Brincken A.-D.* «...ut describeretur universus orbis». Zur Universalkartographie des Mittelalter // MM, 1970, 7.
115. *Brown P.* The Cult of the Saints. Chicago, 1981.
116. *De Bruyne E.* Études d'esthétique médiévale. Brugge, 1946.
117. *Carozzi C.* De l'enfance à la maturité: étude d'après les vies de Géraud l'Aurillac et d'Odon de Cluny // Études sur la sensibilité. P., 1979.
118. *Le Charivari.* P.; La Haye; N.Y., 1981.
119. *Chenu M.-D.* L'homme et la nature // Arch. d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 1953, 27.
120. *Chenu M.-D.* La théologie au douzième siècle. P., 1957.
121. *Clanchy M. T.* From Memory to Written Record. England, 1066—1307. Cambridge (Mass.), 1979.
122. *Cohn N.* The Pursuit of the Millenium. L., 1970.
123. *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 8. Aufl. Bern; München, 1973.
124. *Davis N. Z.* Society and Culture in Early Modern France. Stanford, 1975.
125. *Delumeau J.* Le développement de l'esprit d'organisation et de la pensée méthodique dans la mentalité occidentale à l'époque de la Renaissance // XIII^e congrès international des sciences historiques. Moscou, 1970.
126. *Deluz C.* Sentiment de la nature dans quelques récits de pèlerinage du XIV^e siècle // Études sur la sensibilité. P., 1979.
127. *Dempf A.* Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München; B., 1929.
128. *De Roover R.* The Rise and Decline of the Medici Bank 1397—1494. Cambridge (Mass.), 1963.
129. *De Roover R.* San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: the Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages. Boston, 1967.
130. *Dinzelbacher P.* Reflexionen irdischer Sozialstrukturen in mittelalterlichen Jenseitsschilderungen // Arch. für Kulturgeschichte, 1979, Bd 61, H. 1.
131. *Dinzelbacher P.* Klassen und Hierarchien in Jenseits // MM, 1979, 12/1.

132. *V. Dollinger I.* (hrsg.). Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Bd 2. München, 1890.
133. *Duby G.* L'An Mil. P., 1967.
134. *Duby G.* Hommes et structures du Moyen Âge. P.; La Haye, 1973.
135. *Duby G.* Le Temps des cathédrales. L'art et la société 980—1420. P., 1976.
136. *Duby G.* Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme. P., 1978.
137. *Dupront A.* Espace et humanisme // Bibliothèque d'humanisme et Renaissance. T. 8. P., 1946.
138. *Edsman C.-M.* Arbor inversa. Heiland, Welt und Mensch als Himmelspflanzen. — Festschrift Walter Baetke. Weimar, 1966.
139. *Elias N.* Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd 1—2. Frankfurt a. M., 1981—1982. 1. Ausg.—1936.
140. *Enfant et sociétés.* P., 1973.
141. *Erbstößer M.* Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter. B., 1970.
142. *Erdmann C.* Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Stuttgart, 1965. 1. Ausg. — 1935.
143. *Erickson C.* The Medieval Vision: Essays in History and Perception. N.Y., 1978.
144. *Études sur l'histoire de la pauvreté / Sous la dir. de M. Mollat.* T. 1—2. P., 1974.
145. *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle.* Rome, 1981.
146. *Famille et parenté dans l'Occident médiéval.* Rome, 1977.
147. *La femme dans les civilisations des X^e—XIII^e siècles // Cahiers de civilisation médiévale, XX, 1977, N 21/3.*
148. *Franz A.* Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd 1—2. Graz, 1960.
149. *Freund W.* Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters. Köln; Graz, 1957.
150. *Fuhrmann H.* Die Fälschungen im Mittelalter. Überlegungen zum mittelalterlichen Wahrheitsbegriff // HZ, 1963, 97.
151. *Funkenstein A.* Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters. München, 1965.
152. *Garzenmüller W.* Das Naturgefühl im Mittelalter. Leipzig; B., 1914.
153. *Geremek B.* Wyobrażenia czasowa polskiego dziejopisarstwa średniowiecznego // Studia źródłoznawcze (Commentationes), Warszawa; Poznań, 1977, 22.
154. *Geremek B.* Fabula, konwencja i źródło. Utwór literacki w badaniu kultury średniowiecznej // Dzieło literackie jako źródło historyczne. Warszawa, 1978.
155. *Die Gesetze der Langobarden / Hrsg. von F. Beyerle.* Weimar, 1947.
156. *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. L., 1955.
157. *Gilson E.* L'esprit de la philosophie médiévale. P., 1969.
158. *Ginzburg C.* Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del'500. Torino, 1976.
159. *A Good Short Debate between Winner and Waster. An Alliterative Poem on Social and Economic Problems in England in the year 1352 / Ed. by I. Gollancz.* Oxford, 1930.
160. *Grágás / Hrsg. von A. Heusler.* Weimar, 1937.
161. *Graus F.* Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter. Köln; Wien, 1975.

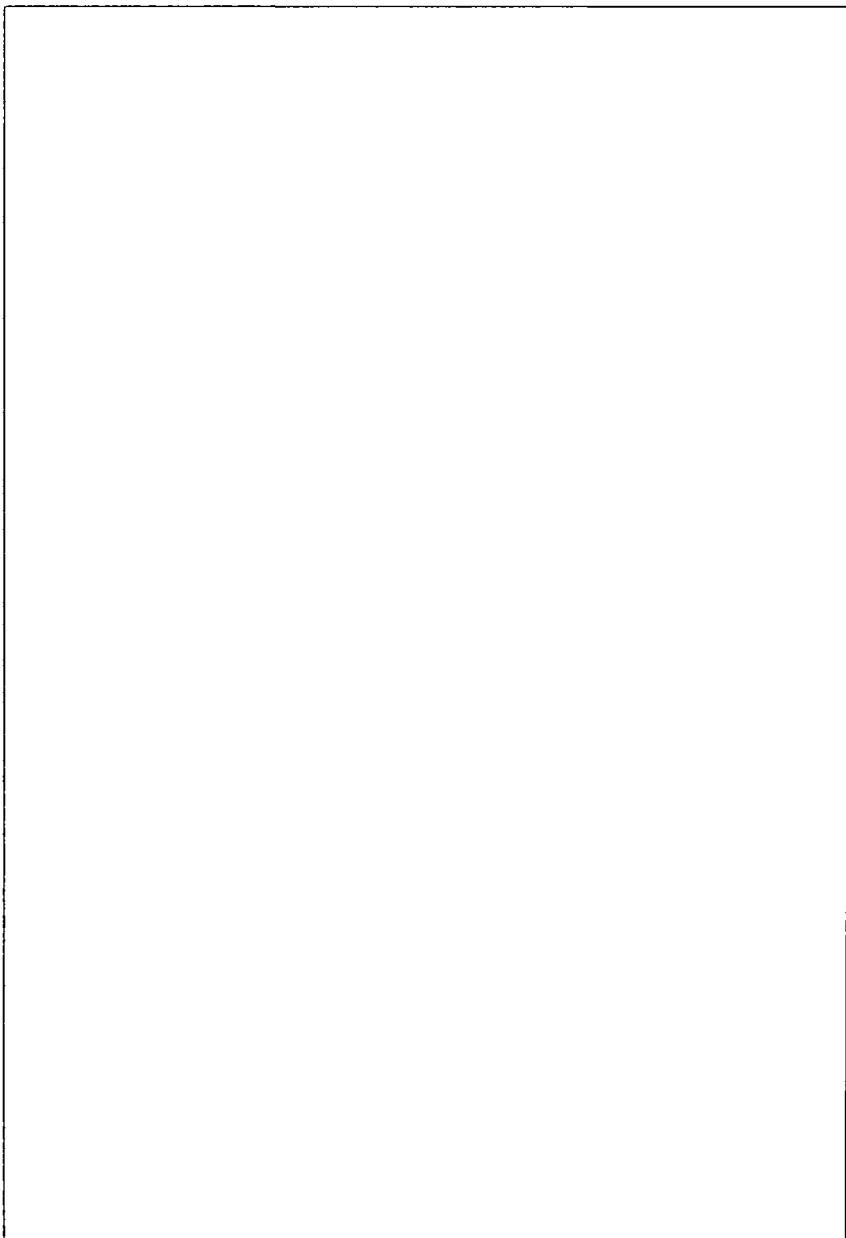
162. *Gray U.* Das Bild des Kindes im Spiegel der altdeutschen Dichtung und Literatur. Frankfurt a. M., 1973.
163. *Grimm J.* Deutsche Rechtsalterthümer. Bd 1. B., 1956.
164. *Gruenter R.* Zum Problem der Landschaftsdarstellung im höfischen Dichtung. Zürich, 1950.
165. *Grundmann H.* Geschichtsschreibung im Mittelalter. Göttingen, 1965.
166. *Gsteiger M.* Die Landschaftsschilderungen in den Romanen Chrestiens de Troyes. Bern, 1958.
167. *Guenée B.* Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval. P., 1980.
168. *Hahn I.* Raum und Landschaft in Gottfrieds Tristan. München, 1963.
169. *Hanning R.W.* The Vision of History in Early Britain. N.Y.; L., 1966.
170. *Harms W.* Homo viator in bivio. München, 1970.
171. *Hattenhauer H.* Zur Autorität des germanisch-mittelalterlichen Rechts. — ZSSR, GA, 1966, Bd 83.
172. *Herlihy D.* The Generation in Medieval History // Viator, Medieval and Renaissance Studies. Vol. 5. Berkeley; Los Angeles; L., 1974.
173. *Hilton R. H.* Rent and Capital Formation in Feudal Society // Deuxième conférence internationale d'histoire économique. Vol. 2. P.; La Haye, 1965.
174. *Hinterkausen S.* Die Auffassung von Zeit und Geschichte in Konrads Rolandslied. Bonn, 1967.
175. L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Louvain; P., 1960.
176. *Huizinga J.* Le Declin du Moyen Âge. P., 1948.
177. *Jacoby M.* Wargus, vargr. «Verbrecher», «Wolf». Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung. Uppsala, 1974.
178. *Jeauneau E.* Nains et géants // Entretien sur la Renaissance du 12^e siècle. P.; La Haye, 1968.
179. *Jouon des Longrais F.* L'Est et l'Ouest. Institutions du Japon et de l'Occident comparées. Tôkyô; P., 1958.
180. *Kern F.* Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Leipzig, 1914.
181. *Kern F.* Recht und Verfassung im Mittelalter // HZ, 1919, Bd 120.
182. King Alfred's Orosius / Ed. by H. Sweet. L., 1883.
183. *Kirchenbauer L.* Raumvorstellungen in frühmittelhochdeutschen Epik. Heidelberg, 1931.
184. *Klinkenberg H.M.* Die Theorie der Veränderbarkeit des Rechtes im frühen und hohen Mittelalter. — MM, 1969, 6.
185. Die Klosterregel des Heiligen Benedikt. Beuron, 1947.
186. *Kobel E.* Untersuchung zum gelebten Raum in der mittelhochdeutschen Dichtung, Zürich, 1950.
187. *Köbler G.* Das Recht im frühen Mittelalter. Köln; Wien, 1971.
188. *Köhler E.* Troubadourlyrik und höfischer Roman. B., 1962.
189. *Kroeschell K.* Recht und Rechtsbegriff im 12. Jahrhundert // Probleme des 12. Jahrhunderts (Vorträge und Forschungen, 12). Konstanz; Stuttgart, 1968.

190. *Kurdzialek M.* Der Mensch als Abbild des Kosmos // MM, 1971, 8.
191. *Lauffer O.* Das Landschaftsbild Deutschlands im Zeitalter der Karolinger. Göttingen, 1896.
192. *Lefèvre Y.* L'Elucidarium et les Lucidaires. P., 1954.
193. *Le Goff J.* Les intellectuels au Moyen Âge. P., 1960.
194. *Le Goff J.* La Civilisation de l'Occident médiéval. P., 1965.
195. *Le Goff J.* Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident. P., 1977.
196. *Le Goff J.* Les trois fonctions indoeuropéennes: L'historien et l'Europe féodale // Annales. É. S. C., 1979, 34, N 6.
197. *Le Goff J.* La naissance du Purgatoire. P., 1981.
198. *Leisi E.* Aufschlussreiche altenglische Wortinhalte // Sprache-Schlüssel zur Welt. Düsseldorf, 1959.
199. *Le Roy Ladurie E.* Montaillou, village occitan de 1294 à 1324. P., 1975.
200. *Liebermann F.* Die Gesetze der Angelsachsen. I. Halle a. S., 1898.
201. *Von der Lühe I., Röcke W.* Ständekritische Predigt des Spätmittelalters am Beispiel Bertholds von Regensburg // Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften, 5. Literatur im Feudalismus. Stuttgart, 1975.
202. Meister Eckharts Predigten / Hrsg. von J. Quint. Stuttgart, 1958.
203. *Mâle E.* L'art religieux du XIII^e siècle en France. P., 1925.
204. *Manselli R.* La religion populaire au Moyen Âge. Montréal; P., 1975.
205. *Manteuffel T.* Naissance d'une hérésie. P.; La Haye, 1970.
206. *Marrou H.-J.* L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin. Montréal; P., 1950.
207. *Mauss M.* Essai sur le don // *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. P., 1950.
208. *Melville G.* System und Diachronie. Untersuchungen zur theoretischen Grundlegung geschichtsschreiberischer Praxis im Mittelalter // Historisches Jahrbuch. 1975, 95.
209. *Ménard Ph.* Le temps et la durée dans les romans de Chrétien de Troyes. // MA, 1967. T. 73. N 3/4.
210. *Misch G.* Geschichte der Autobiographie, Bde 2—3. Frankfurt a. M., 1951—1970.
211. *Mollat M.* Les pauvres au Moyen Âge. P., 1978.
212. La morale de l'histoire // MA, 1963. T. 69.
213. *Mumford L.* Technics and Civilization. N.Y., 1963.
214. *Needham J.* Time and Eastern Man. Glasgow, 1965.
215. *Noonan J. T.* The Scholastic Analysis of Usury. Cambridge (Mass.), 1957.
216. *Oexle O. G.* Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter // Fm. St., 1976, Bd 10.
217. *Oexle O. G.* Die funktionale Dreiteilung der «Gesellschaft» bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter // Fm. St., 1978, Bd 12.
218. *Oexle O. G.* Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich. München, 1978.
219. *Ohly F.* Die Kathedrale als Zeitenraum // Fm. St., 1972, Bd 6.
220. *Otonis ep. Frisingensis Chronica* / Hrsg. von W. Lammers. B., 1960.

221. *Panofsky E.* Gothic Architecture and Scholasticism. N.Y., 1957.
222. *Panofsky E.* Die Perspektive als symbolische Form // Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft. B., 1961.
223. Die Parler und der schöne Stil 1350—1400. Europäische Kunst unter den Luxemburgern. Köln, 1978.
224. *Piekarczyk St.* Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Warszawa, 1968.
225. *Post G., Giocarinis K., Kay R.* The Medieval Heritage of a Humanist Ideal: «scientia donum dei est, unde vendi non potest» // Traditio. 1955. Vol. 11, N 4.
226. Reformation Kaiser Sigismunds / Hrsg. von A. Keller. Stuttgart, 1964.
227. *Ruberg U.* Raum und Zeit im Prosa-Lancelot. München, 1965.
228. Rustringer Recht / Hrsg. von W. J. Buma und W. Ebel // Altfriesische Rechtsquellen, Bd 1. Göttingen; B.; Frankfurt, 1963.
229. *Sacchetti Franco,* Opere. Vol. 1. Firenze, 1857.
230. *Samsonowicz H.* La conception de l'espace dans la cité médiévale // Questiones Medii Aevi. Vol. 1. Warszawa, 1977.
231. *Samsonowicz H.* Das Verhältnis zum Raum bei den hansischen Bürgern im Mittelalter // Hansische Geschichtsblätter, 1977, 95.
232. *Sapori A.* Le marchand italien au Moyen Âge. P., 1952.
233. *Sauer J.* Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg, 1924.
234. *Schmid K.* Über das Verhältnis von Person und Gemeinschaft im früheren Mittelalter // Fm. St., 1967, Bd 1.
235. *Schmid K.* Die Erschließung neuer Quellen zur mittelalterlichen Geschichte // Fm. St., 1981, Bd 15.
236. *Schmid K., Wollasch J.* Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen der Mittelalters // Fm. St., 1967, Bd 1.
237. *Schmid K., Wollasch J.* Societas et Fraternitas // Fm. St., 1975, Bd 9.
238. *Schmitt J.-C.* Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle. P., 1979.
239. *Schoebe G.* Was gilt im frühen Mittelalter als geschichtliche Wirklichkeit? Ein Versuch zur Kirchengeschichte des Baeda venerabilis // Festschrift Hermann Aubin, Bd 2. Wiesbaden, 1965.
240. *Sigal P.-A.* Pauvreté et charité aux XI^e et XII^e siècle d'après quelques textes hagiographiques // Études sur l'histoire de la pauvreté. T. 1. P., 1974.
241. *Silvestre H.* Le problème des faux au Moyen Âge // MA, 1960. T. 66.
242. Simboli e simbologia nell'alto medioevo. (Settimane di studio del Centro ital. di studi sull'alto medioevo, 23). T. 1—2. Spoleto, 1976.
243. *Spörl J.* Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts. München, 1935.
244. *Sprandel R.* Mentalitäten und Systeme. Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte. Stuttgart, 1972.
245. *Stahleder H.* Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft. München, 1972.
246. The Status of the Individual in East and West / Ed. by Ch. A. Moore. Honolulu, 1968.

247. *Steinhof H.-H.* Die Darstellung gleichzeitiger Geschehnisse im mittelhochdeutschen Epos. München, 1964.
248. *Stelling-Michaud S.* Quelques aspects du problème du temps au Moyen Âge // Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte, Bd 17. Bern, 1959.
249. *Stockmayer G.* Über Naturgefühl in Deutschland im 10. und 11. Jahrhundert. Leipzig; B., 1910.
250. *Ström A. V.* The King God and his Connection with Sacrifice in Old Norse Religion // La Regalità sacra. Leiden, 1959.
251. *Sumption J.* Pilgrimage: an Image of Mediaeval Religion. Totowa; N.Y., 1976.
252. *Sverris saga* / Udg. ved G. Indrebø. Kristiania, 1920.
253. *Tellenbach G.* Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest. Oxford, 1940.
254. *Theuerkauf G.* Lex, Speculum, Compendium Juris. Rechtsaufzeichnung und Rechtsbewußtsein in Norddeutschland vom 8. bis 16. Jahrhundert. Köln; Graz, 1968.
255. *Thietmari Merseburgensis Chronicon.* B., s. d.
256. *Thomas K.* Work and Leisure in Pre-Industrial Society // Past and Present, 1964, N 29.
- 256a. *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. B., 1926.
257. *Töpfer B.* Das kommende Reich des Friedens. B., 1964.
258. *Troeltsch E.* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen, 1919.
259. *Tschirch F.* Das Selbstverständnis des mittelalterlichen deutschen Dichters // MM, 1964, 3.
260. *Ullmann W.* Individual and Society in the Middle Ages. Baltimore, 1966.
261. *Ullmann W.* Law and Politics in the Middle Ages. Cambridge, 1973.
262. *Vinzenz von Lerinum.* Commonitorium / Hrsg. von D. A. Jülicher. Freiburg in Breisgau; Leipzig, 1895.
263. *Vovelle M.* Encore la mort: un peu plus qu'une mode? // Annales. É. S. C., 1982, 37, N 2.
264. *Wallace-Hadrill J. M.* Gregory of Tours and Bede: their views on the personal qualities of kings // Fm. St., 1968, Bd 2.
265. *Walter Map.* De nugis curialium / Ed. by M. R. James. Oxford, 1914.
266. *Werner E.* Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums. Leipzig, 1956.
267. *Widmer B.* Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen. Basel; Stuttgart, 1955.
268. *Wolff Ph., Mauro F.* Histoire générale du travail, 2. P., 1960.
269. *Wollasch J.* Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter // Fm. St., 1975, Bd 9.
270. *Zeitler R.* Om människoframställningen i medeltida konst // Nathan Söderblom-sällskapets årsbok Religion och Bibel, 1974, 33.

Средневековый мир:
Культура безмолвствующего большинства



Введение

Средние века — понятие не столько хронологическое, сколько содержательное. Стало обычным и как бы саморазумеющимся вкладывать в этот термин некий ценностный смысл: «отсталое», «реакционное», «нецивилизованное», «проникнутое духом клерикализма». Но еще в минувшем столетии было справедливо сказано: быть либеральным на счет средневековья очень удобно. При этом грехи своего собственного времени списываются со счета, выдаются за пережитки другой эпохи. Эта традиция восходит к гуманистам и просветителям. Средневековье давало своего рода моральное алиби современности. Правда, этой традиции противостояла другая: романтизировать средневековье, искать в нем утраченные впоследствии доблести или красочную экзотику. В этом случае средневековье использовалось как укор Новому времени, уже лишенному былой нравственной цельности. Оба подхода сближает склонность подводить все богатство и многообразие огромной по протяженности эпохи под единый знаменатель, давать ей однозначное ценностное определение. В этом унифицирующем стремлении — порок обоих подходов.

Возможно ли его избежать? Разумеется, история относится к наукам нравственным, и элиминировать полностью собственную оценку предмета своих изысканий историкам не дано. Но они способны в какой-то мере контролировать свою научную позицию. Альтернативой субъективистской операции «вживания» в другую человеческую культуру, «приобщения» к мысли людей, живших в прошлом, является позиция «внеаходимости» исследователя, понимание им того, что он изучает эту другую культуру, находясь вне ее. Он отделен от предмета своих наблюдений как временем, так и по существу, — он принадлежит к другому ментальному универсуму, с иным историческим опытом, с собственной перспективой. Позиция «внеаходимости» имеет предпосылкой понимание того, что исследователь вступает в интеллектуальное общение с людьми, мысли, чувства и картина мира которых загадка для него; задача историка — по возможности эту загадку разгадывать. Не произвольное чтение чужих взгля-

дов, но трудоемкая дешифровка дошедших до нас посланий, требующее огромных усилий прочтение иероглифов другой, во многом уже чуждой нам культуры — подобная установка в известной мере могла бы предотвратить поспешные обобщения, тенденциозность и одностороннюю предвзятость суждений.

Именно позиции «внеаходимости» наблюдателя — ее обоснование дано М.М.Бахтиным — и стремится придерживаться автор предлагаемой вниманию читателя книги. Я далек от намерения как идеализировать средневековые, так и рисовать его в черных тонах. Я хочу понять его в его неповторимом своеобразии, отдавая себе отчет в тех трудностях, которые стоят на этом пути.

Такая позиция не имеет ничего общего с бесстрастностью естественно-научного подхода. Историк человеческой культуры не энтомолог и не астроном. Он изучает себе подобных, людей, которые жили в иные эпохи, но, как и он сам, мыслили, страдали, радовались, создавали материальные и духовные ценности и именно потому нам интересны. Всегда существовала человеческая личность, но — исторически конкретно определенная, со способом мировосприятия и поведения, присущим только данной социально-культурной ситуации.

Каков бы ни был специальный предмет изысканий историка — экономика, политический строй, социальные отношения, духовная жизнь, — путь к их познанию лежит через анализ памятников, текстов, созданных людьми. Первое, с чем историк встречается в своих источниках, — это запечатленное в них человеческое сознание. Поэтому историк неизбежно должен быть историком культуры, человеческой ментальности, знать умственные установки людей той эпохи, их понятийный «инструментарий», их способы мировосприятия. Не принимая в расчет духовной структуры людей, оставивших памятники, он не в состоянии правильно понять содержание последних и адекватно их истолковать.

На историке лежит колоссальная ответственность: он берется «возродить» ментальный универсум тех, кто давно и безвозвратно канул в прошлое, и его долг, научный и нравственный, заключается в том, чтобы восстановить этот универсум в его истинности, по возможности не приписывая не свойственных ему признаков. Ответственность историка двоякая: перед людьми прошлого и перед своими современниками. Историк выступает в роли посредника между теми и другими; от имени своей культуры он пытается завязать диалог с культурой иного времени. Вопросы, которые он задает людям прошлого, продиктованы современностью, ее интересами и проблемами, ибо то, о чем историк вопрошает и только и способен вопрошать людей прошлого, диктуется его культурой и видением мира. Вся проблема состоит в том, чтобы расслышать ответы людей прошлого, а не спешить с навязыванием им своих собственных ответов. Расслышать ответы людей иной культуры на свои вопросы — и значит завязать с ними диалог. Ибо памятники, оставленные этими людьми, содержат в себе ответы, их надобно лишь правильно вопрошать, и тогда эти памятники, тексты (в самом широком смысле) окажутся неиссякаемыми источниками познания духовного мира людей другой эпохи.

Нравственная ответственность историка состоит, далее, в том, чтобы не видеть в предшествующих стадиях истории какую-то более низкую ступень развития. Историк не может взирать на прошлое свысока, он стремится завязать на равных диалог с людьми, создавшими изучаемые им тексты, и с их современниками.

На улице старого Таллина можно наблюдать такую картину. На одной стороне улицы на фронтоне купеческой гильдии расположены статуи людей в средневековых одеждах, лица их выражают благочестие. На противоположной стороне улицы высятся дом более поздней постройки, и на его крыше помещена скульптурная голова: человек в парике скептически, с высокомерной усмешкой рассматривает в очки фигуры своих визави. Взгляд Просвещения на средневековье! Я вижу в этой сцене поучительное предостережение историку. История не должна воспитывать чувства собственного превосходства, — она должна учить взаимопониманию. Не судить, но понимать — таков девиз историка вообще и в особенности историка конца XX в.

Но кого понимать? Только ли великих поэтов, мыслителей, художников прошлого, чьи творения мы собираем, бережем и изучаем? Но ведь эти творцы жили в определенном социуме, были детьми собственного времени. А каково было то время, можно понять, только если мы будем знать их окружение, ту ментальную среду, которая их породила и дала им материал для творчества. Не пора ли перестать довольствоваться изучением одних лишь высших достижений средневековой культуры и осознать, что эти шедевры созданы на том языке (в семиотическом понимании языка — как системы знаковых средств, при помощи которых выражала себя культура), который так или иначе был принадлежностью всех членов данного общества.

При такой постановке вопроса неизбежно изменяется и само понятие «средние века».

Не во все периоды средневековья было в равной степени «средневековым», — на разных этапах оно по-разному выявляло свои существенные характеристики. В раннее средневековье, начальную грань которого нелегко с бесспорностью установить, еще долго были сильны элементы античной культуры и социальных отношений; лишь постепенно вырисовываются собственно «средневековые» формы социальной и духовной жизни, делающие средневековье особой исторической эпохой, отличающейся как от античности, так и от внеевропейских цивилизаций, синхронно существовавших на Земле. На протяжении средневековой эпохи Европа прошла огромный путь, насыщенный радикальными изменениями во всех без исключения областях. Эти изменения видны в прогрессе техники и обмена, в росте городов, не похожих ни на античные полисы, ни на города Нового времени, в системе организации производства и эксплуатации основной массы населения — крестьянства, равно как и в структуре господствующего класса феодального общества. Пожалуй, еще более бросаются в глаза перемены в духовной сфере, в области искусства, литературы, теологии. По всем этим признакам средневековье условно делят на несколько периодов — раннее, высокое, «закат».

Однако если историк изменит свой подход к рассмотрению этой огром-

ной эпохи и сосредоточит внимание не на высших формах культуры и интеллектуальной деятельности, таких, как философия, архитектурные стили, лирика, роман, а на коренных проявлениях мироощущения рядового человека, то указанная периодизация средневековья едва ли окажется релевантной. Мироощущение, видение мира человека аграрного по своей природе общества изменялось несравненно медленнее, нежели культура людей образованных, — оно изменялось, но ритмы изменений были совершенно иными. Создается впечатление, что динамика «верхушечных», элитарных форм духовной жизни намного опережала перемены «в глубине». Картина мира средневекового человека не была монолитной, — она дифференцировалась в зависимости от положения того или иного слоя общества.

Историк, обратившийся к изучению «низовых» форм средневековой культуры и ментальности, убеждается в том, что присущие этому уровню жизни установки и способы поведения отличались необычной стабильностью, цепкостью, сопротивлением к изменениям. При подобном подходе средневековье не завершается в какой-то определенный хронологический период. Ренессанс, барокко, Реформация и даже раннее Просвещение еще не явились столь радикальными сдвигами, чтобы покончить с ментальностью, присущей средневековому человеку — крестьянину, бюргеру.

Марк Блок в свое время показал, как вера французов и англичан в чудодейственную способность их монархов прикосновением исцелять золотушных, зафиксированная начиная с XII или XIII в., продолжала существовать вплоть до конца XVIII и начала XIX в. Известное с середины XIII в. поклонение крестьян святому Гинефору — целителю детских болезней, который оказался... борзым псом, продолжалось в районе Лиона вплоть до последней четверти XIX столетия. Эти и подобные им «странности» и «несообразности» побуждают историков полагать, что какие-то черты народных верований и представлений о мире сохранялись в толще народа столетия после того, как «официально» средневековье завершилось. «Расколдование мира», «снятие с него чар» (*die Entzauberung der Welt*) как результат роста «рациональности» (Макс Вебер), несомненное, поскольку речь идет о выработке картины мира Нового времени в кругах образованных, намного позднее и лишь отчасти имело место в широких массах европейского населения, прежде всего крестьянства. Нельзя не согласиться с мнением Жака Ле Гоффа, что при перемещении пункта наблюдений историка средневековье оказывается значительно более длительной эпохой, нежели это казалось при традиционном его изучении.

Вопрос о переходе к более рациональному видению мира решается не столь однозначно, как это представлялось просветителям и тем ученым, которые вслед за ними воображают, будто бы со «средневековым», «отсталым» мировидением было покончено в какую-то относительно близкую нам эпоху. Рациональное и иррациональное, логическое и «пралогическое» суть не только последовательные этапы развития мысли в истории Европы, — скорее, это сосуществующие и переплетающиеся слои в сознании человека в самые различные периоды. Рациональность была в определенном смысле присуща и людям средневековья, и, с другой стороны, от иррациональности далеко не свободно и самое «модернистское» сознание.

Это особая тема, которую здесь было бы неуместно развивать, но очевидно, что именно уяснение факта большой сложности и противоречивости человеческого сознания побуждает исследователей все более сосредоточиваться на раскрытии многослойности и противоречивости духовного потенциала людей иных эпох, и в частности средневековья.

Историки «школы Анналов» формулируют указанную проблему как проблему противостояния «ученой» и «фольклорной» культур, и уже немало сделано для демонстрации специфики последней. Показательно, что одновременно и независимо от этого влиятельнейшего направления в современной историографии Бахтин пришел к отчасти сходным выводам. Изучение романов Франсуа Рабле привело Бахтина к заключению, что в них выявилось и вышло на поверхность противоборство двух культур средневековья — церковной, ученой, официальной, с одной стороны, и народной, карнавальной, смеховой — с другой. По Бахтину, карнавальная культура, уходящая корнями в седую древность и по всем своим основным «параметрам» глубоко отличавшаяся от официальной, враждебной ей, собственно, только в эпоху Ренессанса «прорвалась» в «большую» литературу, мощно оплодотворив ее; в последующую эпоху народная культура мельчает и вырождается, сохраняясь в виде фрагментов и пережитков, однако по временам столь существенных, что она могла стать компонентом художественного мира такого писателя, как Гоголь. Что касается средневековья, то Бахтин был склонен усматривать в нем одно только противоборство обеих культур: он резко обособляет официальную культуру от культуры народа и сводит последнюю к амбивалентной смеховой традиции. Мне представляется, что эту постановку вопроса следовало бы уточнить и углубить. Вопрос не сводится ни к противостоянию, ни к взаимодействию культуры образованных и культуры необразованных, «официальной» и «народной» культуры. Я полагаю, что речь должна идти о средневековой культуре в целом, в которой можно и должно распознавать разные уровни и пласты. То, что называют фольклорной, или народной, культурой, отнюдь не было чуждо образованной части общества, в том числе и духовенству. Вместе с тем мы не в состоянии обнаружить в имеющихся средневековых текстах фольклорную культуру «в чистом виде», и не только потому, что ее носители были лишены возможности запечатлеть свои взгляды в письменности. Причина коренилась, видимо, в том, что такой «беспримесной» народной культуры в средние века уже не существовало. В сознании любого человека эпохи, даже самого необразованного и темного, жителя «медвежьего угла», так или иначе, имелись какие-то элементы христианского, церковного мировоззрения, сколь ни были они фрагментарны, примитивны и искажены. С другой же стороны, в сознании даже наиболее образованных людей, опирающемся на Священное Писание и прошедшем выучку у патристики, библейской экзегетики и аристотелизма, не мог не таиться, пусть в угнетенном, латентном виде, пласт народных верований и мифологических образов. Соотношение всех этих компонентов у образованной элиты и необразованной массы, разумеется, было различным, но многослойность и противоречивость сознания — достояние любого человека той эпохи, от схоласта, церковного прелата и профессора университета до простолюдина. Потому-то мы и можем найти это смеше-

ние, симбиоз в неразрывном единстве на всех уровнях средневековой духовной жизни.

Понять средневековую культуру как сложный и противоречивый сплав всех этих компонентов — актуальная и в высшей степени захватывающая проблема современного исторического исследования. Но достижение подобной цели едва ли по плечу одному историку. Это, скорее, сверхзадача, которую не следует упускать из виду. Мои амбиции так далеко не простираются. Я намерен сосредоточить внимание на тех аспектах средневековой ментальности, которые нечасто делаются предметом изучения, — попробовать подойти к культуре не со стороны ее высших достижений, а как бы «снизу». Содержание духовной жизни простолюдина, крестьянина, горожанина, монаха, приходского священника в той мере, в какой оно может быть обнаружено в средневековых текстах разного происхождения и относящихся к разным этапам этого «долгого средневековья», — такова тема очерков, объединенных в моей книге.

Отчасти эти задачи я ставил перед собой и других работах. Здесь я сосредоточиваю внимание преимущественно на тех источниках, которые прежде не были мною интенсивно привлечены, и на проблемах, специально мною не изучавшихся. Если в книге «Проблемы средневековой народной культуры» охвачен преимущественно период раннего средневековья, то в центре внимания в новой книге поставлено XIII столетие в разных обнаружениях его культуры, которые так или иначе проливают свет на мировидение рядового человека. Вместе с тем предпринята попытка расширить сферу рассмотрения и на конец средневековья, и даже на начало Нового времени, с тем чтобы проследить дальнейшие судьбы традиционной народной культуры. Однако я ни в коей мере не претендую на то, чтобы дать связную историю культуры простолюдина на протяжении всего средневековья, и лакуны, как временные, так и по содержанию, вполне очевидны.

Часть I

Начало средних веков

Простолюдины в культуре раннего средневековья

Историк почти не располагает данными, которые позволили бы ему сколько-нибудь близко познакомиться с идеологическими аспектами жизни простого народа в начале средневековья и уяснить, как осознавалось его место в обществе им самим и господствующим классом, каковы были самооценка социальной роли народа, т. е. в первую очередь крестьянства, и его труда, вообще характерные черты народной культуры и ее соотношение с феодальной культурой. Из среды крестьян до нас, естественно, почти вовсе ничего не дошло, и они оставались «безмолвствующим большинством» средневекового общества. Источники, исходящие от представителей социальных верхов, также очень скупо упоминают крестьян, — кроме тех случаев, когда речь идет об их повинностях, формах зависимости или неповиновении.

Все это нетрудно объяснить. В период раннего средневековья идейные позиции феодалов и крестьян еще не оформились и крестьянство, только рождавшееся как особый класс общества, в мировоззренческом отношении растворялось в более широких и неопределенных слоях «свободных» и «рабов», «язычников» или «христиан», «еретиков» или «католиков». Существование крестьянства, простого люда молчаливо предполагается источниками, но прямо о нем почти не говорят. Далеко не всегда ясно, идет ли речь в том или ином тексте о крестьянах, и только о них, ибо в сравнительно редких случаях, когда, казалось бы, передаются сведения именно такого рода, авторами источников, представляющих для нас особый интерес, являются не крестьяне. Вот пример. В обнаруженной в Вероне рукописи VIII или IX в., написанной на местном наречии, встречается следующее выражение: «Он погоняет волов, пашет белые поля, правит белым плугом и сеет черное семя». Этот текст издатель принял за произведение крестьянской поэзии; на самом же деле перед нами — ученая метафора или загадка, описывающая труд

писца, где «белые поля» — страница, «белый плуг» — перо, а «черные семена» — чернила (101, 318)*.

В тех памятниках, которые все же говорят о крестьянстве, оно предстает в виде некоей нерасчлененной массы. Свободные, зависимые и рабы, взгляды и настроения которых, как легко предположить, во многом были различными, выступают в сочинениях раннего средневековья под общими обозначениями «селяне» (*rustici*), «плебс» (*plebs*), «бедняки» (*pauperes*) и т. п. Не всегда простой люд отчленен терминологически и от знати: и тех и других могли именовать «свободными людьми» (*liberi homines, ingenui, franci*).

Теснее всего связанная с господствующим классом и подчас объективно выражая его интересы, церковь вместе с тем претендовала на то, что представляет интересы всего общества. Учением о единой и гармоничной «общности христиан» (*corpus Christianorum*) духовенство как бы стирало и затушевывало социальные противоречия. В сочинениях монахов и других духовных лиц (а почти все существующие источники исходят из этого круга) социальный строй предстает в специфическом облике, в ином виде, нежели каков он был в действительности. Общество делилось на сеньоров и подданных, богатых и бедных, угнетателей и угнетенных, но эти градации если и не вовсе игнорируются, то, во всяком случае, отступают на второй план перед более существенным, с точки зрения церкви, делением: на праведников и грешников, христиан и неверных, добрых и злых. Социальная жизнь рассматривается церковными авторами в первую очередь в ее отношении к Богу и душеспасительным целям.

Рассуждая о путях спасения и о его перспективах у лиц разного положения, духовенство порой отводило преимущественное место беднякам, обездоленным и лишенным гордыни людям. В этой спиритуализованной картине общества избранниками Христа оказывались не господа, а низшие слои. Социальный смысл подобной проповеди ясен, но отсюда следует, сколь сложно вычлнить особые идеологические позиции разных слоев и классов раннефеодального общества. Мы почти не знаем, как осознавали свое положение сами крестьяне, и вместе с тем испытываем немалые затруднения, пытаясь сформулировать взгляды складывавшегося класса феодалов на крестьян: ведь церковная проповедь всеобщей любви и милосердия, не будучи адекватной их воззрениям, служила немаловажным препятствием для откровенного высказывания светскими господами своего подлинного отношения к престолярью.

Иначе говоря, духовное господство церкви предполагало специфический способ описания структуры самого общества и взаимоотношения его частей — язык, расшифровка которого в категориях классовой идеологии не всегда возможна, тем более что и сами классы только еще возникали. Поэтому приходится ограничиваться разрозненными наблюдениями по поводу положения простого народа в период раннего средневековья. Как же рисуются хотя бы отдельные аспекты миропонимания крестьянства и оценки его в складывавшейся в тот период феодальной идеологии?

* Принятый порядок цитирования: первая цифра в скобках отсылает к библиографии в конце книги, следующая обозначает страницу или, в поэтических текстах, строку. В остальных случаях цифры отражают принятое деление текста.

1. Простолудины в литературе раннего средневековья

Крестьянство и его жизнь почти вовсе не отражаются в социальной картине мира, как она мыслилась в ту эпоху, и этот факт сам по себе весьма симптоматичен. Общество, аграрное по своей природе, строившееся на эксплуатации и подчинении широких слоев сельского населения, как бы позволяло себе идеологически игнорировать собственное большинство. Крестьянин словно «вынесен за скобки». Если он даже и подразумевается в литературных текстах эпохи, то о нем не было нужды и привычки думать или упоминать. Разумеется, наличие в обществе подобного слоя или класса порождало комплекс проблем, но, по крайней мере до поры до времени, крестьяне обычно не попадали в поле зрения образованных людей.

Причины этого умолчания многообразны. Раннесредневековая литература — по преимуществу либо жития святых, либо героический эпос. Главное действующее лицо агиографических повествований — святой, эпических сказаний — благородный воин. Эти две фигуры олицетворяли господствовавшие общественные идеалы, и те, кто им не соответствовал, оставались обойденными литературой. Выходцам из простонародья, из крестьян доступ в литературу был тогда, за редчайшими исключениями, закрыт. Впрочем, Жак Ле Гофф справедливо замечает, что, будучи устранено из литературы раннего средневековья, крестьянство возвращается в нее в ином обличье, а именно под именем «язычников» (*pagani, rustici pagani*), «грешников», «бедняков» и, наконец, «невежественных», «неграмотных людей» — слово *rusticus* все более приобретало именно такой оттенок (153, 131 и сл.).

Обратимся вначале к двум последним категориям, оставив в стороне отождествление крестьян с «язычниками». Прежде всего, термин *pauper* понимался в тот период неоднозначно. Указывая на действительную бедность и нищету, он зачастую служил синонимом социальной приниженности, сословной неполноправности, поэтому не считалось аномалией противопоставление понятий *potens* («могущественный») и *pauper*. В круг понятий, охватывающий эти термины, в первом случае входили помимо богатства власть, общественное могущество, родовитость, принадлежность к господствующему слою, во втором — не одна лишь бедность, но и, в особенности, социальная неполноценность, зависимость, несвобода. В некоторых раннесредневековых текстах термин *pauper* вообще трудно истолковывать буквально, ибо обозначаемый им «бедняк» мог быть вовсе не беден, но зато принадлежал к простонародью, к неблагородным и подвластным людям. Не служило ли в таком случае литературное обозначение крестьян *pauperes* симптомом их подчиненности господам или по крайней мере наличия подобной тенденции?

Не менее показательно употребление термина *rusticus* в значении «невежда», «неграмотный». Крестьянство было чуждо официальной культуре, носителями которой являлись духовные лица. Огромную роль в этом процессе культурного «вытеснения» крестьян сыграла церковь, с ее латинской образованностью. Характерна игра словами, к которой прибегал Милон, автор «Жития святого Аманда» (IX в.). Обращаясь к читателю, агиограф просит извинить его «грубость» (*rusticitas*), «ибо *rusticatio* создано Всевыш-

ним»¹. При этом повествователь имеет в виду сентенцию библейской «Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова» (7:15): «Не отвращайся от трудной работы и от земледелия, которое учреждено от Вышнего» («Non oderis laboriosa opera et rusticationem creatam ab Altissimo»). Rusticitas («невежество», «необразованность», «неотесанность», грубость») и rusticatio («деревенская жизнь», «сельский труд», «земледелие») оказываются синонимами. Противопоставление языка грамотных людей «мужицкому языку» (*sermo rusticus*) имело явно оценочный характер, неблагоприятный для простого народа (153, 223 и сл.).

Собственно, и там, где применялось понятие «бедность», *paupertas*, как и в случае с применением термина *rusticitas*, с тем их смысловым наполнением, о котором сейчас шла речь, литературные памятники не изображали крестьянство; на *sermo rusticus* мог говорить любой человек, не прошедший обучения. Важно, однако, другое: ведь именно термины, прилагаемые к крестьянам, стали синонимами качеств, которые в складывавшемся феодальном обществе считались отрицательными: «невежественный», «неграмотный», «подвластный», «неполноправный», «язычник», «грешник». Иными словами, именно крестьянин в глазах авторов того времени воплощал все отрицательные стороны социальной, экономической, культурной и религиозной жизни.

Как же все-таки, с точки зрения церковных авторов того времени, должен выглядеть «идеальный» крестьянин? Пожалуй, лучше всего об этом можно судить на основе составленного в середине VII в. Псевдо-Киприаном перечня «заблуждений и злоупотреблений мира». Эти двенадцать персонифицированных грехов суть следующие: «...бездеятельный мудрец, старец без религии, непослушный подросток, богач, не подающий милостыни, бесстыдная женщина, господин, лишенный добродетели, сварливый христианин, гордый бедняк, несправедливый король, небрежный епископ, непокорный плебс, народ без закона» (153, 136). *Pauper superbus, plebs sine disciplina, populus sine lege* — таковы, если искать в этом перечне указаний на простолюдинов, главнейшие социальные «чудища». Гордыня, непослушание — вот что страшит в простонародье духовное лицо, составителя этого списка. Следовательно, «идеал» крестьянства, в глазах церкви и формирующегося господствующего класса, — покорный, смиренный и законопослушный народ.

Так обстояло дело в начальный период генезиса феодализма. В литературе X и XI вв. крестьянин либо по-прежнему отсутствует, либо упоминания о нем обычно служат не более чем поводом для выражения сожалений и сочувствия или ненависти и презрения. За редчайшими исключениями, он не выступает в письменных памятниках в качестве субъекта, обладающего собственными мыслями и чувствами. Авторы произведений, так или иначе касающихся жизни крестьянства, — либо клирики, зачастую сами выходцы из крестьян, но, как правило, проникнутые церковной идеологией, либо рыцари. Неудивительно, что чаяния и настроения крестьянства почти вовсе не могли наложить своего отпечатка на раннесредневековую литературу.

Во французской поэзии и в поэзии вагантов оценка мужиков, когда она все же встречается, — резко уничижительная и отрицательная. Во «Всепя-

нейшей литургии» ненависть вагантов к крестьянам находит самое откровенное выражение: «Боже, иже вечную распрю между клириком и мужиком посеял и всех мужиков господскими холопами содеял, подаждь нам... от трудов их питаться, с женами и дочерьми их баловаться и о смертности их вечно веселиться». В «грамматическом упражнении» вагант склоняет слово «мужик» таким образом: «...этот мужик, этого мужлана, этому мерзавцу, эту сволочь...» — и далее в подобном же роде, и в единственном и во множественном числе. В «Мужицком катехизисе» читаем: «Что есть мужик? — Существительное. — Какого рода? — Ослиного: ибо во всех делах и трудах своих он ослу подобен. — Какого вида? — Несовершенного: ибо не имеет он ни образа, ни подобия. — Какого склонения? — Третьего: ибо прежде, чем петух дважды крикнет, мужик уже трижды обгадится...» (159, 197) — и так далее, в подобном же духе. Эта ненависть к крестьянам — людям, стоящим вне морали и вне культуры, объединяет вагантов с рыцарями. Такова преобладающая во французской литературе того периода установка. Она сохранится и в дальнейшем.

В Германии, где процессы формирования класса крестьян шли медленнее, чем во Франции (и на иной социальной основе), естественно, затягивалось и оформление взглядов, согласно которым мужики — это низший и приниженный слой общества. В немецкой литературе довольно долго сохранялась патриархальная интерпретация отношений между благородными и простонародьем. Сельский житель не обязательно наделялся здесь отрицательными или отталкивающими чертами. Не существовало — во всяком случае, последовательно проводимой и резко выраженной — противоположности моральных оценок знати и простолюдинов.

В этом смысле заслуживают внимания два произведения — «Unibos» и «Ruodlieb». В первом из них бедняк, владевший лишь одним быком (отсюда и его прозвище — Однобычий), находит клад и богатеет, перехитрив сельских верховодов — приходского священника, старосту и управляющего имением. Крестьянин оказывается умнее и хитрее их, они же — воплощение жадности и глупости, — обманутые Унибосом, сперва своими руками уничтожают собственных домашних животных, затем убивают жен и в конце концов погибают сами. Поэма открывает длинный ряд немецких шванков, шуточных народных рассказов, разделяя с ними как сюжет и художественные особенности, так и критическое отношение к тем, кто находится на социальной лестнице выше простолюдинов. Нравственное и интеллектуальное превосходство в ней — всецело у бедного поселянина. За грубым юмором поэмы стоит, видимо, народная традиция. Общество в поэме делится скорее на умных и глупых, нежели по социально-правовым признакам, однако ум и сметку автор склонен искать у простого крестьянина, а не у священника или должностного лица деревни (55). Сила, управляющая миром, согласно воззрениям анонимного автора, — «судьба», «случай» (*fortuna*); к представителю Бога в деревне — священнику, да и к самой церкви и ее учению он относится довольно пренебрежительно. В земледельческом труде, как и в крестьянской бедности, автор не находит ничего унижительного.

В отличие от позднейших шванков «Унибос» (и «Руодлиб») написан по-латыни. Дата его возникновения неясна (по-видимому, X или XI в.).

Латинский язык поэмы расценивается как свидетельство того, что ее написал клирик. Если это и так, то он, вне сомнения, был близок по своим настроениям к низам общества. Герой поэмы выступает своеобразным мстителем за бедняков и слабых, его победа в борьбе с представителями сельской «аристократии» — торжество справедливости (как ее понимали тогдашние крестьяне).

«Руодлиб», памятник первой половины XI в., также анонимный и также, возможно, вышедший из-под пера монаха (полагают, что поэма была создана в баварском монастыре Тегернзее), по своему сюжету и построению сложнее «Унибоса». Если поэму «Однобычий» с известным основанием можно назвать крестьянским шванком, то «Руодлиб» рисует куда более многообразную и сложную картину общества; действие происходит в разных частях Германии и разворачивается в различных социальных сферах. Какое же место в общей структуре поэмы занимает крестьянская жизнь и как она изображена?

«Руодлиб» выдвигает идеалы справедливого короля и доблестного рыцаря, однако наряду с ними здесь фигурирует еще один персонаж, описанный в столь же положительных тонах, — крестьянин. Краткое содержание поэмы таково. Рыцарь Руодлиб верно служит королю. При расставании Руодлиб получает от него дюжину полезных советов, преимущественно касающихся нравственного поведения. Среди них есть и такие: «не верь рыжему», «не ездь по жнивью», «не ночуй у старика, имеющего молодую жену». Руодлиб тем не менее не посчитался с первым из этих советов и согласился взять в спутники повстречавшегося ему рыжего молодца, который тут же попытался его обокрасть. Затем Rufus («рыжий») вытоптал сельскую ниву, и с ним сурово обошлись обозленные крестьяне. Путники въезжают в деревню и спрашивают, у кого можно остановиться на постой. Эпизод в селе и представляет для нас в данном контексте наибольший интерес.

Руодлиба отсылают в богатый дом, хозяин которого сперва был в нем простым слугой у прежнего владельца, войдя к нему в полное доверие, а после смерти хозяина женился на его вдове. Хозяйство у него таково, что он мог бы оказать гостеприимство и графу с сотней рыцарей. Скота у него много, он не в состоянии назвать точное число голов. Двери его дома всегда открыты для всех нуждающихся. Руодлиб встречает тут достойный прием и участвует в пиршестве, во время которого подают вино и многие яства. По окончании пира гость дарит хозяйке дома дорогой плащ. Rufus же навязал себя в постояльцы к старику, женатому на молоденькой, и тут же попытался ее соблазнить; застигнутый мужем, он убил его. Заключительная сцена поэмы (в том виде, в каком она сохранилась, — конец ее утрачен) происходит на сельской сходке. Молодая вдова кается в своем прегрешении и добровольно возлагает на себя тяжкую епитимью, а рыжего бандита приговаривают к казни (61, 287—361).

Поэма содержит множество деталей деревенской жизни. Описаны богатство крестьян, дорогая утварь, обильные угощения, одежды и подарки, которые они дают и получают, сельский суд, чинимый крестьянскими выборными лицами, воспроизведены даже подлинные реалии народного права. Со статусом крестьянина не связан какой-либо один тип характера

или поведения, как то присуще средневековой французской литературе, неизменно враждебной мужику. Бок о бок с идеализированным крестьянином, который выбился из слуг в богачи благодаря своим нравственным качествам, в поэме стоит карикатурно злой и уродливый старик крестьянин, точно так же как наряду с образцовыми королем и рыцарем Руодлибом в ней фигурирует Rufus, отмеченный печатью неблагородства. В центре внимания автора поэмы — этические, а не сословные противоречия. Зло и добро одинаковы во всех слоях общества. Сельская жизнь здесь не противопоставлена придворной: принципы справедливости и умеренности имеют равную силу как для рыцарей, так и для крестьян.

Однако, в отличие от «Унибоса», где герой — бедняк, в «Руодлибе» восхваляется зажиточный, благополучный крестьянин. Между хозяевами и их челядью поддерживаются отношения образцовой общности и взаимного благожелательства: усердие, честность и перед бедняком открывают дорогу к уважению и преуспеянию. Деревня, как она обрисована в поэме, представляет собой самодовлеющий мирок, жители которого самостоятельно решают все свои дела, вплоть до наказания преступников по приговору местного суда. Читатель тщетно стал бы допытываться, кому подчинено сельское население, находится ли оно от кого-либо в зависимости и т. п., — эти вопросы не занимают автора, дающего явно приукрашенную картину сельской жизни, причем идиллия нарушается не вторжением каких-либо социальных сил, но исключительно в результате попрания законов морали.

«Руодлиб» предоставляет исследователю единственную в своем роде возможность познакомиться с некоторыми чертами крестьянского самосознания в период генезиса феодализма, хотя, разумеется, для того чтобы правильно понять отраженный в нем мир крестьянских идей, нельзя забывать о пронизывающей поэму тенденции к возвышающей стилизации.

Настроения, запечатленные в разобранных выше произведениях, отчасти сохраняются в отдельных памятниках немецкой литературы последующего периода: в стихотворении «О праве», действующие лица которого, хозяин и работник, «равные по праву» перед Богом, вместе корчуют лес и честно делят между собой плоды своего труда, или в «Бедном Генрихе» Хартмана фон Ауэ, изображающем отношения между господином и слугой, пронизанные взаимной нерушимой верностью.

Однако по мере складывания класса крестьян и дальнейшего развития феодального строя классовая ненависть к ним господ и пренебрежение горожан и образованных людей стали общим местом в немецкой, как и во французской литературе.

2. Крестьянство в христианской схеме раннефеодального общества

Церковь, разумеется, не разделяла открытой враждебности к крестьянам, несовместимой с проповедью смирения, любви к ближнему и равенства всех перед Богом. Ее задача состояла в том, чтобы по возможности сглаживать социальные конфликты и антагонизмы, оставаясь при этом в главном и основном на стороне господ, к которым принадлежали сами церковно-аристократические верхи. В соответствии с этим и вырабатывалась

идеологическая позиция духовенства. Обращаясь к сильным мира сего, оно взывало к милосердию по отношению к угнетенным и обездоленным. Церковные авторы осуждали магнатов за чинимые ими утеснения мелкого люда и жестокость в обращении с подданными. Эта традиция обличения социального зла восходила к весьма отдаленным временам: не говоря уже о периоде раннего христианства, вспомним хотя бы lamentации Сальвиана Марсельского (V в.) по поводу безнадёжного положения угнетенных масс Римской империи, предпочитавших жить с варварами, чем переносить гнет собственного государства.

Орлеанский епископ Иона (IX в.), обрушивая громы и молнии на головы «потентатов», напоминал им, что «по своей природе их рабы и вообще все бедняки равны им» (120, 51). В начале XI в. ланский епископ Адальберон в сатирической поэме, посвященной королю Франции Роберту Благочестивому, сокрушался по поводу беззаконий и развращенности высших слоев и оплакивал несчастное положение сервов, которые лишены всего, хотя своим трудом содержат все общество. «Есть ли предел слезам и стонам сервов?» (3, 781—782) — вопрошал он.

Это сочувствие к низшим слоям общества и осуждение их могущественных притеснителей в значительной мере проистекали из социального учения церкви, которая с подозрением относилась к богатству и превозносила бедность, считая ее идеальным состоянием. Правда, осуждение богатства, столь решительное в произведениях отцов церкви III—V вв., было несколько приглушено в литературе того времени, когда сама церковь стала крупнейшей собственницей. Прославление же бедности проходит лейтмотивом через все литературные памятники раннего средневековья. В бедняках видели Божьих избранных, — «избранничество» должно было служить им своего рода моральной компенсацией за земные невзгоды. «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» — эта евангельская сентенция (Матф., 19:24) была популярна в средние века. Однако духовенство никогда не настаивало на том, что слова Нового Завета нужно понимать буквально, и, следуя им, отказываться от богатства, хотя никому не возбранялось раздать свое имущество и принять обет добровольной бедности.

Программа церкви в этом отношении практически сводилась к требованию милостыни в пользу бедняков. О способах прекращения бедности и не помышляли, — подавание призвано было ее увековечить, поскольку оно склоняло нищих к тому, чтобы оставаться в положении иждивенцев, кормящихся от крох, уделяемых зажиточными. Нищета возводилась в моральное достоинство. Своего рода культ бедности порождал, по свидетельству ряда церковных авторов, осуждаемое ими «чванство бедняков». Впрочем, в житиях святых эта «заносчивость бедных» подчас поощрялась. Парижский епископ Герман, получив в подарок от короля Хильдеберта коня с повозкой, употребил этот дар для выкупа пленника, хотя король просил святого, чтобы тот никому не отдавал его подарка. Автор жития говорит: «... для священника больше значил глас бедняка, нежели короля» (59, 385). Подлинным гимном добровольной бедности звучит стихотворная легенда о святом Алексии, удалившемся от богатых родителей и умершем в нищете (56).

В бедняках видели не столько несчастных. чью жалкую участь необходимо облегчить, сколько спасителей богатых. Бедные существуют для того, чтобы богатые могли искупить свои грехи; богатые же нужны бедным, дабы те могли кормиться около них. Подаваемая бедняку милостыня, писал Алкуин в конце VIII в., позволяет подавшему попасть в рай; земные сокровища, будучи розданы беднякам, превращаются в вечные богатства, вторил ему ученик его Храбан Мавр (160, 186). Таким образом, бедность не осознавалась как социальная проблема, которую обществу надлежит разрешить. Нельзя не заметить при этом, что во главу угла ставилось не положение того или иного члена общества или социального разряда, а взаимное служение всех на благо целого.

Церковь стояла на позициях сохранения сложившегося порядка и учила, что каждый член общества должен жить сообразно своему положению, а не добиваться изменения своего правового или имущественного статуса. Спиритуализуя социальные противоречия, церковное учение делало их как бы иллюзорными: поскольку подлинная жизнь человека — это жизнь души, единение с Богом, постольку его общественное поведение имеет, собственно, лишь одну цель: не отяготить бессмертную душу грехами. Среди них на первом месте стояла гордыня, а под эту религиозно-моральную категорию легко подводились все попытки избавиться от своей доли.

Осуждение частной собственности церковью носило сугубо отвлеченный характер. Сотворенная Господом земля вместе со всем, что на ней произрастает и находится, была отдана в общее пользование людям. Своекорыстие людей после грехопадения привело к возникновению частной собственности. Поэтому праведна лишь бедность. В глазах общества она обладала высоким нравственным достоинством. Бедняк, с точки зрения церковного учения, был одновременно и предметом сочувствия или сострадания, и образцом для подражания, в нем воплощался существенный идеал средневековья.

В дальнейшем мы убедимся в том, как на более продвинутом этапе развития общества учение церкви подвергнется существенной модификации и будет сообразовываться с реальными социальными запросами верующих, в частности горожан. Пока же церковь занимала преимущественно консервативную позицию. Эта тенденция духовенства отчетливо проявилась в сочинениях литературы, так или иначе затрагивающих проблему крестьянства.

Уже в период раннего средневековья люди не могли не задумываться над устройством общества, его составом и соотношением частей. Способы и формы осознания общественной жизни обуславливались наличным мыслительным материалом. В IX и X вв. возникает и со временем приобретает популярность учение о тройственном расчленении общества. Независимо от того, каковы были отдаленные истоки подобной конструкции, ее идеологическая суть в обстановке торжества католицизма сводилась к утверждению, согласно которому земная иерархия — не что иное, как порождение и отражение иерархии небесной, и обе они моделируются по образцу божественной Троицы (в законченном виде эта концепция представлена в сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита, ставших известными на Западе в IX в. в латинском переводе Иоанна Скота Эриугены).

Общество делится в соответствии с этим учением на три состояния, разряда (*ordines*), взаимно дополняющих один другой и образующих гармоническое целое — социальный порядок (термин *ordo* и должен был выразить именно это понятие).

Расшифровка и уточнение, осмысление этой схемы заняли длительное время, и лишь постепенно была выработана вполне удовлетворительная формула. Упоминание трех «сословий» встречается уже в послании папы Захария Пипину Короткому (16, 480). В начале IX в. орлеанский епископ и каролингский поэт Теодульф писал о трех «орденах»: монахов, пребывающих у подножия Господнего престола; священников, приготавливающих верующих ко спасению; мирян, которые «вращают колесо мельницы» (120, 50). В такой отвлеченной морально-религиозной интерпретации общества невозможно вскрыть взгляды духовенства на простой народ. Однако в конце того же столетия формула трехчленного деления общества приобретает новый вид и принципиально иной смысл. В свой перевод трактата Бозция «Об утешении философией» с латыни на древнеанглийский язык король Альфред включает текст, отсутствующий в оригинале. Рисуя облик идеального государя, английский король пишет, что средством и материалом, необходимым для успешного осуществления монархической миссии, служат три «состояния»: «те, кто молятся» (*gebedmen*), «те, кто воюют» (*fyrdmen*) и те, «кто работают» (*weorcmen*) (32, 40). Здесь уже делается попытка представить общество не в плане богословия спасения (как у Теодульфа), а как функционально расчлененное целое, каждая часть которого дополняет другие и служит осуществлению общей задачи.

Внутренняя структура духовного *ordo* оттесняется коренным расчленением общества в зависимости от выполняемых его частями государственно важных функций. Соответственно миряне делятся на воинов и трудящихся. Этой формулы придерживались и английские церковные авторы последующих двух веков.

Что касается континента Европы, то в самом конце X в. Аббон из Флери придал трехчленной формуле такой вид: общество состоит из двух «орденов» — клириков и мирян, — последние же разделяются на «земледельцев» (*agricolae*) и «воинов» (*agonistae*). (Подобным же образом в начале XII в. польский хронист Галл Аноним проводил деление на «воинствующих рыцарей» (*milites bellicosi*) и «трудолюбивых земледельцев» (*rustici laboriosi*) (22, 8).

Простолюдины, трудящиеся, крестьяне получают в «социологической схеме» мыслителей раннего средневековья особое место. В начале XI в. Адальберон Ланский, подчеркнув единство общества в качестве «дома Божьего», т. е. по отношению к Творцу, и двоякое его расчленение на «свободных» и «несвободных» в зависимости от личного статуса, т. е. в соответствии с «человеческим законом», одновременно провозглашал троичность социальной структуры, обусловленной функциями, выполняемыми каждым из «орденов»: в этом смысле общество делится, как и у Альфреда, на «молящихся», «воюющих» и «трудящихся». Эти три «ордена» живут вместе, и «разделение для них непереносимо», ибо услуги одних делают возможным существование других и все опираются друг на друга (3, 782). По-

добную же трехфункциональную схему общества развивал одновременно и епископ Камбре Герард (111, 35 и сл.).

Троичное деление общества не единственное, которое можно найти в раннесредневековой литературе. Еще в середине VIII в. святой Бонифаций различал *ordo* господ и *ordo* подданных, *ordo* богатых и *ordo* бедных (что скорее можно истолковать, по-видимому, как двойственное деление, нежели четверное), а святой Бенедикт Анианский в IX в. писал об «орденах» старых и молодых, господ, богатых, бедных, благородных, неблагородных и т.д. (120, 51, 144). В следующем столетии Ратхерий Веронский вместо отягощенного раннехристианской традицией понятия *ordo* употребляет чисто светское понятие «чин», «звание» (*conditio*), тогда как авторы XII и XIII вв. пишут уже о «статусах», давая им развернутую и нюансированную градацию.

Если ограничиваться пока периодом раннего средневековья (ибо мыслители более позднего времени вообще придерживались иных взглядов на социальную структуру), то есть все основания утверждать, что трехчленная схема была наиболее авторитетной и отличалась продуманностью и законченностью. Идея сотрудничества и взаимопомощи составляющих социальное целое «орденов», каждый из коих существует от века и неизменен, как неизменен и вечен объемлющий их богоустановленный миропорядок, оправдывала подчиненное положение крестьянства и служила интересам складывавшейся феодальной монархии (153, 80 и сл.; 154; 192). Эта схема вместе с тем отвечала глубоко заложенной в средневековом сознании потребности видеть отдельное под знаком целого; благополучие же целого зависит от постоянства и неделимости его компонентов. Что касается простого люда, крестьянства, то, по словам авторов упомянутых выше схем, его труд столь же существен и необходим для разрядов «молящихся» и «воинов», как услуги духовенства и рыцарства жизненно важны для «пахарей». Классовая гармония и отрицание социальной мобильности — идеал мыслителей той эпохи.

Желая по тем или иным причинам охарактеризовать общество в целом, церковные авторы накладывали на социальную действительность некую отвлеченную трехчленную конструкцию, считая, очевидно, ее вполне адекватной и достаточной, ибо эти понятия (адекватность и достаточность) предполагали не объективность «отражения» жизни с ее многообразием и текучестью — это никого не интересовало, — а соответствие высшим идеальным образцам, в данном случае — принципу троичного деления единого мира. В период господства теологической мысли осознание социальных отношений могло означать только одно: изображение их в соответствии с априорно заданными мифологемами. Это видно и из того, с какой легкостью классово-сословное деление общества возводилось — опять-таки по правилам троичной схемы! — к библейским прототипам: рыцари, свободные и сервы происходят от трех братьев-сыновей Ноя; рыцарь — от Яфета, свободный — от Сима, зависимый — от Хама (29, 166). Согласно «Венской Книге бытия» (XI в.), источником крестьянской несвободы явилось проклятие Хама Ноем — толкование, которое в более позднее время опровергалось «Саксонским зеркалом» (44).

Трехчленная схема нашла отражение и в поэзии. Так, в немецкой поэме «Frauenlob» («Похвала женщинам») читаем: «С самого начала люди разделе-

ны натрое, как я читал: крестьяне, рыцари и священники». В немецкой поэзии подчеркивается и взаимозависимость сословий. «Священник, рыцарь и крестьянин должны быть товарищами. Крестьянин должен обрабатывать землю для священника и рыцаря, священник должен спасти крестьянина и рыцаря от ада, а благородный рыцарь должен защищать священника и крестьянина от угрожающих им злодеев» (130, 2—3). При всех различиях отдельных толкований христианской трехчленной формулы смыслом ее оставалось идеологическое обоснование крестьянской зависимости и нерушимости общественного строя, опиравшегося на труд земледельцев.

3. Свобода и несвобода в общественном сознании раннего средневековья

Рассмотренные выше схемы социальной структуры возникали в кругах образованных людей и выражали взгляды господствующего класса, преимущественно церкви, которая посредством проповеди старалась внушить эти идеи простонародью. Однако крестьяне имели и собственные представления об общественном устройстве и месте, занимаемом ими. Особенно важной для той части общества, которая в изучаемый период втягивалась в зависимость от крупных землевладельцев, была идея свободы. Этот аспект мировоззрения свободных людей запечатлели записи обычного права, и прежде всего так называемые «варварские правды».

Варварское общество представляло собой довольно расчлененную социальную структуру. Принадлежность того или иного лица к знати, рядовым свободным или зависимым выражалась не только в его материально-хозяйственном положении, в отношении к средствам производства и в обладании или отсутствии у него определенных прав, — она была связана и с мировоззрением и социальным поведением. Поскольку индивид, по существу, еще не выделился из органической наследственной группы — круга родства, большой семьи, патронимии, — постольку происхождение детерминировало весь его образ жизни. Понятия «родовитость», «благородство», «чувство рода» были неотъемлемой и существенной стороной его самосознания. Повышенный интерес к генеалогии, знание родовых преданий, естественные для стадии, когда история сводилась к мифу и к родословной (обычно смешивавшимся воедино), служили показателями большой чуткости людей варварского общества ко всему, что касалось их статуса, — чуткости, которую сохранил и феодальное общество. Точно так же и вергельдные градации, зафиксированные в варварских правдах, служили мерой оценки общественной значимости лица, рода и семьи; шкала вергельдов предусматривала, например, повышение размеров сумм, которые в случае правонарушения должны были платить лица знатного происхождения. Однако эта шкала, по-видимому, представляла социальные градации варваров в упрощенном виде — в действительности они были намного более дробными, отражавшими очень развитое чувство родовой принадлежности. Сказанное относится не к одной только знати: в среде широкого слоя рядовых свободных существовали многообразные оттенки свободы, происхождения, достоинства. Это явствует, в частности, из чрезвычайно развитой и гибкой терминологии скандинавских памятников раннего средневековья, которая ближе передает со-

знание членов варварского общества, нежели латинская терминология континентальных «варварских прав».

В варварском обществе существовала резкая грань между свободно-рожденными и несвободными, так что ее преодоление было либо невозможно, либо крайне затруднено. Брак свободного с рабыней влек порабощение первого или даже карался смертью — такое сожителство порочило свободу. Освобождение раба не превращало его в равного по статусу свободнорожденным людям; он переходил в разряд людей с ограниченными правами, и лишь по истечении нескольких поколений потомки вольноотпущенников могли в известной мере приблизиться к полностью свободным, однако память об их бывшей несвободе сохранялась. Это отношение оставалось живучим и в более позднее время. Автор «Жизнеописания Людовика» Теган, обращаясь к архиепископу Эбо Реймсскому, происходившему из королевских рабов, писал: «Государь сделал тебя свободным, но не благородным, ибо сие невозможно» (118, 157).

Все это — симптомы обостренного чувства высокого достоинства, сознания наследственной родовой свободы и полноправия члена варварского общества. В представлении варваров, личные качества человека свободного рода и раба — несопоставимы: от первого естественно ожидать благородства поступков, мужества, неустанной заботы о поддержании своей личной чести и чести рода (что, собственно, было одно и то же); второй, с точки зрения свободных и знати, — подл, вероломен, труслив и достоин лишь презрения или жалости. Верный и мужественный раб, честно и бесстрашно служащий своему господину, восхвалялся как уникал. Франкский историк Нитхард, осуждая знатных господ, участвовавших в усобицах IX в., писал: «Они были неверны данному ими слову, подобно простым рабам» (109, 30 и сл.). Подобные оценки отражали глубокую укорененность в сознании людей раннего средневековья представлений о взаимосвязи социальных и нравственных различий между рабами и свободными. В этой моральной атмосфере формировались характеры и закреплялось традиционное деление на эти две противоположные категории.

Однако уже в начальный период существования варварских королевств на территории завоеванной германцами Римской империи в источниках находят отражение более нюансированные социальные градации. Видимо, расчленение общества на свободных и рабов не способно было выразить реальный спектр общественных отношений, и в глазах как законодателей, так и хронистов население делилось на «знатных», «благородных», «лучших», людей «среднего состояния» и «малых», «низших», «неблагородных», «худших». Все эти и подобные термины имели оценочный характер: в них признается существование «лучших» и «худших» в среде свободных. Возможно, что среди «низших», социально неполноценных, упоминаемых хронистами, встречались и люди рабского положения, ибо как простые свободные, так и несвободные или зависимые одинаково противостояли знатным и благородным, сливаясь в «чернь», «плебс», «незначительное простонародье». Такие оценки могли относиться к имущественному, правовому, сословному статусу, но они имплицитно содержали в себе также и моральную характеристику.

Тем не менее сознание противоположности свободных и рабов удер-

живалось в раннефеодальный период и тогда, когда на практике она уже начала стираться — вследствие социальной деградации массы свободных, оказывавшихся в личной и материальной зависимости, а равно и в результате освобождения рабов, которые превращались в таких же держателей земли, как и многие свободные. И те и другие были людьми подвластными. Однако в разных странах изживание рабства шло неодинаковыми темпами, поэтому и преодоление представлений о лежащей в основе социальной структуры оппозиции «свободный — раб» происходило в разное время. Во Франции скорее, чем в Англии (не говоря уже о Скандинавском Севере), вырабатывалось новое отношение к статусу зависимого крестьянина: признаки рабства и свободы, смешиваясь, перешли в новое качество. Термин *colonus*, первоначально обозначавший людей лишь одного слоя зависимого населения, затем утрачивает свою определенность, — отныне он применяется и к крестьянам, которые сохраняли элементы личной свободы, и к посаженным на землю рабам.

В одном из капитуляриев Карл Великий (или его писец) повторяет формулу римского права, знавшего деление общества лишь на свободных и рабов, — не существует никаких иных людей, кроме как свободные и рабы². Возможно, такой взгляд на социальную структуру был удобен представителям власти, однако ни в коей мере не отражал действительного положения в Каролингском государстве, под властью которого жили «люди различного состояния» (11, I, № 154). «Полная» свобода и «окончательное» порабощение были не более чем двумя крайними полюсами, между которыми располагались бесчисленные градации. Четкое противопоставление свободных рабам, существовавшее как в античном, так и в варварском обществе, в период генезиса феодализма не исчезло, но отчасти размывалось, уступая место социально-правовой пестроте. Насколько традиционное противопоставление свободных и рабов уже не соответствовало реальности раннефеодального общества, вероятно, лучше всего явствует из завещания второй половины VIII в., где упомянута передача церкви двух рабов (*servos*), из коих «один свободный, а другой раб» (*unus est liber et alter servus*), или из клюнийской грамоты XI в., оформившей дарение виллы «с рабами и рабынями (*cum servis et ancillis*), проживающими в этом наследственном владении... будь то свободные, будь то рабы» (*sive sint liberi, sive sint servi*) (93, 337—338). Английский король Кнут сетовал в начале XI в. на стремление лордов представлять своих подчиненных то свободными, то несвободными, как им заблагорассудится.

Произвол феодалов? Стирание былой социально-юридической противоположности рабов и свободных? Несомненно. Возникает, однако, вопрос: как осознавались самими этими «свободными рабами» или «несвободными свободными» такие сдвиги в их статусе? К сожалению, анализ подобных явлений именно как фактов общественного сознания крайне труден: об идеологической и социально-психологической стороне проблемы наши источники молчат.

Вряд ли можно, однако, сомневаться в том, что размывание грани между рядовыми свободными и рабами сопровождалось глубокими мировоззренческими сдвигами. Если в предшествующую эпоху представления о сущности свободы и несвободы были вполне определенными и четкими,

то в период переходный к феодальному строю они все более трансформировались. Текучесть и неустойчивость социальной терминологии раннего средневековья указывает на эти сдвиги в истолковании традиционных понятий и стоявших за ними ценностей. То обстоятельство, что в памятниках начиная со времен Каролингов «людьми короля» или «людьми церкви» («людьми» того или иного святого) именовали равно и свободных держателей земли, и несвободных, говорило само за себя. Бывший свободный, превратившись в зависимого держателя, со временем исключался из системы публично-правовых связей, не посещал более народного собрания, не нес воинской службы, был подсуден своему господину, который мог подвергать его, подобно рабу, телесным наказаниям. Ясно, что у людей, хранивших память о своих полноправных и независимых предках, сознание утраты свободы вызывало острые отрицательные эмоции. Об этом мы узнаем из источников нечасто. Но, например, цитированный выше Теган писал, что посланцы императора Людовика Благочестивого «нашли бесчисленное множество людей, которые были удручены отнятием их отцовского наследства либо свободы» (118, 157).

Проповедуя смирение и перенося всю проблематику свободы из социально-политического плана в спиритуальный, церковь отчасти способствовала разрядке этих конфликтов, поскольку побуждала простонародье принять его новое положение как должное и отвечающее воле Творца, но, разумеется, эта перестройка общественного сознания была длительным и сложным процессом. Христианизация наталкивалась на иные идейные традиции. Стремясь избавиться от гнета и социальной приниженности, крестьяне осмысливали свой протест и бунт в категориях возврата к языческой вере, к «древнему порядку» (саксонские стеллинги, выступавшее в 40-е гг. IX в. против собственных и франкских господ), к «праву святого Олава» (норвежские беркебейнеры — повстанцы, которые примыкали к противникам опиравшихся на знать и церковь монархов; последняя четверть XII в.) либо к «законам Эдуарда Исповедника» (английские крестьяне в канун Нормандского завоевания 1066 г.).

В то время как сами крестьяне (или по крайней мере их часть) еще продолжали осознавать себя свободными (заявляя об этом в судах, где они отстаивали свой прирожденный статус, и провозглашая во время восстаний свободу и равноправие со знатью), господствующий класс рассматривал их уже в качестве несвободных: в цитированной выше поэме Адальберона «трудящиеся» приравниваются к сервам, тогда как «свободными» названы лишь знатные («те, кто молятся» и «те, кто сражаются»). Это расхождение в истолковании положения крестьянства было в период раннего средневековья и оставалось в дальнейшем одним из источников острых социальных конфликтов.

4. Оценка крестьянского труда

Оценка крестьянского труда в раннефеодальном обществе была противоречива, но в целом сравнительно низка. Ведь, во-первых, средневековье в этом отношении получило не очень-то благоприятное наследство от предшествовавшей формации, а, во-вторых, в обществе, возглавляемом воен-

ной и церковной аристократией, труд неизбежно был оттеснен на периферию общественной жизнедеятельности и осмысления действительности.

В античности труд не считался добродетелью и неотъемлемым атрибутом жизни: человек был homo politicus по преимуществу. Позднеантичная цивилизация не признавала высокого достоинства физического труда. Термин negotium («дело», «занятие», «труд») имел также значение «досада», «неприятность»; это слово было производным от otium («досуг», «покой», «спокойная жизнь») и выражало отрицание этого понятия. К концу античной эпохи и занятие земледелием уже не относили к числу гражданских добродетелей, как это было в более патриархальный период, во времена Цинцинната. В эпоху Империи в кругах господ представление о прирожденной низости людей, занятых физическим трудом, было общепринятым, хотя некоторое распространение получили учения киников, Сенеки, Эпиктета, пытавшихся преодолеть это негативное отношение к труду. Высокое уважение труд находил лишь в среде самих трудящихся.

Разрыв с рабовладельческой моралью нашел свое выражение в христианстве. «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (II Фес., 3:10) — этот принцип раннего христианства ознаменовал отрицание установок античности в отношении к труду, который стал расцениваться в качестве нормального состояния человека, праздность же была причислена к тягчайшим из грехов. Христианское учение оценивало земные установления с точки зрения их пригодности как средства приближения к Богу, и в этом смысле определялось и отношение к труду. Трактовка труда, собственности, бедности, богатства в раннехристианской литературе — а эти сюжеты занимают в ней немалое место — может быть правильно понята, только если принять во внимание, что все эти вопросы ставились в плане религиозно-этическом, неизменно спиритуализовались, отнюдь не составляя некоей системы «экономических взглядов». Собственно экономическая проблематика чужда сознанию евангелистов и отцов церкви, а равно и средневековых теоретиков, — она поставлена здесь в совершенно иные понятийные связи и приобретает значение лишь в более широких мировоззренческих рамках.

Но средневековье получило наряду с античным и христианским наследием также наследие варварское. К производительному труду варварское общество тоже относилось очень противоречиво. Основная часть населения была причастна к сельскохозяйственным и ремесленным занятиям. Свободный соплеменник, воин, участник народного собрания был вместе с тем и домохозяином, скотоводом и земледельцем. Лишь владевшие значительным количеством рабов были вовсе избавлены от труда и могли вести праздную жизнь, какую описывал Тацит, повествуя о древнегерманских дружинниках и их вождах. Однако вряд ли оценка труда свободным дружинником была высокой. Естественно, что в обществе, которое в немалой степени жило войной, захватами и грабежами, вырабатывались героические идеалы поведения, и наиболее достойным свободного человека занятием, приносящим ему славу и добычу, считалось военное дело. Поскольку же к нему так или иначе были причастны все соплеменники, то, вероятно, рядовые свободные, которым приходилось делить свое время между походами и обработкой полей, не могли одинаково высоко ставить оба эти

занятия. Свободный труд в собственном владении никого не унижал, но мог ли он идти в сравнение с дружинными подвигами?

По утверждениям римских авторов, германцы не особенно усердствовали в земледелии (Цезарь), и было «гораздо труднее убедить их распашать поле и ждать целый год урожая, чем склонить сразиться с врагом и претерпеть раны; больше того, по их представлениям, потом добывать то, что может быть приобретено кровью, — лень и малодушие» (Тацит) (53, гл. XIV). Конечно, эти суждения сложились в результате знакомства с наиболее воинственной частью германцев, но разве не показательны то, что и в более позднее время в германской и скандинавской поэзии мы почти не встретим не только воспевания мирного сельского труда, но даже и самого упоминания?

Группами, которые задавали тон в варварском обществе, формируя определенный идеал поведения, были преимущественно дружины. И в период после расселения варварских племен и союзов на завоеванной ими территории рядовой свободный, возделывая участок земли или сторожа стадо, не расставался с оружием, — оно по-прежнему было главнейшим показателем свободного происхождения и полноправия.

Положение должно было измениться, когда свободный соплеменник окончательно превратился в труженика и его единственным уделом стало производство материальных благ. Однако феодализация не могла благоприятствовать тому, чтобы труд, отныне ставший подневольным, получил более высокую оценку. Труд для зависимого крестьянина — суровая материальная и социальная необходимость, и прошло еще очень много времени, прежде чем он был осознан также и как мера морального достоинства. Тем не менее духовенство, сознавая важность крестьянства для благополучия общества, в какой-то степени способствовало известной реабилитации сельскохозяйственного труда.

Собственно говоря, в представлениях того времени труд не выделялся в какую-то особую категорию жизненных явлений. Согласно взглядам, господствовавшим в раннефеодальном обществе, всякая функция, выполняемая человеком или группой, расценивалась с точки зрения ее полезности и необходимости для поддержания социального целого. В охарактеризованной выше теории трехфункционального расчленения общества крестьянский труд нашел свое место наряду с воинской активностью рыцарства и проповеднической, душеспасительной деятельностью духовенства и монашества и тем самым получил необходимую санкцию. В этой системе представлений существенным было не разграничение труда производительного и непроизводительного, а служение каждого из «орденов» на пользу всему общественному организму.

И все же нравственная оценка труда в раннефеодальном обществе оставалась двойственной. В необходимости трудиться церковь видела следствие первородного греха. Пока первые люди находились в раю, им не приходилось заботиться о пище, грехопадение же сопровождалось карой Господней, и в наказание Бог обрек род Адама добывать себе хлеб насушный в поте лица. Эта библейская концепция труда-наказания вошла в этику христианского средневековья. Христу и Его последователям не приходилось заботиться о добывании хлеба насущного. Созерцательную жизнь, при-

ближающую человека к святости, теологии ставили выше деятельной, вследствие чего монахи занимали на лестнице восхождения к Божеству более высокую ступень, чем все остальные люди.

Вместе с тем труд признавали в качестве необходимого занятия человека, который в силу несовершенства своей природы не может не трудиться. Главным был вопрос: какова цель, ради которой трудятся? Обогащение и накопление богатства осуждались. Оставались две другие цели, одна — практическая: поддержание земного существования человека, другая — нравственная: труд как средство воспитания и самообуздания. Поскольку человеческая жизнь рисовалась ареной постоянного противоборства сил зла с силами добра, постольку любой род деятельности оценивался в этическом плане. Праздность — «враг души», угрожающий ей всеми пороками, а труд способен обуздать плоть и способствовать выработке дисциплины и прилежания. При этом имелась в виду не столько практическая польза труда, сколько идеальная цель, ради которой он должен был совершаться, — достижение высшего совершенства.

На деле такими оценками если и руководствовались, то лишь в монастырях, где телесные упражнения были подчинены — по крайней мере по замыслу авторов монашеских уставов, в частности бенедиктинского, — духовной цели. Труд как разновидность аскезы — таков идеал раннего средневековья. Существовала иерархия оценок разных видов трудовой деятельности. Не говоря уже о ростовщических операциях, которые безоговорочно и решительно осуждались, и о торговой деятельности, на которую, как правило, смотрели с подозрением, был ряд профессий, воспрещенных, например, для духовных лиц (в том числе многие виды ремесла). Наилучшие из трудовых занятий — сельскохозяйственные. В агиографической литературе нередко встречаются упоминания о святом, который мирно идет за плугом или пасет стадо. Английский епископ Эльфрик, отмечая в своей «Беседе» важность различных занятий для человеческой жизни, подчеркивал, что полезнее всех — труд земледельца. «Мы все предпочтем жить с тобою, пахарь, чем с тобою, кузнец, ибо пахарь дает нам хлеб и питье, а что ты, кузнец, в своей кузнице можешь нам предложить кроме искр, стука молотов и ветра из мехов?» (4). В богословском наставлении Гонория Августодунского «Светильник» (рубеж XI и XII вв.) перечисляются лица, которые попадут в ад; среди них — несправедливые священники, рыцари-грабители, купцы — обманщики и наживалы, жонглеры — слуги Сатаны и «почти все» ремесленники. Напротив, крестьяне «по большей части спасутся», «ибо ведут простой образ жизни и кормят народ Божий» (34, 427—429). В награду они получают удовольствие созерцать муки грешников в геенне огненной. Гонорий писал в то время, когда уже начинался новый этап осознания природы труда и его социальной роли, но в приведенном рассуждении он еще всецело формулирует установки аграрного общества.

Итак, в раннефеодальный период сосуществовали две оценки крестьянства, его труда, его места в системе общественных отношений. Одна оценка — негативная: крестьяне заслуживают презрения как низкие существа, которые стоят вне общества, они служат объектом эксплуатации — и только. Другая оценка связана с пониманием важности существования крестьянства для общего благополучия. Обе оценки исходят из кругов в

принципе антагонистических крестьянам, но первая порождена откровенно эгоистичной точкой зрения господствующего класса, его аристократическим самосознанием и чувством превосходства над простонародьем. Вторая же оценка предполагает более широкий взгляд на положение дел: это точка зрения церкви, которая, также принадлежа к привилегированной части общества, рассматривает его в виде органической системы и, следовательно, видит в каждом из социальных компонентов носителя функции, служащей возглавляемому монархом *corpus Christianorum*. При этом острота противоречий смягчается и как бы «снимается» вследствие перевода всей проблематики в высший, морально-религиозный план. Подобная «дематериализация» общественных отношений лучше и полнее выражала коренные потребности господствующего класса, нежели прямой высказывания ненависти и пренебрежения к мужику, характерные для вагантов или трубадуров.

С этими двумя точками зрения связаны в конечном счете и два неодинаковых подхода к рабочему времени. Феодал мог быть заинтересован в увеличении числа рабочих дней, проводимых крестьянином на баршине, церковь же стояла на страже времени, в течение которого было запрещено трудиться, и карала нарушителей этих запретов. Не показательно ли, что подобные запреты нарушали не только трудящиеся, вынужденные работать и в дни церковных праздников или игнорировавшие их, но и господа, которые заставляли своих людей работать в неположенное время?

Что касается отношения самих крестьян к труду, то об этом памятники раннего средневековья молчат. Исключение составляют, собственно, лишь скандинавские источники, содержащие довольно много указаний на то, что люди «эпохи саг» не гнушались физической работой. Ею занимались даже зажиточные и знатные лица, владевшие зависимыми и рабами. Точно так же герой немецкой поэмы на латинском языке «Вальгарий» (IX в.) признает, что, если б он пожелал вступить в брак и зажить семейной жизнью, ему пришлось бы оставить службу воина, которую он нес при дворе могущественного владыки, и «домá воздвигать, возделывать землю».

В эддической «Песни о Риге», воплотившей «мифологическую социологию» скандинавов, рассказано о том, как бог Хеймдалль, принявший имя Рига, последовательно посещает жилища Прадеда и Прабабки, Деда и Бабки и, наконец, Отца и Матери. От сожительства Рига с Прабабкой родился Трэль, от которого пошел род рабов (*þræll* — раб), с Бабкой он породил Карла, т. е. крестьянина, а Мать родила благородного и воинственного Ярла, сыном коего в свою очередь был Кон (отсюда *konung* — конунг, король). Это предание должно было объяснить генезис трех социальных слоев, составлявших общество Северной Европы в раннее средневековье. Божество переходило от менее совершенных творений к более совершенным.

В изображении автора песни Трэль обладает отталкивающей внешностью, занят тяжелым и грязным трудом: пасет и кормит скот, выгребает навоз, добывает торф; Карл благообразен, это землелашец; занятие же Ярла — война и охота. В другой эддической поэме — собрании афоризмов житейской мудрости «Речах Высокого» — говорится о необходимости прилежно трудиться:

Рано встает,
кто без подмоги
к труду приступает;
утром дремота
работе помеха
— кто бодр, тот богат (15, 26).

Таким образом, земледельческий труд не считается унижительным. Сохранившиеся фрагменты трудовых песен свидетельствуют о поэтизации труда. Не исключено, что об этом же говорят и древние аграрные ритуалы, которые должны были обеспечивать благоприятный урожай.

Поэтизацию аграрного труда в раннем средневековье можно проследить отчасти и по памятникам искусства. Средневековый календарь был по своему характеру сельскохозяйственным. В изображениях календарей в памятниках литературы и искусства каждый месяц символизировал определенные сельские работы. В отличие от античных календарей, которые представляли собой сочетание астрономических знаков с пассивными человеческими фигурами, в изображениях месячных работ в средневековой Европе их персонифицировали активно действующие, трудящиеся люди: земная деятельность человека свершается пред лицом небесного мира и включается в единый гармоничный ритм природы в христианском ее истолковании — как служанки Творца. Эти изображения, разумеется, не воплощают непосредственно умонастроений и этики крестьянства, но они симптоматичны для изменившейся оценки труда в обществе и тем самым косвенно могут свидетельствовать о возросшей роли крестьянства и его хозяйственной деятельности в жизни Европы.

Несмотря на то, что в тот период техника не стояла на месте и были сделаны некоторые существенные усовершенствования, в целом приходится констатировать чрезвычайный консерватизм «технической мысли». Общественное сознание эпохи, по оценке Жака Ле Гоффа, было «антитехнично» (152, 252). Французский историк полагает, что «повинен» в том был господствующий класс, который отчасти стимулировал, поскольку это касается рыцарства, лишь военное дело и, поскольку речь идет о духовенстве, церковное строительство. Ле Гофф обращает внимание на такое красноречивое явление: на протяжении долгого периода орудия труда и производственные процессы фигурировали в искусстве и литературе преимущественно в качестве символов или аллегорических средств, атрибутов святых; их утилитарная, непосредственная ценность, практическая полезность культурой игнорировались. Однако антитехнично, по-видимому, было сознание людей раннего средневековья вообще, и понять соответствующие установки господствующего класса можно, только учитывая, что в конечном счете они по-своему воспроизводили общий консерватизм мышления. и прежде всего консерватизм крестьянского мышления. «Старина», «обычаи предков» — вот ключевые понятия, открывающие тайны духовной жизни и поведения крестьянства, идет ли речь об общинных распорядках, технических усовершенствованиях или религиозных верованиях.

5. Между язычеством и христианством

Признавая важность простонародья как материальной опоры общества и заботясь о том, чтобы отношения между отдельными частями социального организма не нарушили его равновесия в целом, церковь, естественно, настороженно относилась к верованиям и религиозной практике масс. В высшей степени симптоматична идентификация понятий «селянин» (*rusticus*) и «язычник» (*paganus*) в памятниках начала средневековья.

Христианизация не проходила столь гладко и быстро, как это изображают иные жития святых. Примера праведной жизни отдельного отшельника, его проповеди и даже творимых им чудес было недостаточно для того, чтобы обратиться в истинную веру население, традиционно приверженное языческим культам. Хорошо известно, сколь важную роль в обращении в новую религию играла государственная власть, силой и авторитетом своим содействовавшая искоренению язычества и насаждению христианских порядков. И тем не менее долгое время даже и после завершения миссионерской деятельности духовенству приходилось сталкиваться с устойчивыми пережитками язычества в среде крестьянства. Обличения сельских языческих культов встречаются у многих церковных авторов — у Цезария Арелатского и Мартина из Бракары (VI в.), Элигия Нойонского (VII в.), Бурхарда Вюрцбургского и Пирмина Рейхенауского (VIII в.), Храбана Мавра (IX в.) и других. О мерах по искоренению язычества говорят постановления церковных соборов, папские послания и декреты, акты государственного законодательства и кодексы церковных покаяний. В частности, заслуживает особого внимания «Перечень суеверий и языческих обычаев», в котором сжато перечислены многообразные формы народных верований и обрядов, преследующихся церковью. Этот перечень был составлен во Франкском государстве в VIII в. и, по-видимому, использовался духовенством в период христианизаторской миссии Бонифация. Названные в нем суеверия были распространены повсеместно, среди германского и романского населения.

Церковь уничтожала капища и идолов, запрещая поклоняться божкам, совершать жертвоприношения и устраивать языческие праздники и ритуалы. Преследованию подвергались погребальные обряды, сопровождавшиеся кремацией и ритуальными пирами; «Перечень суеверий...» начинается с упоминания «святотатств» над покойниками и могилами. Все культы сил природы, народные обряды, отправлявшиеся в лесах и рощах, на скалах и близ источников, считались богопротивными. Суровые наказания угрожали тем, кто занимался гаданиями, заклинаниями и прорицаниями будущего или верил в них.

Многие из языческих обычаев, против которых обрушивали свой гнев деятели церкви и поддерживавшая их монархия, были явно аграрного, крестьянского происхождения. В «Перечне суеверий...» особо сказано «о бороздах, которые проводят вокруг деревень»: имелась в виду, очевидно, ритуальная вспашка. В том же «Перечне» говорится об идоле, которого носят по полям. В другом источнике упоминаются деревья и жертвенники, установленные некими язычниками на своих полях или в виллах, где «эти несчастные» приносят обеты (9, 26). Святой Элигий обличал колдовство

над скотом, а «Проповеди против святотатств» — крестьянские ритуалы перед началом пахоты (9, 45), связанные с наблюдениями над небесными светилами. Преодолеть приверженность к такого рода ритуалам было не легко. Абатиса Марксуита, основательница одного из вестфальских монастырей, около 939 г. разрешила своим крестьянам ежегодно на Троицу устраивать процессии «взамен языческого обхода полей» — для того, «чтобы лучше был урожай на полях» (194, 50—51). Прежний языческий обряд был, по существу, сохранен и лишь несколько приближен к христианскому обряду.

Церкви приходилось считаться с языческими традициями и в некоторых других случаях. Папа Григорий I в своем послании архиепископу Кентерберийскому Меллитусу рекомендует английскому духовенству с осторожностью выполнять свою миссию и не пытаться одним ударом покончить с язычеством. Он советует, в частности, не уничтожать самих капищ, разрушая лишь идолов: опрыскав старые святилища святой водой, их можно использовать для новых целей, поместив в них христианские алтари и мощи святых, чтобы новообращенные могли в знакомых и привычных им местах с большей легкостью перейти от заблуждений к истинной религии. Поскольку эти люди имеют обычай приносить в жертву демонам большое количество скота, то, продолжает папа, «нужно дать им взамен нечто праздничное», позволяя — разумеется, в дни святых — собираться на религиозные пиршества: «...пусть они не приносят животных в жертву дьяволу, а убивают их для собственного пропитания во славу Господа и за все благодарят Его». «Коль скоро для них будут оставлены некоторые внешние утешения, тех легче будет ощутить внутренние радости». Ибо нет сомнения, продолжает римский первосвященник, что невозможно сразу же полностью очистить грубые умы, и «потому надлежит действовать постепенно, подобно тому как Господь открывался избранному народу». «Так и с сердцами людей, подлежащими изменению: они должны отказаться от одной части жертвоприношений, сохранив другую, и даже если это будут те же самые животные, которых они имели обыкновение приносить в заклятие, однако, поскольку они станут жертвовать их Богу, а не идолам, постольку и самое жертвоприношение будет уже не таково, как прежде» (7, I, 30).

Предлагая учитывать психологию новообращенных, Григорий I желал по возможности избежать резкого конфликта двух религий, — правда, нет данных, свидетельствующих о применении рекомендованных папой терпимости и осторожности при крещении англосаксов или каких-либо других язычников. Форсирование процесса христианизации было одним из источников острых столкновений, ибо со старой верой у массы населения нередко ассоциировались традиции народной свободы и независимости, между тем как связь христианской церкви с государственной властью и угнетением, которое она несла, проступала достаточно отчетливо.

Борьба против язычества была, таким образом, составной частью процесса феодального подчинения крестьянства. Все это делало язычество врагом раннефеодальной монархии, которая принимала самые решительные меры для его искоренения. Предписания против нечестивой практики язычников издавали, например, большинство монархов Франкского королевства, начиная с Хильдеберта и кончая Людовиком Благочестивым;

наибольшую активность в борьбе против язычества проявлял Карл Великий (капитулярии 769, 779, 794, 802—803, 809 гг., «Всеобщее увещевание» 787 г., саксонские капитулярии и другие эдикты и предписания). «Пусть всех людей принуждают к изучению «Credo» и Господней молитвы или «Символа веры», — гласил один из его капитуляриев. — И если кто не знает их, пусть его бьют, либо пусть он воздерживается от всяческого питья, кроме воды, до тех пор пока не сумет их полностью повторить, а ежели не поинтуется, привести его в наше присутствие. Женщин принуждать поркою или постом. Пусть посланцы наши помогают епископам проследить за тем, чтобы это исполнялось, а также и графы, коль они желают пользоваться милостями нашими, пусть содействуют епископам в принуждении народа усваивать веру» (II, 257). Трудности выучивания молитв, конечно, были не мнемонического свойства.

Тема искоренения язычества с самого начала — с записей права Кента и Уэссекса в VII в. и вплоть до «Законов Кнута» (начало XI в.) — проходит и в англосаксонском законодательстве. Вряд ли из чистой склонности цитировать библейские тексты включил король Альфред ветхозаветные запреты идолопоклонства во введение к своим законам. Как раз в это время (конец IX в.) папа Формоз писал об «отвратительных ритуалах язычников», которые вновь распространились в Англии.

Несмотря на все принимаемые меры, язычество не было уничтожено полностью. И после христианизации кое-где в германских областях Европы практиковались старые обычаи трупосожжения и иные запрещенные церковью погребальные обряды. Григорий Турский осуждал ариан, которые попеременно посещали церковные алтари и языческие капища (24, V, 43), но подобные действия вовсе не были каким-то отличительным признаком еретиков — к ним прибегали и те, кто считался католиком. В исландских источниках упоминаются люди «смешанной веры»: они посещали церковь и поклонялись Христу, но в решающие моменты жизни, когда нужна в содействии сверхъестественных сил ощущалась особенно сильно, обращались к Тору и магическим средствам. Бэда Достопочтенный повествует о короле англов Редвальде: на время он принял христианство, а затем возвратился к язычеству и «по обычаю древних самаритян» (которые, согласно Ветхому Завету, имели склонность принимать чужих богов и поклоняться им наряду со своими), казалось, одновременно служил и Христу, и божкам, коим поклонялся прежде; в одном и том же храме он держал алтарь для христианской службы и другой, поменьше, — для жертвоприношения демонам (7, II, 15). Многочисленные языческие мотивы широко вобрало в себя раннесредневековое искусство, используя их в целях, чуждых первоначальному назначению. С особой подозрительностью смотрели церковь и государство на ритуальные пиршества и сборища населения, во время которых пили, плясали и предавались другим столь же богопротивным занятиям, внушенным дьяволом. Исполняемые во время этих гильдейских сборищ песни осуждались духовенством, враждебным культурным традициям простонародья. Таковы запреты гильдий и присяг, которыми обменивались их члены, в Капитулярии 779 г. и в эдикте 789 г. Цезарий Арелатский высказывался против «непристойных любовных или невоздержанных выражений», «разнузданных песен» и «плясок и танцев

перед самими церквами святых». Святой Элигий призывал запретить «дьявольские игры и языческие песни», а Храбан Мавр метал громы против «игр скоморохов и словно бы отравленных ядом песен, кои суть дьявольский соблазн и наваждение» (9, 70—71).

Было бы, однако, ошибкой принимать все такого рода уклонения от истинной веры только за пережитки язычества. «Язычество», с которым церкви приходилось иметь дело не только в тот период, но, собственно, на протяжении всего средневековья, отнюдь не было лишено почвы и продолжало жить вовсе не в силу одной инерции. Это была могучая сила, но правильно ли называть ее язычеством? При всех отличиях от сложнейшего, детально разработанного церковью христианского богословия и культа, от церковных институтов, с их огромной иерархией служителей, все же и язычество предполагало комплекс представлений о богах и подчиненных им силах. Не случайно в период христианизации церковь боролась прежде всего против языческого культа и сопутствующих ему предметов и символов, уничтожая идолы и капища, запрещая населению придерживаться прежних обрядов и жертвоприношений, связанных с этими культурами.

Однако за культом как таковым скрывалась некая система представлений и навыков мышления, относительно независимая от веры в то или иное божество, и искоренение святилищ, замена языческих праздников церковными сами по себе еще не вели к отказу населения от традиционных взглядов на мир и правившие им силы. Разными способами церкви удалось доказать новообращенным, что Христос — более могучий Бог, чем Водан (Один) или Донар (Тор), и оттеснить прежних богов на периферию религиозного сознания, превратив их в нечистую силу либо сохранив в отдельных случаях какие-то черты в облике святых, которым были переданы соответствующие функции, ранее выполнявшиеся языческими божествами. В результате утвердилась церковная обрядность, в принципе враждебная язычеству и, с точки зрения богословов, не имевшая ничего общего со старыми народными обычаями, а на деле частично компенсировавшая вчерашних язычников, которые, не вникая в высший трансцендентный смысл христианской литургии, вряд ли и доступный их разумению, видели в ней комплекс ритуалов, отчасти удовлетворявших их религиозно-практические нужды. Но лишь отчасти, ибо возлияния и жертвы идолам и до крещения ни в коей мере не исчерпывали средств, при помощи которых человек в аграрном обществе старается обеспечить свое благополучие и безопасность.

Под покровом религиозного сознания, будь то христианство или язычество, располагался мощный пласт архаических, «исконных» стереотипов практического или интеллектуального «освоения мира», вряд ли поддающихся описанию как религиозные в строгом смысле слова. Религия (я имею в виду, разумеется, только христианство и те формы язычества, с которыми церкви пришлось столкнуться в романской и варварской частях Европы) была связана с очеловечением, одухотворением природы, с приданием ей антропоморфных свойств и черт: человек осваивается с силами природы путем их «олицетворения». Между тем в сознании массы сельского населения помимо веры в богов и в известном смысле независимо от нее (ибо старые божества были сменены новым Богом) сохранялись совсем

иные установки поведения, проистекавшие не из экстраполяции человеческих свойств на остальной мир, а, скорее, из распространения признаков природы на человека. Люди обнаруживали в себе те же самые качества, что и во всей окружающей их природной среде: собственно, они не воспринимали ее как «окружение», «среду», — они ощущали себя ее интегральной частью. Они были непосредственно включены в круговорот природных явлений.

Это участие в пульсации Вселенной, выразившееся как в постоянном воздействии природы на человека, так и в столь же необходимом его воздействии на ход природных вещей при помощи целой системы сверхъестественных средств, есть не что иное, как магия. Магическое отношение к миру было в период раннего средневековья не простым «пережитком» язычества, а важной чертой мировоззрения и практики сельского населения. Мировоззрение этих людей, если судить о нем на основе источников, отражавших (насколько это вообще в тот период было возможно) их жизнь и взгляды, по сути своей было магическим. О том, что перед нами действительно «магическая картина мира», свидетельствует вся повседневная жизнь средневековой деревни.

Среди памятников, которые с относительной полнотой позволяют познакомиться с суевериями и ритуалами сельской жизни в раннем средневековье, наибольшей ценностью обладают пенитенциалии («покаянные книги») католической церкви — пособия для исповедников, содержащие перечни грехов и устанавливавшие епитимьи за них. Подчас они были написаны в форме подробных вопросников, которыми должны были пользоваться приходские священники на исповеди, заимствуя из них нужные, с их точки зрения, вопросы и переводя их при этом с латыни на понятный исповедующемуся язык. Это практические руководства для служебного использования той частью духовенства, которая ближе всего стояла к пастве, знала ее религиозную жизнь и была обязана следить за ее исправлением. Естественно, в этих источниках содержатся лишь вопросы, задаваемые священником, но не ответы прихожанина. При значительной стереотипности их содержания (немалая часть материала ранних пенитенциалиев переходила в более поздние почти без изменений) невозможно принять точку зрения, согласно которой эти памятники имеют якобы чисто традиционный характер, не отражая реальности (134). В действительности вопросы пенитенциалиев в значительной мере были продиктованы жизнью, опирались на опыт исповеди и потому дают ценные свидетельства для характеристики неортодоксальных форм народной религиозности.

Церковь сражалась со всеми грехами, но, пожалуй, главный и наиболее опасный враг, с точки зрения авторов пенитенциалиев, — «язычество». То «язычество», в котором приходские патеры обвиняли паству, было весьма условным; раз уж люди посещают церковную службу, ходят на исповедь и способны прочитать символ веры (с чего начиналось собеседование священника с прихожанином), трудно не считать их христианами. Следовательно, если это и «язычество», то язычество христиан. Иными словами, речь идет о религиозно-нравственном поведении прихожан, осуждаемом церковью как несправедное и богопротивное не потому, что они не верят в Бога и отказываются повиноваться Его служителям, а потому, что наряду с

исповеданием христианства эти люди придерживались всякого рода суеверий и религиозно-магической практики, противоречившей учению церкви. Невольно возникает вопрос: насколько глубоко и правильно было воспринято ими самое христианское учение?

Было бы очень рискованно судить о средневековом христианстве на основании одних лишь официальных религиозных текстов эпохи или сочинений теологов. Вряд ли при этом достаточны и те весьма существенные коррективы, которые делаются при изучении ересей, — ведь и ересь представляла собой неортодоксальную форму того же христианства: еретики требовали возврата к «первоначальному», «подлинному» слову Христа. И затем, не следует забывать, что в численном отношении они всегда до эпохи Реформации уступали правоверным христианам, в раннее средневековье в особенности. Но что же такое этот рядовой католик, который не поклоняется языческим богам и не впал в ересь, посещает церковь и не уклоняется от исповеди? О нем-то и идет речь в пенитенциалиях.

Предпосылка поведения таких прихожан, подчеркнем это вновь, — постоянное, интенсивное взаимодействие и единство с природой. Для того чтобы не нарушался космический порядок, чтобы, скажем, наступило новолуние, необходимо совершать определенные магические обряды и заклинания, которые помогут Луне «восстановить ее сияние»³. Ритуалы воздействия на «элементы» необходимы для вызывания дождя во время засухи; в одном из пенитенциалиев детально описана колдовская процедура «выманивания» дождя деревенскими детьми из речки (47, 452). Поле не даст урожая без жертвоприношений, столь же обязательных, как пахота и посев, а домашние животные и птицы будут с приплодом, при условии если хозяйка наворожит. Пенитенциалии обрушиваются на магов, заклинающих бури (48, 308, 811). Такое отношение к природе не есть некая совокупность средств, «дополняющих» естественную причинность и способствующих «обычному» ходу вещей, — по убеждению этих людей, магия есть составная часть мирового круговорота, объединяющая естественное и сверхъестественное в нерасторжимое целое.

Подобно тому как люди вмешиваются в природные процессы, помогая им ритуальными действиями, так и природа прямо влияет на судьбы людей. Наблюдая движение звезд и планет, следя за полетом птиц, изучая приметы, раннесредневековый человек хочет получить залого успеха своей деятельности. В январские календы участники праздника рядятся в телячьи и оленин шкуры, осящая и наглядно демонстрируя свое единство с природой. Это же единство воспроизводится во время народных игрищ и жертвоприношений силам природы, совершаемых под открытым небом, у источников, в рощах, на скалах. Решительно запрещая эти сборища, церковь стремилась оторвать прихожан от лона природы, ибо, с точки зрения духовенства, только в храме Божьем человек должен вступать в контакт с высшей силой.

Однако представления прихожан об этой правящей миром силе были совсем не такими, как учило христианство. Сила эта — судьба, а ее конкретными воплощениями была могущественная Хольда или Хульда (нем. «Frau Holle»), благоприятствующая домохозяйкам и роженицам Фрийя, «три сестры» — парки и иные существа, перекочевавшие в более позднее

время в народную сказку и легенду, а в период раннего средневековья являвшиеся предметом поклонения. Именно на вере в судьбу основывались гадания, заглядывание в будущее, на которые обрушивают свой гнев авторы пенитенциалиев. Магические обряды расцениваются ими как попытки «избежать Божьего суда». Суда по всему, понятие божественного Провидения было чуждо сознанию людей аграрного общества, воспринимавших мир в конкретных образах, далеких от абстракции. «Не обращался ли ты к искусству гадания или магии, начиная какое-нибудь дело, вместо того чтобы призвать имя Божье?» — вопрошает прихожанина исповедник (47, 431). «Не полагаешь ли ты, — восклицает он, обращаясь к погрязшему в «язычестве» грешнику, — что петух своим кукареканьем скорее может прогнать нечисть, нежели божественный разум?» (47, 442). Церковь запрещала верить в существование оборотней — вервольфов, и церковный автор задавал риторический вопрос: «Неужели ты верил, что кто-либо кроме всемогущего Господа способен превратить Божью тварь в иную форму или иное существо?» (47, 442).

Согласно христианскому учению, природа лишь служанка Творца. Между тем в мировоззрении людей, к которым обращены вопросы пенитенциалиев, она играет совершенно иную роль: именно ей и ее силам они поклоняются, на них воздействуют и от них ждут помощи. Вера в природные силы — основа и всей народной медицины, равно как и разветвленной системы приворотных и зловредных средств, против которых опять-таки ополчается духовенство. Особенно опасными церковь считала женщин, занимающихся изготовлением всякого рода снадобий и амулетов. Женщина вообще казалась ближе стоящей к природным силам и более интимно с ними связанной. В пособиях для исповедников большое внимание уделяется вере в способность некоторых женщин летать по ночам на шабаш и служить «как госпоже языческой богине Диане» (47, 429). Все эти верования, утверждают пенитенциалии, суть не что иное, как дьявольское внушение.

Авторы пенитенциалиев признают, что опасные и ложные заблуждения, с которыми они решительно, но, видимо, не очень успешно борются, широко распространены в народе, являясь достоянием «бесчисленного множества глупцов»

Истоки подобных верований, столь далеких от христианства, разнообразны. Уже трудно отделить в них германские мотивы от мотивов романских или кельтских. Существенно не происхождение тех или иных идей и представлений, а совсем другое обстоятельство: сознание человека раннего средневековья, в первую очередь сельского жителя, было благоприятной почвой для воспроизведения такого рода образов. Будучи непосредственно включен в круговорот природных явлений, невольно и неизбежно подчиняя им всю свою жизнь, крестьянин той эпохи не был способен вырваться за пределы архаического мирозерцания, фрагменты которого мы находим в вопросниках пенитенциалиев (как, впрочем, хотя и не в столь концентрированной форме, и в других источниках) и которое во многом противоречило христианской картине мира.

Одной из основных черт этого архаического миропонимания был циклизм. Время, в котором живет аграрное общество, — природное время, последовательность годичных циклов, с их извечной повторяемостью. Вре-

менные ориентиры, значимые в этой системе сознания, заданы сменой времен года. В определенные моменты цикла устраиваются праздники (пенитенциалии предостерегают против языческих обрядов в январские календы). В крестьянском мире в принципе не бывает ничего нового, все повторяется, жизнь человека от рождения и до смерти проходит один и тот же, для всех одинаковый круг событий. Следование от века данным стереотипам поведения и выполнение традиционных обрядов людьми, поглощенными рутинной сельской хозяйством, затрудняет поиски нового и интерес к нему.

Однако в той мере, в какой простой народ усваивал христианскую веру, он должен был как-то осознать собственную причастность к истории спасения, и следовательно, свою включенность в процесс движения в определенном направлении — к концу света, к Страшному суду и воздаянию за грехи. Вполне возможно, что именно через страх наказания (а страх в этой системе сознания является мощным фактором) недавние язычники в какой-то степени могли приобщиться к идее истории и связанному с ней представлению о линейном течении времени.

Вскрывая под плохо ли, хорошо ли усвоенным христианством более архаический пласт сознания и соответствующих ему верований и способов жизненной ориентации и поведения, мы вплотную подходим к проблеме их соотношения и взаимодействия. К сожалению, источники не дают возможности достаточно близко познакомиться с внутренним миром крестьянина той эпохи, личность в них обезличена и выступает как тип, а не как индивид. Пенитенциалии в силу своей специфики изображают лишь противоречия между двумя мировоззрениями и трактуют их как непримиримые: христианство — путь истины и спасения, язычество — греховное заблуждение. В действительности все было, вероятно, намного сложнее. Поскольку в диалоге, предполагаемом исповедальными руководствами, мы слышим одни только голос духовника, допытывающегося о прегрешениях, но не саму исповедь, с ее признаниями, колебаниями, попытками самооправдания, а возможно, и умолчаниями, постольку от нашего взора ускользает внутренний конфликт, который, не исключено, переживал крестьянин в результате пересечения в его сознании обоих упомянутых выше образов мира.

Историк вынужден ограничиться констатацией: христианская проповедь в той мере, в какой она воспринималась массой населения, порождала в высшей степени специфичный синтез мировоззрений. Христианизация крестьян приводила к выработке взглядов, весьма далеких от того, чего добивалось духовенство. Элементы новой религии переплетались в них и синтезировались с мощным слоем архаических верований и представлений о мире, во многом и определявших поведение крестьянства.

6. Крестьянин и церковный идеал святости

Если говорить о варваризованных регионах Европы в первые столетия средневековья, то нужно отметить, что культура не была глубоко дифференцирована в социальном отношении. Общие для всего варварского об-

шества идеалы не утратили своей универсальности сразу же после того, как начался переход к феодализму. В варварском обществе эти идеалы являлись преимущественно героическими: доблести, ценимые превыше всего, были связаны с войной. Героические песни и сказания германцев, непосредственно выражавшие настроения и этические нормы наиболее воинственных элементов общества, znати, вместе с тем отвечали вкусу и устремлениям всех свободных. Немецкие крестьяне, по свидетельству «Кведлинбургских анналов» (X в.), распевали песни о Дитрихе Бернском, т. е. героические песни о Теодорихе (49, III, 31)⁴. В житии святого Лиудгерия упоминается певец Бернле, очень популярный среди фризов благодаря исполнявшимся им песням о древних подвигах и войнах королей (49, II, 410). Особенно культивировалась героическая поэзия в Северной Европе, у скандинавов и англосаксов.

По мере развития классовых противоположностей крестьянство неизбежно оттеснялось от тех культурных ценностей, которые постепенно становились монопольным достоянием господствующего класса. Этот процесс обуславливался в первую очередь возрастающим несоответствием идейного содержания героической поэзии реальному положению крестьян, круг интересов которых силою вещей все более суживался и подчинялся рутине деревенской жизни. В мире воинского эпоса, к которому рыцарство проявляло не меньший интерес, чем его отдаленная предшественница — дофеодалная знать, не было места для простолюдина. В еще меньшей мере могло оно найтись в новом жанре аристократической поэзии — в рыцарском романе и «песнях о подвигах» (*chansons de gestes*). И тем не менее нет оснований утверждать, что рыцарский героический эпос — «Песнь о Роланде» или «Песнь о Нибелунгах» — был совершенно чужд простому народу. В этих произведениях, непосредственно отвечавших идеалам аристократической верхушки, вместе с тем выражались в какой-то мере и общенародные представления, связанные с процессами начинавшего исподволь формироваться сознания народностей феодальной эпохи.

Иначе обстояло дело с житиями святых. То был наиболее излюбленный жанр средневековой словесности. Жития не были произведениями народного творчества, их сочиняли и записывали духовные лица, нередко по прямому указанию церковных иерархов, но адресованы они были самым широким кругам населения и пользовались исключительной популярностью. Аудитория, для которой предназначались легенды о святых, накладывала на эти сочинения определенный отпечаток. В них поднимались темы, представлявшие животрепещущий интерес для рядового верующего. Агиографические сочинения выполняли важную религиозно-дидактическую и пропагандистскую функцию. Поэтому в житиях затрагивались и социальные проблемы, а заключенная в них теология выступала в огрубленном и примитивизированном виде.

Вера в святых полностью отвечала магическим навыкам и склонностям простого человека, не разбиравшегося в христианских таинствах и богословских тонкостях, но охотно верившего в чудеса, жаждавшего их. Всемогущество святого, признаваемое даже демонами, его авторитет, превосходящий авторитет любой земной власти, — все это не могло не импориро-

вать простому люду. Эксплуатируя веру в чудеса в своих интересах (распространение и укрепление веры, привлечение паломников к какому-либо священному месту, умножение числа дарений монастырю), духовенство иногда вместе с тем пыталось ограничить ее и не во всех случаях признавало подлинность чудес, — ведь могло быть и ложное чудо, внушенное кознями нечистой силы! Церковные авторы со времен Августина утверждали, что чудо — не главное для святого, но святые, не прославленные чудесами, не пользовались популярностью в народе. Духовенство наталкивалось на упорное стремление простого народа «получить» чудеса и тем самым удовлетворить свою потребность в чудесном, в магии под новым обликом, наконец, в социально-религиозном утешении, своего рода компенсации за несовершенство и прозаичность обыденной жизни.

Чудо представляло собой слишком эффективное средство социально-психологического воздействия на массы, чтобы церковь могла позволить себе им пренебречь. Поскольку общественная потребность в чудесном была столь велика, духовенство старалось ее использовать в нужном для себя направлении. Если у язычников магией могли заниматься всякого рода колдуны, «математики» и вообще всякие опытные в этом деле люди (эта традиция сохраняется в волшебной сказке), то у христиан чудо становится монопольным достоянием одного только апробированного церковью и канонизированного святого, — всякая «самодеятельность» строго запрещалась. Таким образом, область сверхъестественного оказывалась под идеологическим контролем духовенства. Святые становятся необходимыми ходатаями и заступниками перед далеким и абстрактным Божеством, мало понятным и чуждым сознанию простого люда.

Легенды о святых предельно просты, общедоступны и популярны. Святой — не кто иной, как христианизированный маг, творец чудес, исцелитель и заступник слабых и приниженных. Создается впечатление, что его облик как бы навязывается аудитории авторам житий, наделяющих святых теми качествами и чертами, которые простой народ ожидал в них найти. Культура мышления в агиографии примитивна. Уловки, к которым прибегают святые для того, чтобы одолеть нечистую силу, — это хитрости народной сказки. Достаточно упомянуть хотя бы не лишнюю грубого комизма тяжбу из-за души блудницы Афы между епископом Нарциссом и дьяволом (14, 58—60). Отношения между верующими и святыми мыслились крестьянами как отношения взаимной помощи и защиты. Когда к раке святого Мартина Турского явились люди архиепископа Орлеанского, с тем чтобы схватить беглеца, соседние крестьяне, вооружившись, сбежались и заявили, что «они не потерпят, чтобы их святому причинили бесчестье» (118, 179). Своего святого ценили выше, чем «чужих», и гордились его могуществом.

В раннесредневековой агиографии немалое место занимают мотивы помощи святого бедным, вдовам, сиротам, социально приниженным. Большой популярностью на протяжении средневековья пользовалась легенда о Петре Публикане, который спасся подаванием бедному (146). Поддержка нищих и обездоленных — излюбленная тема агиографии. Особенно часто в житиях мерovingского времени встречается освобождение святым пленника, раба, преступника, осужденного на заключение или на казнь. В

житиях, затрагивающих эту тему, явно близкую сердцу «маленького человека», наблюдается такая расстановка персонажей: милосердный святой — жестокий судья.

Защитник обездоленных, святой, вместе с тем отнюдь не оппонент светской власти и не борец против угнетения, он выше этой власти в том смысле, в каком церковь праведнее государства, а «Град Божий» истиннее ограниченного во времени »Града земного». Святой вовсе не выступает принципиальным противником рабства и угнетения, и если они смягчатся благодаря его чудесному вмешательству, то это лишь частный случай. Точно так же, когда в житиях изображается дурной король или сеньор, то это всегда конкретное лицо; злым может быть тот или иной человек, а не самый институт или какое-либо сословие. Таково, например, вмешательство святого Лентфрида в защиту держателей монастыря от жестокого управителя (137, 35 и сл.) или святого Сервация на стороне зависимых крестьян, притесняемых несправедливым фоггом (49, VII, 189). Нет и речи о моральной противоположности низших и высших. Согласно житиям, идеальное поведение господина — мягкость и милосердие по отношению к подданным, а противоположный образ действий может быть исправлен только вмешательством святого, простой же люд должен безропотно терпеть свои невзгоды. Несвобода и неравенство — естественное состояние общества, в котором подвизается Божий избранник — персонаж жития. Как нечто разумеющееся в житиях упоминаются рабы и другие зависимые люди, подвластные святым. Святой Гамальберт (Бавария) умиротворял своих рабов, ссорившихся между собой, для чего дарил им одежду или иное имущество; он шадил их на тяжелых работах — и только (49, VII, 25). Поднимая тему освобождения заточенного в темницу, агиографы демонстрировали чудесное могущество святого, а не стремление его исправить вопиющую социальную несправедливость. Исцеление больных, раздача богатств, щедрые подаяния милостыни — вполне достаточные доказательства святости.

Следует отметить, что святые раннесредневековой агиографии, как правило, лица знатного рода и высокого социального положения. Одно из распространенных «общих мест» агиографии этого периода: такой-то святой благородного происхождения, но еще благороднее своей религиозностью. Исключения из этого правила чрезвычайно редки. Основополагающая триада в структуре раннесредневекового жития, «народ — король — святой», дополняется затем новым членом — «знать», — причем постепенно она оттесняет монарха на задний план или вовсе исключает его. Легенды о святых отражают нарастающую феодализацию социальной жизни. Уже в меровингской агиографии пара противоположных понятий, *fidelis — perfidus*, применяется то в смысле «верующий — неверующий», то в смысле «верный — неверный». Этот сдвиг значения, распространение понятий чисто религиозно-вероисповедных на социальные связи — немаловажный симптом перестройки общественного сознания. В период Каролингов термин *fidelis* становится «техническим термином» (128, 359—360). Идеология феодальной верности органически включается в церковную литературу, оказывая через жития свое воздействие на широкие слои народа.

7. Крестьянство и социально-этнические процессы в период раннего средневековья

Если проблемы формирования народностей в той мере, в какой оно происходило в изучаемый период, вообще исследованы крайне недостаточно, то вопрос о роли, которую играло в этом процессе крестьянство, и о его «этническом сознании», по сути дела, даже и не поставлен. При рассмотрении этнопсихологических установок раннефеодального крестьянства приходится поэтому ограничиваться немногими соображениями.

Расселение варваров в завоеванных ими провинциях Римской империи привело к сосуществованию на одной территории двух, а то и нескольких этнических групп. Между пришельцами и местным романизованным населением поначалу сохранялись противоречия. Уровень культуры, даже чисто бытовой, языки, традиции, правосознание — все было глубоко различно. И хотя германцы нередко селились бок о бок с «с римлянами», вступая с ними в многообразные отношения, этнический антагонизм сохранялся довольно долго. Овернец Сидоний Аполлинарий сетовал во второй половине V в. в своем стихотворном послании на неспособность, живя «среди полчищ волосатых», воспевать Венеру, — под властью германцев утонченному поэту приходилось терпеть их варварскую грубость и невоспитанность, против воли похваливать песни «обожравшихся бургундов», дышавших на него перегаром лука и чеснока, хотя эти «семистопные патроны» вели себя по отношению к нему очень добродушно (2, 91—92).

Одним из показателей этнического антагонизма явилось приниженное правовое положение покоренного населения. В записях права «римлянин» противопоставляется германцу как человек с ограниченной правоспособностью: возмещения за причиненный ему ущерб ниже, чем полагающиеся варвару вергельды и иные платежи. Рядовой свободный варвар занимает в шкале социально-юридических оценок подчас более высокое место, нежели римский посессор, не говоря уже о представителях зависимого романского населения. Межплеменные противоречия сохраняли силу и в отношении того широкого гетерогенного слоя, который превращался в крестьянство. Соблюдение принципа «личного права», согласно которому лица разной племенной принадлежности жили «каждый по своему закону», разобщило мелких производителей. Немаловажную роль в этом отношении в некоторых варварских королевствах играли религиозные противоречия между арианами-варварами и ортодоксальными христианами — «римлянами». Давали себя знать и различия между племенными и территориальными группами самих германцев; в их среде тоже не всегда признавалось равенство.

Высокое самосознание свободных в варварском обществе, о котором шла речь выше, было опосредовано сознанием их принадлежности к племени, находящемуся под покровительством богов. Идея избранности своего народа сохранялась и в период, когда уже победило христианство, ставившее веру выше племенной или национальной принадлежности. Красноречивым памятником этого племенного самосознания может служить Пролог к Салической правде (около середине VIII в.): «Народ франков славный, Творцом Богом созданный, сильный в оружии, непоколеби-

мый в мирном договоре, мудрый в совете, благородный телом, неповрежденный в чистоте, превосходный осанкой, смелый, быстрый и неумолимый, обращенный в католическую веру, свободный от ереси. Когда еще держался варварства, по внушению Божию, искал ключ к знанию, согласно со своими обычаями, желая справедливости, сохраняя благочестие... Слава Христу, возлюбившему франков! Да хранит их царство и да исполнит их правителей светом Своей благодати!... Ибо это есть храброе и сильное племя, которое оружием свергло с себя тягчайшее иго римлян и, познав святость крещения, щедро украсило золотом и драгоценными камнями тела святых мучеников». Перед нами — сплав идейных традиций варварского общества (значительная часть доблестей, приписываемых здесь франкам, отражает германские идеалы героической поры) с христианской религией и монархической идеологией, своего рода историческая апология превосходства франков над другими народами и обоснование их господства над ними. Самое племенное имя, *Franci*, было синонимом их свободы, и в источниках, с одной стороны, сопоставляются понятия *Franci* и *liberi, nobiles* («свободные», «знатные»), а с другой — противопоставляются *Francus* и *debilior persona* («более слабый», «незначительный человек») (11, I, № 7).

Однако со временем антагонизм германцев и «римлян» уступил место антагонизму жителей отдельных областей. Марк Блок приводит ряд высказываний западноевропейских авторов IX—XI вв., содержащих выражения презрения и ненависти представителей отдельных племен и местностей к своим соседям или к иноплеменникам: нейстрийцы, считая себя «самыми благородными людьми в мире», клеймят аквитанцев как «неверных» и бургундцев как «трусов»; аквитанцы в свой черед поносят «извращенность» франков; саксы говорят о «подлости» тюрингов, «алчности» баваров и «грабежах» алеманнов. Блок отмечает «патриотизм» саксонского хрониста Видукинда, которому принадлежит часть подобных оценок, — но патриотизм сакса, а не германца (88, 598).

Тем не менее постепенно происходило сближение и смешение различных этнических групп, которое, несомненно, ускорялось социально-экономическими процессами, протекавшими в раннефеодальных королевствах. Отмена запретов смешанных браков между лицами германского и романизированного населения, а на практике такие браки стали очень частыми, — факт знаменательный: он свидетельствует о том, что рушились исконные представления о чуждости и враждебности всех других людей помимо «своих» — членов органических групп, племен, родов. В тех королевствах, в состав населения которых входило несколько племен, отчасти сглаживаются различия между ними. Так, в Англии уже в начале VIII в. Бэда применяет термин *Angli* не к одним лишь англам, но ко всему населению Британии, будь то англы, саксы или другие этнические группы германцев. Исидор Севильский именует подданных готских государей безотносительно к их происхождению «готским народом» (*gens Gothorum*). Однако сознание принадлежности к раннесредневековой «протонародности» вряд ли было сильно развито. В условиях генезиса отношений личной зависимости чувство приверженности сеньору оказывалось сильнее иных групповых эмоций. В IX в. западные франки именовали себя «людьми

Карла Лысого» (Carlenses, Karlinger), подобно тому как их соседи — «людьми Лотаря».

Сочинения церковных писателей, как и законодательные памятники, не позволяют ближе познакомиться с изменениями в этнопсихологии простого человека. Некоторый свет на нее могут пролить антропонимические исследования.

Изучение структуры фонда личных имен во Франции показало, что, хотя германцы составляли относительно небольшой процент населения страны, удельный вес германских имен (выразим его в процентах) неуклонно возрастал: с 25 в V в. до 50 — в VI в. и до 80 в IX в. (74). Естественно при этом, что германские имена принимала не только галло-романская знать, стремившаяся сблизиться с верхушкой завоевателей, но и простой народ. Это со всей определенностью вытекает из анализа имен, записанных в Сен-Жерменском и Реймском полиптиках и в других памятниках, фиксировавших крестьянские имена. Процесс германизации имен завершается в IX в., отражая сближение социального статуса потомков покоренного населения со статусом германцев.

На смешение представителей разных этнических групп указывает характер имятворчества в тот период: возникали новые имена, составившиеся из изолированных слогов, заимствованных как из германской, так и из романской антропонимических систем (66, 54 и сл.).

Наблюдения над историей языков периода раннего средневековья в основном согласуются с выводами антропонимики. К VIII в. во Франкском государстве и некоторых других варварских королевствах (в частности, в готской Испании) почти вовсе исчезли особые диалекты германцев. Население не понимало латыни, — так возник еще один барьер между верхами и низами общества. «Философствующего риторика понимают лишь единицы, — замечал Григорий Турский, — речь же мужика — многие» (86). Турский синод в 813 г. предписал епископам переводить слова проповеди на романский или на старонемецкий язык, с тем чтобы их понимали прихожане (13, II, 288).

Крестьянство было чуждо латинской образованности. Знание латыни в большинстве стран Западной и Центральной Европы считалось синонимом грамотности. Исключение составляли лишь англосаксонская Британия и Скандинавские страны, где наряду с латынью существовала и даже преобладала письменность на родных языках. Вместе с тем латынь была одним из отличительных признаков привилегированного положения. Это не мешало значительной части светских феодалов оставаться неграмотными: для них незнание латыни не могло служить знаком дискриминации, так как, во-первых, образованность не входила в качестве необходимого компонента в воинский идеал, а, во-вторых, к их услугам в случае нужды были грамотные клирики, которые могли составить или прочитать необходимый документ.

Крестьянин же (и вообще простолюдин), не принадлежа ни к *ordo* «молящихся», ни к *ordo* «воинов», рассматривался как воплощение невежества. Его достоянием было родное наречие, которое в иерархии языков (а в иерархизировавшемся мире всему было отведено подобающее место на лестнице совершенств и служб, в том числе и языкам) занимало низшее мес-

то. Термин *illiteratus* («необразованный», «неграмотный») имел оттенок социальной неполноценности, так же как и *sermo rusticus* («язык сельских жителей», «грубая мужицкая речь»). Разумелось само собой, что этот язык не приспособлен для хранения или создания культурных ценностей. Во всяком случае, на этом языке такого рода ценности не столько создавались, сколько могли воспроизводиться, — он как бы служил эхом латыни.

Известен рассказ Бэды о неграмотном певце Кэдмоне. Он был простым послушником в монастыре и присматривал за скотом. Слушая чтение Священного Писания в переводе на родной для него язык, Кэдмон перелагал его в песни. Как подчеркивает Бэда, Кэдмон никогда не сочинял «фривольных и пустых песен» (какие, видимо, были распространены в народе), но исключительно поэмы религиозного содержания, — это был Божий дар, ниспосланный простому человеку. Чудо заключалось в том, что Кэдмону удавалось выражать на английском языке буквальный смысл Писания, ничего не потеряв в красоте и достоинстве текста (7, IV, 24). Следовательно, и «мужицкий язык» мог в определенных случаях послужить во славу Творца, но для этого требовалось вмешательство высшей силы, как это и произошло с Кэдмоном: ему было «видение» во сне, после которого он оказался в состоянии воспеть даже те события ветхозаветной и новозаветной истории, о каких до того и не слыхивал.

Таким образом, на смену языковым различиям между «римлянами» и германцами приходила противоположность аристократической латыни и народных языков, на несколько столетий определившая лингвистическую ситуацию в католическом мире. Этот билингвизм имел ясно выраженный социальный характер, еще более обособляя верхи и низы общества: латынь и народные диалекты, по сути, отражали два во многом несходных стиля мышления. Недаром составлялись германские пояснения-гlossы к латинским сводам права: сознанию простолюдинов оставался далеким самый строй латинского языка. Сопоставление документов, написанных по-латыни и по-немецки, обнаруживает существенные различия в структуре мышления их авторов (135, 356 и сл.). На латыни было нетрудно выразить абстракции, она хорошо служила для формулировки принципов теологии и политической идеологии, тогда как народная речь раннего средневековья была ориентирована на передачу конкретно-образных, наглядных представлений. Язык, пожалуй, ярче, чем какая-либо другая сфера духовной жизни, зафиксировал увеличивавшийся разрыв между культурой крестьян, простонародья и культурой образованных.

В заключение отметим такой парадокс. Простой люд, и прежде всего, крестьянство, угнетенное, бесправное, презираемое и игнорируемое господствующим классом, вместе с тем вопреки как собственным представлениям, так и представлениям всего остального общества в определенном смысле доминировало в духовной жизни раннего средневековья. В самом деле: отношение к природе, характеризовавшееся непосредственной включенностью в нее человека, отсутствием дистанции между ним и естественной средой, дистанции, которая будет отчетливо осознана лишь в городе: циклическое восприятие времени, подчиненного природным ритмам; идея полной аналогии вселенной-макрокосма и человека-микрокос-

ма — не были ли эти существенные черты мировосприятия в период раннего средневековья в огромной мере обусловлены аграрным характером общества?

Сельская жизнь, с ее неторопливой размеренностью и периодической сменой вечно возвращающихся производственных сезонов, была главным регулятором социального ритма общества. Предельная приверженность традиции, находившая свое законченное выражение в установке на старину и во враждебности или недоверии к любому новшеству, неслыханному и, следовательно, не получившему одобрения, консерватизм всей общественной жизни, начиная от способов ведения хозяйства и форм поселения и кончая навыками мысли, господством стереотипа в художественном творчестве, — не связаны ли эти коренные признаки общественного сознания той эпохи с преобладанием крестьянства в раннефеодальной структуре? Можно ли объяснить устойчивость магического мышления в Европе того времени, если не принимать во внимание крестьянской его природы? Далее мы увидим, как это магическое мышление было до известной степени навязано и церкви.

Я начал с утверждения, что крестьянин почти не находит себе места в раннесредневековой культуре, третирующей его как своего рода «бесконечно малую величину». Но, как выясняется, эта величина на самом деле была не столь уж ничтожна. Фигуры крестьянина действительно нет на переднем плане, и нужны особые «реактивы», чтобы ее выявить. В этом смысле культура раннего средневековья напоминает палимпсест, новые письма которого скрывают первоначальный текст. Прочтение его — задача, к решению которой историческая наука только еще подходит.

Часть II

Тринадцатый век

Период, когда данных о распространенных в народе верованиях и представлениях становится намного больше, нежели в раннее средневековье, — это XIII столетие. По мысли Жака Ле Гоффа и Ж.-К. Шмитта, то было время «прорыва» в письменность живого слова, звучавшего на городских площадях и даже в деревне (157, 257—279).

В проповеди, которая переживает беспрецедентный расцвет в результате деятельности новых нищенствующих орденов, явственно слышны отголоски речей простого человека, — к нему обращена проповедь францисканских и доминиканских монахов; они действовали в гуще народа и искали с ним общий язык. Проповедь насыщается описаниями сцен из жизни верующих, и хотя эти анекдоты — *exempla*, бесспорно, стилизованы и прошли сквозь призму дидактической морализации, они приоткрывают завесу над многими тайнами духовного универсума горожан, крестьян, монахов, мелких рыцарей.

В эпических памятниках обретают новую жизнь мотивы старых преданий и сказаний. Конечно, эпос XIII в. воплощал этику и представления рыцарства, но изучение его может выявить определенные аспекты мировидения, присущего человеку той эпохи.

Тринадцатый век — век расцвета городской литературы, и прежде всего такого своеобразного ее жанра, как фаблю. В этих занимательных и веселых, подчас сатирических стихотворных новеллах перед нами проходят самые разнообразные социальные типы. В фаблю находят выражение умонастроения простых горожан, отчасти и других слоев населения, повседневность, низменные аспекты бытия, не удостоивавшиеся внимания в других жанрах средневековой литературы.

Но панорама духовной жизни XIII столетия предстала бы перед умственным взором историка культуры обедненной и неполной, если бы он обошел стороной то в высшей степени своеобразное интеллектуальное движение, которое одновременно развертывалось на севере Европы. Я имею в виду расцвет древнескандинавской словесности, приходящийся опять-таки на XIII в. Запись песней о языческих богах и о героях седой старины, сочинение саг об исландцах и о норвежских конунгах — ярчайшие проявления средневековой культуры в ее северном варианте. Эти памят-

ники интенсивно изучаются, но, как правило, остаются за пределами общего духовного развития Запада в интересующий нас период. Между тем анализ древнесеверных саг и песней дал бы возможность познакомиться с такими сторонами средневекового мировидения, которые отражают не одну лишь скандинавскую «экзотику», но и глубинные пласты сознания человека той эпохи, не нашедшие воплощения в памятниках других стран Европы. «Отставание» Скандинавии от темпов европейского социального и культурного развития, ее сравнительно позднее приобщение к христианской культуре способствовало тому, что здесь были надолго «законсервированы» архаические традиции духовной жизни, несомненно существовавшие (отчасти в других формах) и на континенте, но ушедшие под напором церковной и феодальной идеологии в глубокое «подполье».

Мне и хотелось бы предпринять анализ отдельных категорий памятников XIII в., с тем чтобы попытаться с разных сторон взглянуть на внутренний мир человека, который, по существу, игнорировала официальная идеология средневековья, воплощенная в «высших» жанрах тогдашней литературы, в высказываниях схоластов, богословов и иных теоретиков.

Одна из наиболее разительных черт памятников XIII столетия, которая выражает существенные сдвиги в сознании населения Западной Европы, — это обострившееся чувство времени.

В самом деле, в начальный период средних веков восприятие времени было подчинено идее вечности, — о ней неустанно твердили мыслители и проповедники, стремившиеся внушить пастве мысль о том, что, подобно тому как телесная жизнь не идет ни в какое сравнение с жизнью души, так и земное время, время жизни бренного человека, — ничто в сопоставлении с вечностью, к которой и должны быть обращены все помыслы. В изобразительном искусстве застывшие в торжественных позах фигуры как бы изъяты из хода времени, они соотнесены в вечность. По этой причине, а вовсе не потому, что художники раннего средневековья якобы были «неумелыми» или «наивными», не придавалось большого (или вовсе никакого) внимания индивидуальным чертам изображаемого человека. Настоящий момент, сиюминутность не заслуживали интереса.

Но невнимание к ходу времени проистекало не из одной лишь религиозной установки на вечность. Это невнимание было характерно для сознания, ориентированного на миф и предание. «Мало что было еще раньше, то было вдвое раньше» — эти слова из эддической «Речи Хамдира» как нельзя лучше выражают установки архаического сознания в отношении восприятия времени. События, воспеваемые мифом, свершились в седой старине, неведомо как давно, и не возникает потребности как-то локализовать на временной шкале эти героические деяния. Эти события, которым придается абсолютная ценность, отделены от времени, когда их воспевают, эпической дистанцией. Лишь в XIII в., когда, как уже упомянуто, формируется новое темпоральное ощущение, предпринимаются попытки перебросить «мостик времени» от эпической старины к современности. Именно в XIII в. Снорри Стурлусон «привязывает» события из жизни скандинавских языческих богов, превращенных им в людей — но, конечно, в людей особого рода, в своеобразных «культурных героев», — к истории королевских династий Швеции и Норвегии. В XIII же столетии автор

«Песни о Нибелунгах» создает сложную композицию, в которой легендарная древность, окрашенная мифом и сказкой, сплавляется с историческим временем.

Как видим, новое осознание времени действительно прорывается в письменность в XIII в. Как не вспомнить тут о том, что именно в конце этого века были изобретены механические часы, которые вскоре же украсили башни ратуш и церквей крупнейших городов Европы: в 1300 г. — в Париже, 1309 — в Милане, 1314 — в Кане, в 1325 г. — во Флоренции, затем в Лондоне, Падуе, Страсбурге, Генуе, Болонье, Сьене, Ферраре... Каждый час суток отбивали они громким звоном или, как в Страсбурге, криком заводного петуха. Новое изобретение, выразившее резко возросшую потребность общества, бюргеров прежде всего, в точном определении часа, было, вне сомнения, симптомом изменившейся установки в отношении времени. Время сакральное, время, монополизированное церковью, оттесняется временем мирским, временем труда и досуга, «временем купцов», по выражению Жака Ле Гоффа.

Естественно поэтому, что и в литературе XIII в., и притом в самых разных ее жанрах, от эпоса до нравоучительных «примеров» и от «видений» потустороннего мира до проповеди (я упоминаю лишь те формы средневековой словесности, которые были адресованы широким слоям населения и воспринимали идущие от них импульсы), мы встречаемся все с той же проблемой переживания и истолкования времени и даже с размышлением над его природой — с проблемой, каковой время сделалось для средневекового человека. Не есть ли это новшество ярким симптом перестройки человеческого сознания, интериоризации времени как неотъемлемого «параметра» средневековой личности?

В изучаемых нами памятниках письменности время выступает в качестве неотчленимой составной части и основы организации материала произведений того или иного жанра — в качестве «хронотопа», пространственно-временного единства, природа которого во многом определяет структурные особенности и поэтику данного жанра средневековой словесности.

Но перед нами не просто поэтика, это симптом изменений общественного сознания. Нечто подобное одновременно происходило и в иконографии. Вспомним, что как раз в XIII в. в искусстве человека начинают изображать в его временной жизненной определенности, не как абстрактный тип, отвечающий обобщенным и идеальным «родовым» или «сословным» критериям, но в виде обладателя индивидуальных качеств, тем самым подготавливая переход к портрету более позднего времени. Поэтому постановка вопроса о «хронотопе» приобретает особое значение, выходящее, как мне представляется, за пределы литературных жанров.

Время, судьба, миф и история в саге

Сага — жанр повествования, встречающийся только в Скандинавии и преимущественно у исландцев. Особенности саги обусловлены специфическим местом, которое она занимает на грани между фольклором и литера-

турой. С фольклором сагу сближает наличие в ней несомненных следов устной народной традиции, в частности разговорной речи, и то, что в саге, как правило, не виден ее автор, манера рассказа которого не индивидуализирована и который, что особенно существенно, не осознает своего авторства. Вместе с тем, хотя саги первоначально и бытовали в устной передаче, при записи они, вероятно, подверглись известной трансформации; мы их знаем, естественно, только в той окончательной форме, в какой они были записаны, преимущественно в XIII в.

Сага отличается исключительно спокойным и объективным стилем повествования, фактичностью изложения. В ней рассказывается только о событиях, о поступках, совершенных исландцами, и о речах, которыми они обменивались, но ничего не говорится об их внутренних переживаниях, — они раскрываются лишь в их деяниях. Ничего не говорится и об отношении повествователя к изображаемому персонажу или действию. Никакой морализации, столь характерной для средневековой литературы, мы в саге не найдем.

Саги не знают вымышленных героев, все упоминаемые в них лица жили в Исландии и в других странах в «эпоху саг». Во всяком случае, исландцы, рассказывавшие, записывавшие и слушавшие или читавшие саги, были совершенно убеждены в подлинности этих персонажей, с которыми их нередко связывали узы родства, как и в истинности всех происшествий, упомянутых в сагах. Категория художественного вымысла или преувеличения абсолютно чужда сознанию создателей саг.

Сага возникла в обществе, в котором историческое и художественное повествование не обособились одно от другого как различные жанры. Сага и то и другое, и потому она и не история, и не роман. Живость и драматизм повествования в саге — не результат продуманной художественной воли и сознательного писательского мастерства, — это прямое выражение народного сознания и переживания жизни исландцами эпохи создания саг. Автор реалистического романа Нового времени достигает художественной правды путем глубокого осмысления многообразной деятельности и вычленения из нее определенных явлений, которые романист обобщает и сознательно претворяет в художественные образы — типы. Автор или рассказчик саги ничего не обобщает, он повествует о подлинных событиях и людях, руководствуясь лишь интересом, присущим ему и его социальной среде, к явлениям, достойным запоминания и передачи из поколения в поколение, — к поступкам предков, родовой вражде, встречам людей на тингах — народных собраниях, и т. п.

Но сагу невозможно сопоставлять не только с художественной литературой Нового времени, — она вряд ли вполне сопоставима и с жанрами, распространенными в одну эпоху с нею в средневековой Европе. Сага не эпос. Если в «Песни о Роланде» или в «Песни о Нибелунгах» фигурируют эпические персонажи, каждый из которых воплощает какое-либо одно качество, положительное или отрицательное, идеальные рыцари и правители, абсолютные олицетворения верности или коварства, то в сагах перед нами всегда и неизменно вполне земные люди, со своими индивидуальными особенностями, совершающие самые различные поступки, в одних случаях добрые, в других — злые. Если в рыцарском романе герой действу-

ет в условной среде, в идеальном замке или в лишенной всякой географической определенности местности, вне времени и конкретных жизненных обстоятельств, то в саге персонажи населяют вполне реальные хутора, занимаются сугубо прозаическими делами и во всем совершенно подобны тем исландцам, которые слушали и читали саги.

Патетике рыцарской и церковной литературы, доминировавшей в феодальной Европе, исландская сага противопоставляет крайнюю сдержанность выражений. Несмотря на то, что многие саги чрезвычайно обширны, они никогда не бывают многословными: даже о важнейших событиях в них сообщается в высшей степени лаконично. В сагах видное место занимает диалог, но и речи героев отличаются исключительной точностью и сжатостью; слова не менее существенны, чем поступки, и диалоги несколько не замедляют хода повествования.

Крестьянский «практический реализм» саг совершенно чужд всякой вычурности и выпренности, далек от аристократического литературного этикета, лишен приверженности к литературным штампам и сравнениям и не склонен к свободному полету фантазии. Персонажи и события, упоминаемые в исландской саге, максимально близки той среде, в которой она возникла и бытовала, даже если они значительно удалены во времени: «эпоха саг», т. е. время, в них изображаемое, — X—XI вв. (точнее, период между 930 и 1030 гг.), время записи саг — XIII в. Но по существу они не дистанцированы.

Эпическая приподнятость саге не свойственна. Исландская жизнь во всей ее обыденности и напряженности раскрывается в саге прямо и непосредственно, а не сквозь призму художественных условностей и литературных традиций.

Хотя саги были записаны в христианскую эпоху, дух, их пронизывающий, по преимуществу языческий. Главная движущая сила в сагах — судьба. Только с учетом этого решающего фактора можно понять своеобразие саги как жанра. Ибо все упомянутые выше особенности ее — сдержанность тона, немногословность, объективность и бесхитрость повествования, «заземленность», обыденность описываемых событий — не должны скрывать от взора историка того, что в саге дается отнюдь не некая простая «бытовая хроника». Сага, как правило, рассказывает о тех моментах жизни исландцев, когда они вплотную сталкиваются с судьбой и когда пересекаются и вступают в конфликт судьбы разных индивидов. Это испытание судьбой нередко ставит героев перед лицом смерти, от них ожидается достойное поведение; именно в эти моменты полнее всего раскрывается сущность человека, как она понималась скандинавами той эпохи. Потому-то при всей своей «абсолютной прозаичности» саги отличаются напряженным драматизмом, отчасти напоминающим драматизм эддических песней о героях.

Такова вкратце характеристика саг об исландцах, или родовых саг.

Королевская сага, будучи связана с родовой сагой происхождением и обладая многими конститутивными особенностями жанра, вместе с тем глубоко от нее отличается. У королевской саги иной сюжет. В ее основе лежат не перипетии жизни отдельных семей или родов и конфликты между ними, не эпизод из истории какого-то уголка Исландии, ограниченный во времени, но история страны, государства, нуждающаяся в последователь-

ном прослеживании на всем ее протяжении. Такую задачу невозможно выполнить при помощи лишь тех средств, которыми располагали авторы саг об исландцах. Потребность рассказать о несравненно более сложном комплексе фактов и действующих лиц, выйти за относительно узкие хронологические рамки родовой саги и охватить обширнейшие территории, на которых разворачиваются события «большой» истории, неизбежно вела к трансформации жанра саги.

Прежде всего, размываются ее внешние границы. Сага королевская уже не замкнута в себе: она представляет часть более обширного целого. В «Круг Земной» («Хеймскринглу») (50) — крупнейший свод саг о конунгах, который принято приписывать исландцу Снорри Стурлусону, — включены шестнадцать саг. Каждая из них (кроме первой, «Саги об Инглингах», охватывающей легендарную историю предков шведских и норвежских конунгов) посвящена истории одного из норвежских конунгов, и все они, взятые вместе, образуют последовательную историю норвежского королевства с древнейших времен и до последней четверти XII в. Отдельно взятая королевская сага может быть лишена композиционной завершенности и внутреннего единства, характерных для саги родовой. Сказанное не относится к такой саге, как «Сага о Сверрире» — короле-узурпаторе последней четверти XII и начала XIII в. Эта сага была написана раньше «Круга Земного». Но характерно, что изложение в «Круге Земном» оборвано на том моменте истории Норвегии (1177 г.), с которого начинается «Сага о Сверрире», — видимо, Снорри Стурлусон усматривал свою задачу в том, чтобы рассказать обо всех норвежских конунгах — предшественниках Сверрира. Таким образом, «Круг Земной» и «Сага о Сверрире» должны были вместе образовать некое историографическое целое. Размывание внешних границ королевских саг усиливало их единство и способствовало выявлению взаимосвязи исторического процесса.

Вместе с тем происходит и существенная внутренняя трансформация жанра саги. Возникает противоречие между традиционным для саги подходом к изображению человеческих судеб и конфликтов, с одной стороны, и новыми проблемами, разрешение которых возможно только при историческом рассмотрении более обширного и гетерогенного материала, — с другой. Это противоречие вызывается необходимостью с помощью изобразительных средств родовой саги передать уже не индивидуальные жизненные ситуации, а события, в которые втянуты большие массы, целые народы и государства. В аспекте социологическом это противоречие выступает как выражение реального исторического противоречия между уходящим в прошлое родовым строем и нарождающимся и торжествующим над ним строем классово-государственным.

Идеологические и социально-психологические установки королевской саги вряд ли было бы правильно считать личным достоянием одного только ее автора, — они порождены эпохой, и «кризис жанра», который обнаруживает анализ королевской саги, может быть понят только в свете сдвигов в мировоззрении общества. Это мировоззрение во многом не сформулировано четко и сознательно. Автор королевской саги не склонен пускаться в отвлеченные общие рассуждения, но подает идеи в конкретном их воплощении, через поступки и речи героев, путем отбора эпизодов.

Как уже сказано, таково было неперенное требование самого жанра саги, — активное вмешательство автора в рассказ запрещено! Но главное состоит в том, что это мировоззрение вряд ли и могло быть до конца продумано и полностью выражено так, как, скажем, постулировались основные положения провиденциалистски-теологической концепции западноевропейских католических историков той же эпохи. В саге мы находим скорее переживание исторического процесса, нежели осознанное его понимание, и это делает королевскую сагу ценнейшим источником для изучения мировидения средневекового человека.

В древнеисландском языке отсутствует понятие «история», и самый этот факт весьма многозначителен. Слово *saga* означало «то, о чем рассказывают», «сказание», а не история в собственном смысле. Нет в древнеисландском языке и слова «историк». Термин *fróðr* («ученый», «знающий», «мудрый») прилагался главным образом к писателям, которые оставили сочинения исторического содержания. Отсутствие терминов «история», «историк» — свидетельство того, что историческое знание не выделилось в особую отрасль. Те два значения слова «история», которые ясно различимы для нас, — действительно свершавшиеся некогда события и рассказ о них — едва ли вполне отчетливо расчленились в сознании средневековых скандинавов: сага — это и случившееся, и повествование о нем. «*Þat verðr at segja svá hverja sögu sem hún gengr*» («каждую сагу надобно рассказывать так, как она случилась»), гласило крылатое выражение. Рассказ о происшедшем не носит поэтому субъективного характера, и его нельзя строить так или иначе, в зависимости от прихоти, вкусов или взглядов автора, — существует только один способ изложения: «так, как все произошло». Потому-то личность автора в саге растворяется в повествовании и история говорит его устами. Автор королевской саги призван не переписывать заново и по-своему сагу уже существующую, если она кажется достаточно полной и достоверной, а продолжить ее. Как мы уже видели, Снорри Стурлусон доводит последнюю сагу «Круга Земного» («Сагу о Магнусе Эрлингссоне») до того момента, с какого начинается «Сага о Сверрире», продолжающая ее, но написанная ранее.

В результате установки на безличное и кажущееся вполне адекватным изображение истории в саге, на отсутствие гносеологического барьера или перехода от случившегося к сообщению о нем историческая концепция автора не может быть четко им сформулирована. Она выражается лишь косвенно, преимущественно через критерии, которыми автор саги руководствуется, строя свое повествование и характеризуя его участников. Следовательно, для раскрытия исторических представлений автора королевской саги необходимо выявить эти критерии в тексте саги.

Очевидно, с этой целью нужно вскрыть основные социальные и этические ценности, воодушевлявшие автора саг при изображении истории, посмотреть, какие движущие силы видел он в истории, чем руководствовался, отбирая в наличном материале достойное описание. Следовательно, нам придется изучить такие вопросы, как представления о времени, нашедшие выражение в сагах о конунгах, трактовка в них прорицаний и вещей снов, в которых раскрывалось будущее, далее — концепция судьбы и связанные с ней понятия смерти и славы, мифа и истории. Иными слова-

ми, нужно ознакомиться с тем культурно-психологическим аппаратом, через который, своеобразно преломляясь, проходили образы исторической действительности. Королевские саги будут интересовать нас прежде всего в качестве специфического средства фиксации знания о прошлом, как определенный тип социальной памяти, обусловленный неповторимой социально-культурной средой. Королевские саги — это та форма, в которой средневековая скандинавская культура давала себе отчет о себе самой и о своем прошлом.

Время — существеннейший фактор исторического повествования. Вне времени немислимо никакое сообщение о событиях прошлого. Поэтому для уяснения взглядов на историю, лежащих в основе королевских саг, в высшей степени важно установить, как воспринимали течение времени скандинавы и как оно изображается в «Круге Земном».

Если подходить к проблеме исчисления времени в королевских сагах, прилагая к ним современные представления о хронологии, без которой невозможно изложение хода истории, то мы столкнемся с парадоксальной ситуацией. С одной стороны, в сагах встречается множество различных указаний на время. С другой же стороны, все указания времени так или иначе неопределенны. Они непередаваемы на язык хронологических таблиц. Исследователи немало потрудились над тем, чтобы установить хронологию описываемых в них событий. Но, во-первых, хронология эта далеко не всегда точная (в особенности до XI в.), а, во-вторых, как правило, приурочение событий в сагах к хронологии общеевропейской истории достигнуто учеными косвенным путем — посредством сопоставления саг с хрониками и другими историческими источниками нескандинавского происхождения.

Самая большая трудность, с которой сталкивается историк, желающий датировать упомянутые в сагах события, заключается в том, что в них отсутствуют ссылки на христианское или какое-либо иное летосчисление. Последнее предполагает точку отсчета: у древних римлян это год основания Рима, в христианскую эпоху — либо сотворение мира, либо рождение Христа. Между тем, не смотря на то что «Круг Земной» был написан в христианскую эпоху (христианство было принято в Исландии официально около 1000 г., в Норвегии — в конце X — начале XI в.), евангельская хронология («от Рождества Господня», «от Воплощения Христова») остается ему совершенно чуждой.

Какова же временная ориентация в «Круге Земном» и чем она обусловлена?

Королевская сага не хроника, и исторические сведения организуются в ней не на хронологической оси, хотя ученые-исландцы, как явствует из других сочинений, были знакомы с европейской хронографией и с принятым в ней летосчислением и могли при необходимости его применять. То, что в королевских сагах мы находим иной способ определения исторического времени, вызвано спецификой жанра саги и кроющегося за ним сознания. Стержень, вокруг которого строится повествование, — это жизнь конунга, его приход к власти и эпизоды, связанные с его правлением. Это повествование строится, как правило, во временной последовательности.

Сага опирается на генеалогию. Автор обычно рассказывает о предках героя. Для скандинавов той эпохи более существенно было знать родословную человека, чем его координаты на хронологической шкале. Если известны происхождение и место жительства человека, указаны его сородичи, брачные союзы с другими семьями, дружеские связи, то о нем сказано достаточно для того, чтобы средневековый человек с должной отчетливостью локализовал его в своем сознании и мог следить за событиями его жизни, не задаваясь излишним для него вопросом, в каком году от Рождества Христова эти события имели место. Например, в явно легендарный рассказ о неудачной попытке датского конунга наказать исландцев за то, что они сочинили о нем хулительную песнь (такая песнь, по их убеждениям, должна была причинить ущерб его благополучию), Снорри Стурлусон вводит вполне реальную подробность, сообщая имена знаменитых исландцев, живших в то время в разных местах острова. Тем самым событие фиксируется во времени.

Поэтому, когда Снорри в «Саге об Инглингах», первой саге «Круга Земного», последовательно описывает легендарных конунгов — потомков языческих богов *áсов* и предков исторических конунгов Швеции и Норвегии, — у его современников вряд ли возникал вопрос: когда это было, в какие годы жил тот или иной из представителей тех тридцати поколений конунгов, которые предшествовали конунгу Рогнвальду Славному?²⁵ И не потому, что читатели «Круга Земного» могли подозревать об их легендарности, — ведь точно так же описаны и вполне достоверные в историческом отношении позднейшие норвежские конунги! Понятие даты в современном смысле — как указания на год, месяц и число — чуждо их сознанию. Дата есть абстракция, время же для древних скандинавов не течет линейно и без перерывов, а представляет цепь человеческих поколений. Дело в том, что время ощущается и переживается этими людьми (приходится говорить скорее о непосредственном его восприятии, чем об осознании и осмыслении его) еще в значительной мере циклично, как повторение. Человек в саге — звено в цепи поколений. Поколения сменяют одно другое, подобно тому как сменяются времена года, и в последующих поколениях возможно появление людей, во всем подобных своим предкам: передаются родовые традиции, семейные святыни и могилы предков, родовые имена, а вместе с ними и качества этих предков. Такое отношение к времени характерно для родового общества, воспроизводящего себя на традиционной основе. Термины, обозначающие время у скандинавов и восходящие, разумеется, к глубокой древности, почти все указывают на цикличность его восприятия либо на связь течения времени с человеческой жизнью: *ár* («год», «урожай», «плодородие»); *tíð* («время», «сезон») — ср. англ. *tide* («прилив»); *öld* («время», «век», «род людской», «народ»).

Но циклическое время и генеалогический принцип его исчисления — лишь один аспект изображения времени в сагах, отражающий наиболее архаический пласт общественного сознания. На него в королевских сагах наслаиваются другие представления.

В сагах объектом описания служит не простая преемственность времен, а лишь те отрезки времени, которые наполнены значительным, с точки зрения автора, содержанием. Следовательно, сага объемлет серию эпи-

зодов, следующих один за другим, но не всегда и не обязательно непосредственно связанных между собой во времени. Время — параметр человеческих деяний: где ничего не происходит, там как бы и нет времени, его невозможно заметить.

Однако в королевской саге этот принцип уже не может быть проведен вполне последовательно. Ведь королевская сага охватывает весь период правления конунга. Здесь течения времени невозможно вовсе не замечать даже тогда, когда не происходит, казалось бы, ничего особенно значительного. Поэтому автору подчас приходится искать дополнительный материал, которым можно было бы заполнить такие временные «пустоты». К тому же автор сообщает, сколько лет жил или правил данный конунг, на каком году жизни случилось то-то и то-то. Особенно много подобных вех в «Саге об Олаве Святом», центральной саге «Круга Земного», и не потому, что он правил дольше других (напротив, его царствование длилось лишь пятнадцать лет), а потому, что его правление было наиболее значимым в истории Норвегии.

Королевская сага не знает «абсолютной» хронологии, система отсчета в которой была бы независима от содержания саги, но она имеет свои собственные временные ориентиры, придающие изложению большую направленность во времени, чем это присуще саге родовой. Ритм отдельной человеческой жизни и даже народа и государства отчасти определялся природными циклами. Весной конунги собирали флот и отправлялись в поход, зимой они сидели в своих усадьбах или ездили по пирам и кормлениям в разных частях королевства, и очень часто в королевских сагах группировка разнородного материала происходит вокруг такого рода временных ориентиров.

Время — это течение жизни людей, оно не существует вне и помимо людей и их деятельности. В Прологе к «Кругу Земному» Снорри выделяет две эпохи истории: «век кремаций» (*brunaöld*) и «век курганов» (*haugsöld*). В древности, пишет он, покойников сжигали на погребальном костре, а в память об умершем воздвигали мемориальный камень; но, когда бога Фрейра (следуя эвгемеристической традиции⁶, Снорри Стурлусон превращает древних богов — асов в предков конунгов) похоронили в кургане в Упсале, многие вожди стали переходить к этому новому обычаю. После того как одного датского конунга, Дана Гордого, погребли по его повелению в кургане в королевском облачении и вооружении, вместе с его конем и многочисленными сокровищами, начался век курганов. «Но еще долгое время спустя у шведов и норвежцев длился век сожжений», — прибавляет Снорри, невольно раскрывая своеобразное понимание «века» не как временной длительности — ибо один век продолжался и после того, как начался другой, — а как определенного человеческого состояния, господства обычая. Уже отмечено, что термин *öld* значил и «век» и «род человеческий».

Такое же понимание времени, как длительности жизни людей, обнаруживается и в обычае, согласно которому договоры и соглашения между людьми сохраняют силу, пока они живы. Мир между конунгами Ингьяльдом и Гранмаром должен был соблюдаться «до тех пор, пока живут три конунга» (62, гл. 38), а бонды (крестьяне) обещали повиноваться конунгу Хакону Доброму до тех пор, пока хотя бы один из них останется в живых, если

конунг будет соблюдать их языческую веру (Хакон пытался, но безуспешно, обратить норвежцев в христианство).

Но с особой ясностью связь времени с человеческими действиями проявляется в убеждении, что люди способны воздействовать на ход времени и определять его качества. Разные отрезки времени имеют, по их представлениям, разную наполненность и неодинаковую ценность. Термин «год» означал вместе с тем и «урожай». В языческую эпоху на Севере соблюдался обычай ежегодно устраивать пиры и жертвоприношения, для того чтобы год и урожай были хорошими и богатыми. Полагали, следовательно, что от этих пиров и жертв зависели качества времени. Возможно, в древности скандинавы верили в то, что без подобных обрядов и приношений богам новый год вообще не мог бы начаться. В конунге таилась некая сила, с помощью которой он обеспечивал благополучный ход времени и преуспевание своего народа.

Больше всего такого рода упоминаний в «Саге об Инглингах». Главнейшая функция древних конунгов состояла в том, чтобы своими сакральными действиями поддерживать «добрый урожай» и мир в стране. Один, Фрейр и другие языческие божества, превращающиеся в «Круге Земном» в «культурных героев», «благополучны в урожаях» (*ársæll*). Об Одине сказано, что все население Швеции платило ему подать («пенни с носа»), а он защищал страну и совершал жертвоприношения, для того чтобы время было хорошее, обильное. При Фрейре во всех странах собирали добрый урожай, и жители Швеции это приписывали Фрейру и поэтому ему поклонялись усерднее, чем другим богам, ибо в его дни благодаря миру и хорошим урожаям народу жилось лучше, чем прежде. На протяжении трех лет после смерти Фрейра его скрывали в кургане, объявив, будто он жив, и тем самым поддерживали «доброе время и мир». Так продолжалось и при его сыне. Но при конунге Домальди урожаи ухудшились и в Швеции наступил голод. Тогда жители ее устроили в Упсале большое жертвоприношение: на первый год в жертву принесли волов, но это не помогло; не улучшились урожаи и на следующий год, когда были совершены человеческие жертвоприношения. На третий год вожди на собрании в Упсале решили, что голод — от Домальди, и высказались за то, чтобы принести его в жертву; конунга умертвили и его кровью омыли алтарь. После этого, при сыне Домальди, в стране царил добрый урожай и мир. При одном из последующих конунгов, Олаве Лесорубе, опять из-за неурожая начался голод, причем Снорри, с одной стороны, объясняет это вполне рациональными причинами — притоком населения, так что земля не могла всех прокормить, — а с другой стороны, указывает, что конунг мало занимался жертвоприношениями и это не нравилось шведам, привыкшим приписывать своему конунгу как урожаи, так и недороды. Они считали, что виновником голода является конунг Олав, и умертвили его в собственном его доме, принеся его в жертву Одину «ради урожая» (62, гл. 43).

Самым счастливым из конунгов в отношении урожаев считался конунг Хальвдан Черный, и после его гибели жители всех областей просили, чтобы тело его погребли в их земле, «ибо они верили, что у тех, кто им обладает, будут хорошие урожаи». С общего согласия тело Хальвдана разделили на четыре части: голову погребли в кургане в Хрингарики, а другие части

по жребью распределили между прочими областями Уппланда и тоже похоронили в курганах, и все эти курганы названы именем Хальвдана.

В такого рода представлениях, встречающихся у самых разных народов мира, кроется идея о способности правителя воздействовать на время и определять его характер и содержание. Время может быть «добрым» и «недобрым», существует уверенность в его качественной неоднородности. Эта способность государя не зависит от его личных качеств, а носит магический характер. Самая власть понималась как сакральная: конунг находится в особых отношениях с высшими силами, поэтому благотворное воздействие на урожаи и время правитель мог оказывать не только при жизни, но и после смерти.

О вере скандинавов в человеческую способность при помощи богов воздействовать на время свидетельствует легенда о конунге Ауне, который, желая продлить свою жизнь, приносил Одину в жертву своих сыновей. Когда он заклал своего первого сына, Один пожаловал ему еще шестьдесят лет жизни, хотя Аун уже был стариком. По истечении этого срока конунг вновь принес в жертву сына и получил от Одина ответ, что он останется в живых до тех пор, пока будет приносить ему в жертву сыновей каждые десять лет. Так Аун заклал семерых сыновей и настолько одряхлел, что утратил способность передвигаться и его носили. Жертва восьмого сына дала ему еще десять лет жизни, но он уже не поднимался с постели. После принесения девятой жертвы Аун жил, питаясь из рожка, как младенец. У него оставался последний сын, но шведы воспротивились этой жертве, и тогда Аун умер (62, гл. 25).

Едва ли нужно искать в этой легенде отражение мифа о Кроносе, пожиравшем своих детей. Тема воздействия на время и преодоления старости занимала скандинавов, создавших миф о яблоке, которое хранилось у богини Идунн: откусывая от него, асы возвращали себе молодость. Любопытно, что в легенде об Ауне не возникает вопроса о природе долголетия сыновей конунга, которые ведь тоже должны были жить чрезвычайно долго (некоторые — более ста лет), для того чтобы стать жертвами своего жадного до жизни отца...

Воздействие на время есть определенная форма отношения к будущему. О пророчествах и вещих снах речь впереди, но уже сейчас нужно подчеркнуть, что представление о способности видеть будущее, которой в сагах наделены многие люди, обуславливалось особым пониманием природы времени. Прошлое уже миновало, но при восприятии времени как циклического считалось, что когда-то оно возвратится вновь. Будущего еще нет, но вместе с тем оно уже где-то таится, вследствие чего провидцы способны его с уверенностью предрекать.

Время мыслилось подобным пространству: удаленное во времени (в прошлое или в будущее) представлялось столь же реальным, как и удаленное в пространстве. В этом отношении к будущему, как бы расположенному рядом с настоящим и прошлым, нет ничего специфического для исландских саг, ибо такое же представление о времени лежит в основе понимания времени и судьбы многими народами. Но, как мы далее убедимся, тема будущего и способности прозревать его и предсказывать получает в королев-

ских сагах новый смысл и выполняет важную роль в структуре латентно заложенной в них исторической концепции.

В «Круге Земном», как и в других сагах, множество анахронизмов: отношения, сложившиеся явно в более позднее время, переносятся в прошлое. Не останавливаясь на рассмотрении этих ошибок, зададимся вопросом: чем вызваны анахронизмы? Снорри знает, что история несет с собой изменения, что жизнь человеческая неустойчива и преходяща. Но перемены, затрагивающие людей, мало касаются или вовсе не касаются хозяйства, быта, морали, права, социальных отношений. Как и другие средневековые историки, Снорри не замечает историчности всего существующего. Время течет не во всех сферах жизни, человеческая драма разыгрывается на относительно неподвижном фоне; во всяком случае, эти декорации меняются мало и лишь в деталях. Ведь для древних скандинавов, как мы видели, время — это человеческая жизнь, форма существования рода людского.

Тем не менее, опираясь в основном на то же восприятие времени, которое присуще сагам об исландцах, саги о конунгах несколько его изменяют в связи с необходимостью изображения более сложного сюжета, требующего новых хронологических рамок и большего внимания ко времени. Время саг о конунгах уже не «родовое» и не «местное» (касающееся событий в одной части Исландии), а «государственное», историческое. На протяжении периода, охваченного «Кругом Земным» (с IX в. до 1177 г., если оставить в стороне предшествующий легендарный период, описываемый в «Саге об Инглингах»), не просто произошло несравненно больше событий, чем описано в сагах об исландцах, но совершились необратимые процессы огромной значимости — политическое объединение Норвегии под властью одного короля и христианизация ее населения. Естественно, что в сагах о конунгах возрастает чуткость по отношению к ходу времени.

Вместе с тем время отчасти насыщается христианскими реалиями. Длительность человеческой жизни, по новым верованиям, определяется не судьбой, многократно упоминаемой в «Круге Земном», а зависит от Бога. Конунг Инги, отвергая совет своих приверженцев не участвовать в битве с врагами и бежать, заявляет: «Пусть Господь решит, сколько еще должна продлиться моя жизнь...» (25, гл. 17). Прежние представления о времени сочетаются с новыми, согласно которым время сотворено Богом.

Что несет с собой время — прогресс или упадок? Это один из коренных вопросов, ответ на который определяет во многом характер всей культуры. «Круг Земной» был написан в обществе, в котором далеко еще не разрешился конфликт двух мировоззрений — языческого и христианского. Но этим формам миропонимания присущи во многом несхожие оценки течения времени. Языческое восприятие жизни опирается на миф, миф же предполагает возможность повторения изначального состояния, которому придается особая значимость. Это изначальное время, когда был создан мир и заложены образцы поведения человека, возвращается при воспроизведении мифа, в моменты празднеств и жертвоприношений. По сравнению с мифологическим временем, в котором сливаются отдаленное прошлое и вечность, текущее земное время представляется несамостоятельным, несамощным. Поэтому лучшее время лежит в прошлом,

нынешний же мир идет к упадку и концу. Необычайно интенсивно выражено это миропонимание в «Прорицании вёльвы» — самой замечательной из песней «Старшей Эдды», где сконцентрирована квинтэссенция древнескандинавской языческой философии. В противоречии с пессимистическим взглядом на судьбы богов и людей, обреченных на гибель, находится заключительная часть этой песни, обещающая обновление и возрождение мира, но это либо результат христианских влияний, либо проявление циклической концепции.

Христианское понимание времени тоже отчасти опирается на миф и тоже связано с постоянным воспроизведением сакрального времени в таинствах и праздниках; и здесь земное время получает пониженную оценку в сравнении с вечностью, находящейся у Бога. Но христианский миф — это миф, существенно преобразованный и насыщенный новыми элементами. Это понимание времени исходит из эсхатологии: будущее, конец света, несет с собой и расплату, и искупление. Поскольку мир движется к слиянию с Богом, христианские историки средних веков, рисуя историю человеческих бедствий и страданий, нарастание зла в мире, вместе с тем исходили из уверенности в том, что история человечества завершится счастливым финалом — вторым пришествием Спасителя. Пессимизм в отношении земной жизни сочетался у них с трансцендентным оптимизмом — человеческое время в конце концов растворится в божественной вечности.

Если языческое мировосприятие протекает под знаком прошлого, поскольку мир осознается как вечное повторение прежде бывшего, то в христианском мировоззрении наряду с прошлым принципиальное значение приобретает также и будущее, и время оказывается как бы «распрямым» между сакральным прошлым (творением мира и искупительной жертвой Христа) и будущим (концом света и вторым пришествием Спасителя).

Выше упоминалась периодизация ранней истории Скандинавии, которая дана в «Прологе» к «Кругу Земному»: «век кремаций» сменяется «век курганов». Но нигде Снорри не развивает другой периодизации, которая, казалось бы, должна быть куда более существенной с точки зрения христианина: время язычества и время торжества истины веры. Именно такова была историческая схема всей средневековой церковной историографии, в особенности в раннее средневековье (наряду с учениями о четырех монархиях и о возрастах человечества). Разумеется, в сагах о конунгах демонстрируется переход от язычества к христианству и выделяется центральный эпизод в этом развитии — правление и мученическая смерть Олава Святого, при котором христианизация одержала основные победы. И все же провиденциалистская концепция христианской историографии не получает в «Круге Земном» самостоятельного значения. Ее можно заметить в речах отдельных персонажей, в ссылках на Божью волю и в рассказах о чудесах святого Олава, которые должны свидетельствовать о всемогуществе Господа и о вмешательстве Его в человеческие дела. Но все христианские эпизоды «Круга Земного» не включаются в ткань повествования сколько-нибудь органически и вряд ли определяют концепцию истории. Как

мы далее увидим, в этой концепции языческий миф переплетается со своеобразно перетолкованными христианскими представлениями.

В сагах широко используется мотив вещего сна и прорицания. Эти сны и пророчества образуют важный составной элемент саги и выполняют существенную функцию в системе ее изобразительных средств. Прием прорицания или вещего сна помимо занимательности сообщал повествованию большую напряженность. Мотив провидения в будущее непосредственно связан с идеей правящей миром и человеческими жизнями судьбы, которой никто не может избежать и которая обнаруживает себя таким чудесным образом еще до того, как она реально наступит. Идея судьбы в свою очередь ведет к постановке коренных этических проблем: человек, знающий собственную судьбу, неизбежно вырабатывает свое отношение к ней, он должен смело встретить уготованную ему участь, и это знание окрашивает все происходящее в трагические тона.

Сны — это проявления судьбы. Они некоторым образом ниспосылаются человеку таинственными силами. Поэтому вещий сон герой саги видит обычно в критический момент своей жизни, когда судьба «близка», и в специфических условиях, благоприятствующих тому, чтобы пришел такой сон.

Формы заглядывания в будущее в королевской саге приобретают дополнительный смысл. В отличие от саг родовых, где прорицания касаются индивидуальных судеб или, самое большее, будущего той или иной семьи, в королевских сагах они связаны с толкованием истории целого государства. В них предрекаются судьбы династии и королевства, а в отдельных случаях дается оценка дальнейшего хода истории. Таким образом, в форме предсказаний выявляется историческая концепция, лежащая в основе королевской саги. Подобный способ осмысления хода истории связан с присущей жанру саги невозможностью прямого высказывания точки зрения автора. Вещий сон содержит некий символ и намек, он открывает путь для обобщения, указывает на сущность происходящих и долженствующих произойти событий, что позволяет понять, как мыслили историю автор саги и его современники.

Оставляя в стороне вещие сны, связанные с личной судьбой того или иного правителя (в этих снах общая концепция истории могла и не раскрываться), обратимся к снам, содержащим указания на судьбы страны. Таковы сны, о которых рассказывал претендент на норвежский престол Сверрир, возглавивший в последней четверти XII в. движение против правящей династии. Сверриру посвящена особая сага, которая была написана, как уже упоминалось ранее «Круга Земного» (51). Первая часть этой саги была составлена исландским аббатом по указанию самого Сверрира, и естественно, что точка зрения узурпатора здесь оказывала влияние на характер и окраску повествования в «Саге о Сверрире». В отличие от саг «Круга Земного», рисующих историю Норвегии *post factum* (Снорри Стурлусон жил намного позднее описываемых им событий), «Сага о Серрире» повествует о совсем недавних делах, поэтому и тон в ней, и цели, которые преследовались при ее сочинении, отчасти иные. Сверрир, безвестный выходец с Фарерских островов, выдавал себя за незаконного сына покойного норвежского конунга Сигурда Рот, и понятно, что он нуждался в обо-

сновании своих притязаний на престол. Это обоснование и должны были дать его вещие сны, о которых он сам и рассказал.

Главный аргумент в пользу «легитимности» его власти не генеалогия. Сверрир видит во сне покойного короля Олава Святого, «небесного патрона Норвегии», и тот якобы вручает ему свой меч и боевой стяг, защищает Сверрира своим щитом и дает ему имя Магнус (Магнусом звали сына Олава, но вместе с тем *magnum* значило по-латыни «великий»). Таким образом, притязания Сверрира, в отличие от притязаний других претендентов, опираются не на происхождение из рода конунгов (в этом отношении противник Сверрира король Магнус Эрлингссон обладал преимуществами), — они обоснованы тесной связью Сверрира с наиболее авторитетным в глазах общества святым королем-христианизатором Олавом, связью не родовой, а мистической, сакральной.

Иной характер носят «династические» сны в «Круге Земном». Снорри Стурлусон показывает, что в такого рода снах использовался мотив дерева, символизировавшего род конунгов. Жене конунга Хальвдана Черного Рагнхильде приснилось однажды, что она в саду отдирает от своего платья колючку и эта колючка вырастает в ее руке в большую ветвь, один конец которой касается земли и быстро пускает корень, а другой вздымается высоко в небо. Вскоре дерево достигает таких размеров, что Рагнхильда едва может рассмотреть его вершину, к тому же оно необыкновенно толстое. Нижняя часть дерева кроваво-красная, но чем выше ствол, тем он светлее и зеленее, а ветви белы, как снег; на нем множество ветвей. Это развесистое дерево закрывает собой всю Норвегию, простираясь даже за ее пределы. В другой саге Снорри сообщает смысл этого видения: дерево символизировало конунга Харальда Прекрасноволосого, сына Рагнхильды, — краски дерева символизируют расцвет его королевства; то, что сверху оно белоснежное, означает, что Харальд доживет до седых волос, ветви же — его многочисленное потомство, которому суждено распространиться по всей стране (27, гл. 42). Подобный же по смыслу сон приснился и отцу Харальда Прекрасноволосого, Хальвдану Черному: ему приснилось, что у него отросли длинные и кудрявые волосы, причем один локон был самым прекрасным и длинным. Мудрец истолковал конунгу сон: от него пойдет длинный ряд потомков, они со славой будут править страной, но один из его потомков будет наиболее великим и благородным. «И по всеобщему мнению, — прибавляет Снорри, — этот локон предвещал святого конунга Олава» (26, гл. 7).

В снах Рагнхильды и Хальвдана Черного можно найти некоторые элементы исторической концепции Снорри. Королевская династия, основанная Харальдом Прекрасноволосым, первым объединителем Норвегии (конец IX — начало X в.), и продолжавшая править страной и во времена Снорри (поскольку Сверрир, дед Хакона Хаконарсона, при котором писал Снорри, как мы знаем, выдавал себя за отпрыска этой династии), выполняет определенную историческую миссию. Она заключается прежде всего в том, что потомки Хальвдана Черного объединили впоследствии всю страну. Но главное, из этой династии происходит святой конунг Олав, и поэтому, если взглянуть на этот род королей ретроспективно, то сакраментальное его предназначение состояло в рождении «вечного короля Норве-

гии», небесного покровителя ее конунгов, Олава Святого. История Норвегии и ее королевского рода в «Круге Земном» отчетливо расчленяется на три этапа: ее объединение предшественниками Олава Святого, христианизация, проведенная этим конунгом, история страны при его преемниках. Центральный этап — правление Олава Святого — явно образует кульминацию. Сны Рагнхильды и Хальвдана Черного в какой-то мере предвещают дальнейший ход истории и именно ее главный момент.

Тема «вечного короля Норвегии» поднимается и в снах, упоминаемых в «Саге об Олаве Святом». Совершив ряд подвигов на Западе, молодой викинг Олав Харальдсон в ожидании попутного ветра для отплытия из Испании на Ближний Восток видит чудесный сон: ему является внушающий страх красивый человек, который запрещает дальнейшие пиратские экспедиции: «Возвратись в свою отчину, ибо ты навечно станешь конунгом над Норвегией». Олав понял, что сон предвещает ему сделаться государем Норвегии, а его потомкам — быть ее правителями надолго после него (40, гл. 18). Но Олав еще не постигает смысла предсказания о том, что ему суждено стать конунгом Норвегии «навечно». Олав прибывает в Норвегию, и начинается его эпопея: освобождение страны из-под власти чужеземцев, христианизация ее населения, наведение в ней порядка и законности, что вызвало противодействие части знати и бондов и привело к изгнанию конунга, к последовавшему затем его возвращению и, наконец, к гибели его в битве при Стикластадире (1030 г.), в которой он отстаивал дело Христово и обрел святость мученика. Вскоре после смерти Олав был провозглашен церковью святым и «вечным патроном Норвегии».

Подобный же смысл имели и некоторые другие сны и видения Олава Харальдссона. Перед началом битвы при Стикластадире ему привиделась высокая лестница, по которой он поднялся так высоко, что открылись небеса. «Я взошел на верхнюю ступеньку, когда ты меня разбудил», — сказал пробудившийся Олав своему сподвижнику. Тот отвечал, что ему этот сон нравится меньше, чем конунгу (типичный для саги оборот: вместо того чтобы сказать «ему этот сон совсем не понравился», сказано, что он «мало понравился»), так как может означать, что Олава в предстоящей битве ждет смерть (40, гл. 214). Однако истинный смысл видения конунга иной: лестница, ведущая на небеса, по которой он до конца поднялся (библейская «лестница Иакова»), — признак грядущего вознесения Олава в качестве святого и вечного короля Норвегии.

Не останавливаясь на других снах Олава Святого, упомянем еще сон его сына Магнуса Доброго. Ему во сне является отец и задает вопрос: что он предпочитает, пойти с ним или стать самым могучим из конунгов, и жить долго, и совершить такие дела, которые едва ли он сумеет искупить? Магнус оставляет решение на волю отца, и ему подумалось, что святой конунг ответил: «В таком случае иди со мной». Вскоре Магнус скончался. Можно предположить, что «неподобные дела», от свершения которых предостерегает Магнуса Святой Олав, — это раздоры, вспыхнувшие в Норвегии при последующих поколениях конунгов, и в такой косвенной форме в саге выражено отношение к ним Снорри. Но здесь выдвигается еще один существенный мотив: подвергается сомнению ценность земной власти конунга, и ей противопоставляется загробная жизнь, — ценность первой от-

носителю, и сама эта власть может послужить источником несчастий и гибели души, ценность второй абсолютна.

Вызванная христианством переоценка королевской власти обнаруживается в «Круге Земном» не только в данном сне. Величие Олава Святого раскрывается полностью не в его земных делах и подвигах, а в его связи с божественной силой; земное и скоропреходящее противопоставляется небесному и вечному. Вследствие этого дальнейшая борьба между претендентами и конунгами, повествование о которой наполняет несколько последних саг «Круга Земного», предстает как мелкая, лишенная высоких этических достоинств и оправдания свара, резко контрастирующая с величественным образом святого Олава, время от времени творящего чудеса и тем напоминающего погрязшим в земных дрязгах людям о вечном и высшем.

То, что история норвежских конунгов после Олава Харальдссона изображается как бы на фоне все более раскрывающейся святости этого короля, придает повествованию определенный смысл, которого оно не имело в сагах, предшествующих «Саге об Олаве Святом». Там у истории существовал, собственно, лишь один земной план, и подвиги конунгов обладали самоценностью, ибо языческая судьба не образовывала какого-либо другого уровня реальности, но была имманентна деяниям людей. Двуплановость и соответственно двусмысленность истории, дихотомия земли и неба в «Круге Земном» обнаруживается только с введением в нее темы святого Олава.

В упомянутом сне конунга Магнуса христианская философия выступает уже достаточно заметно: судьба, двигавшая поступками людей, казалась язычникам неумолимой и неизбежной; между тем Олав, являющийся Магнусу, предлагает ему выбор: либо последовать велению судьбы, которая возвысит его, но и отяготит злодеяниями, либо уклониться от нее и предпочесть небесную славу. Следовательно, судьба сомнительна в этическом плане и не неизбежна в общем устройстве мироздания, в системе человеческих дел. Свобода выбора, предлагаемая святым Олавом Магнусу, имеет уже мало общего с язычеством: это свобода, предполагаемая у каждого христианина и заключающаяся в том, что он волен погубить или спасти свою душу.

Как мы могли убедиться, в снах, о которых повествуется в «Круге Земном» и которые должны были пролить свет на ход и смысл истории, переплетаются языческие мотивы с мотивами христианскими. Последние становятся ощутимыми преимущественно в заключительных сагах, хотя и в них далеко не торжествуют. Идея судьбы, играющая немалую роль в историческом мышлении автора саг о конунгах, имеет особую структуру.

Перейдем к ближайшему ее рассмотрению.

Какие силы движут людьми? Чем определяются их поступки? Саги дают ответ и на эти вопросы. Деяния и самая жизнь людей управляются судьбой. Судьба — всеобщая детерминированность социальной жизни, настолько недифференцированная, что она распространяется и на природу, от которой жизнь людей не отделена достаточно четко, которой она, во всяком случае, еще не противопоставлена. Но судьба, в представлении скандинава, не безличная сила, стоящая над миром, не слепой рок; до ка-

кой-то степени она — внутреннее предназначение человека. Термины, употребляемые в сагах в этой связи, — *hamingja*, *gaefa*, *heill*, *auðna* — выражают разные оттенки понятия: «судьба», «счастье», «удача», «участь», «доля». Они обозначают качества отдельного человека или его семьи, рода (у каждого индивида или рода своя судьба, своя удача). *Hamingja* в этом отношении — термин наиболее показательный: это и личная удача, везение и дух — охранитель отдельного человека, покидающий его в момент смерти и переходящий к потомку или близкому сородичу умершего.

Удача выявляется в поступках человека, поэтому активное, решительное действие — императив его поведения. Нерешительность и излишняя рефлексивность расцениваются как признаки отсутствия счастья и осуждаются. Кроме того, и это очень важно, «счастье», «удача» у скандинавов — не нечто столь неотъемлемое и постоянно сопутствующее индивиду, чтобы он мог позволить себе не подкреплять их систематически своими поступками, не испытывать их в действии. От степени, характера счастья, везения человека зависит благоприятный исход его поступков, но лишь при постоянном напряжении всех моральных и физических сил он может добиться обнаружения своей удачи. В этом смысле представления скандинавов о судьбе далеки от фатализма; здесь нет и следа пассивной покорности и смирения перед высшей силой. Напротив, знание своей судьбы из предсказаний, гаданий, вещих снов побуждает человека с наибольшей энергией и честью выполнить положенное, не страшиться даже неблагоприятной участи, не пытаться от нее уклониться, но гордо и мужественно ее принять.

С наибольшей силой эти героические установки выражены в песнях «Старшей Эдды». Но они явственно видны и в сагах. Один из героев «Саги о Гисли Сурссоне», возвращаясь домой, узнает о грозящей ему опасности, но не сворачивает с пути: «Отсюда реки текут к югу в Дюрафьорд, и я тоже туда поеду». Нельзя обратить вспять водный поток, и так же неуклонно действует судьба. Поэтому нужно смело идти ей навстречу. В сагах не слепой детерминизм, а именно отношение к судьбе героев саги, их решимость встретить достойно то, что им предназначено.

Разумеется, перед нами не суверенные личности, напоминающие людей Возрождения, — они коренным образом от них отличаются. Человек в средневековой Скандинавии, по-видимому, вообще слабо осознавал свою индивидуальность. Его личность не создана им самим, она принадлежит роду, семье, воплощая определенные коллективные качества. Поэтому, как явствует из саг об исландцах и из «Круга Земного», от благородного и рожденного в браке человека ожидают такого поведения и образа мыслей, какого нелепо было бы ожидать от низкорожденного или внебрачного сына. Личные склонности отступали на задний план перед требованиями родовой морали, и привязанность к кровным родственникам обязательнее и сильнее, чем любовь к жене или мужу. В человеке действует некая сила, судьба, но она индивидуализирована столь же мало, как и его собственное «я», — это судьба рода, коллектива.

Но вопрос о личности однозначно не решается. Достаточно вчитаться в «Сагу о Сверрире», чтобы увидеть яркую и своеобразную личность этого конунга-узурпатора. Сверриру, выходцу из низов, к тому же аутсайде-

ру-фарерцу, было легче, чем многим другим, осознать свою нестандартность и обособленность. Над телом повергнутого врага, ярла Эрлинга, Сверрир отчетливо выражает как необычность переживаемого исторического момента, так и собственную исключительность: «Произошла удивительная смена времен, когда один человек заступил место трех — конунга, ярла и архиепископа, — и человек этот — я» (51, гл. 38). Подобное утверждение своей личной самобытности и неповторимости, значимости уникально. Сверрир и на практике выступал в роли новатора: смело заменял знатных противников своими приверженцами из простолюдинов — биркебейнерами («березовоногими» — они обертывали берестой ноги, так как износили обувь), ввел важные изменения в боевом строе войска, предоставив больше самостоятельности отдельным отрядам, и во флоте (боевые корабли, которые, по традиции, связывали один с другим, теперь могли действовать более маневренно и эффективно); Сверрир пошел на прямой разрыв с католическими прелатами и с самим папой, не побоявшись ни интердикта, ни отлучения. Наконец, то, что он замыслил сагу о самом себе, которая должна была обосновать его права на престол и восславить его, тоже было симптомом нестандартности этого конунга.

Однако вместе с тем и Сверрир, типичный средневековый человек, сливает свое «я» с историческими прототипами — с королем Олавом Святым, мистическим сыном и подопечным которого он себя изображает (см. выше о снах Сверрира), — и сближает себя с библейскими персонажами (в частности, с царем Давидом). Таким образом, и эта незаурядная личность не может не искать собственного обоснования вовне — в религиозной и исторической традиции — и, уподобляя себя высшим авторитетам, стремится растворить себя в них.

В представлениях скандинавов о судьбе и удаче отражается их отношение к человеческой личности и, следовательно, их самосознание: сознавая необходимость активного действия, человек вместе с тем видит в его результатах проявление силы, с ним связанной, но все же не идентичной его личности. Эта сила поэтому нередко представляется персонализированной в облике девы — хранительницы удачи (такие девы — *fylgja*, *hamingja* — фигурируют в скандинавской мифологии и в сагах об исландцах). Для древних скандинавов вообще характерна форма самосознания, при которой источником поступков, мыслей, речей оказывается не сама человеческая личность, а качества, существующие отчасти как бы помимо нее. Так, человек не думает, но «ему думается», не он говорит, а «ему говорится», не он завоевывает свое счастье или достигает победы, но «ему посчастливилось», «ему выпала удача», «ему досталась победа» и т. д. Разумеется, было бы опрометчиво буквально толковать соответствующие обороты языка как непосредственное выражение человеческой мысли и психологии — с такими же оборотами мы встречаемся и в современных языках. Тем не менее частота и постоянство, с какими в древнескандинавских текстах встречаются безличные обороты, заставляют предположить, что они в эпоху саг еще не превратились окончательно в простые формы выражения, лишенные специфического оттенка. В этом убеждает анализ понятия «судьба»: судьба именно происходит, «случается» с человеком, а не свободно им творится.

В «Саге о Гуннлауге Змеином Языке» рассказано о том, как дочь знатного человека Торстейна, который перед ее рождением велел матери «вынести» ее, т. е. обречь на смерть (потому что он видел вещий сон, предрекавший большие несчастья из-за девочки, когда она подрастет), была спасена⁷. Впоследствии это стало известно Торстейну. Тот сказал жене, что не винит ее в нарушении его приказа: «Видно, чему быть, того не миновать» (буквально: «По большей части катится туда, куда хочет»). Далее в саге повествуется о ссоре между двумя молодыми людьми из-за этой девушки, — ссора грозила перерасти в смертельный поединок между ними (который и был возведен сном, предшествовавшим ее рождению). Родичи обоих молодых людей считали столкновение большим несчастьем, но «что суждено, то должно случиться» (буквально: «Так должно было произойти, как складывалось»). Люди не могут уклониться от судьбы, события, в которые они вовлечены, «катятся», «складываются», свершаются с неумолимой неизбежностью.

Однако не всякое событие в жизни человека предопределено, и для его свободной воли остается достаточный простор; судьба обнаруживается в критические, решающие моменты жизни, и тогда требуется предельное напряжение всех его сил. Саги как раз и рисуют людей преимущественно в подобные поворотные моменты.

В королевских сагах удача, счастье — качества, присущие прежде всего конунгу, вождю. Вообще, чем знатнее и благороднее человек, тем большей удачей он наделен, тем легче ему достаются победы и богатства, ему везет на верных друзей и дружинников. Каждый конунг обладает своей личной «удачей», «долей», но вместе с тем он наследник «удачи» всех своих предков. Интерес к генеалогиям, столь живой у скандинавов, помимо других причин, вызывался стремлением выяснить, от каких славных и «богатых удачей» предков они происходят, и тем самым понять размеры их собственной «удачи».

В «Круге Земном» неоднократно повторяется мотив бессилия простонародья в столкновении с конунгом: бонды еще могут держаться против него, пока у них есть удачливый вождь, но достаточно ему погибнуть, как даже обладающее значительным численным перевесом войско бондов, совершенно деморализованное, немедленно рассыпается. Поэтому мысль об удаче конунга является существенным фактором, влияющим на ход событий и на принятие тех или иных решений.

Когда Олав Харальдссон обратился к мелким конунгам Уппланда с просьбой поддержать его в борьбе за освобождение Норвегии от чужеземного господства, один из них сказал: «Что касается этого человека, Олава, то его судьба и удача должны решить, добьется ли он власти». Впоследствии, встревоженные христианизаторской политикой Олава и усилением его могущества, эти же конунги обсуждают вопрос о возможности оказания ему сопротивления. Один из них советует не рисковать и «не тягаться в удаче с Олавом» (40, гл. 36, 74).

Низкорослый и горбатый конунг Инги Харальдссон едва мог самостоятельно передвигаться из-за того, что одна нога у него была сухая. Эти физические недостатки, как передают, он приобрел в двухлетнем возрасте, когда один из предводителей взял Инги в битву: стоя в разгар боя близ бое-

вого стяга, этот предводитель держал в руках младенца, подвергая его большой опасности. Сага сообщает, что противники Инги, хотя и обладали численным превосходством, тем не менее потерпели поражение. Участие в бою малютки конунга могло иметь только один смысл: в особе конунга заключена «удача», необходимая для достижения победы.

При избрании на престол Магнуса Эрлингссона его сторонники высказались за то, чтобы советником конунга стал его отец, Эрлинг Кривой, обладавший для этого необходимыми достоинствами. «И ему не будет недоставать успеха, если с ним будет hamingja» (37, гл. 1).

Счастье, благополучие, везение — принадлежность вождя, тем не менее, по тогдашним убеждениям, к ним можно приобщиться, если вступить в контакт с конунгом: служить ему, получать от него подарки, — ибо и в вещах удачливого вождя воплощается его везение. Поэтому дружинниками, домогавшимися у конунгов даров, владели более сложные чувства, нежели простая жадность: они стремились при посредстве его подарков разделить с ним его удачу. Но удачу можно получить и не через вещи, а непосредственно, в силу выраженного конунгом благого пожелания, как своего рода благословение. Один из приближенных Олава Харальдссона, отправляясь в Швецию с миссией, сопряженной с немалой опасностью, просил у конунга его «удачи» для этой поездки: «Чтобы ты вложил свою hamingja в эту поездку». И конунг отвечал, что удача посланца во время его миссии может подвергнуться большим испытаниям и поскольку он близко к сердцу принимает это дело, то посылает вместе с ним и его людьми собственную hamingja. Посланец выражает надежду, что удача конунга поможет и в данном случае, поскольку до этого удавались все его начинания (40, гл. 68, 69).

Но удача может и покинуть вождя. Конунг Харальд Сигурдарсон, по прозвищу Суровый Правитель, несомненно, был в высшей степени удачливым в своих военных походах. Большой популярностью пользовались рассказы о его подвигах в викингских экспедициях и на службе при византийском дворе. Воинская удача этого конунга вознаграждалась огромными богатствами, а обладание драгоценностями служило залогом верности вождю его дружинников. И тем не менее во время похода на Англию (1066 г.) счастье изменило Харальду. Снорри пишет, что перед битвой при Стэмфордбридже, в которой решился исход этого предприятия (войско Харальда было разбито, и он пал на поле боя), под Харальдом неожиданно упал конь. Конунг, вставая на ноги, сказал: «Падение — знак удачи в поездке!» Но английский король Харальд (Гарольд), которому в этот момент показали норвежского конунга, оценил его падение иначе и явно более прозорливо: «Рослый и статный человек, но, видно, удача его покинула» (28, гл. 90).

Датский конунг Свейн, потерпев поражение в битве с норвежцами, явился под чужим именем (он назвал себя Vandráðr — Находящийся в беде) к ярлу Хакону и просил помочь ему спастись. Ярл послал его к своему другу, бонду Карлу, и тот хорошо его принял. Карл узнал конунга, но не подал вида, жена же его, не ведая, кого она принимает, стала распространяться о том, что у них, дескать, несчастливый конунг, хромой и трус к тому же. Vandráðr возразил ей: если конунг невезучий в битвах, это не значит, что он трус. Трусость — личное качество, тогда как везение, счастье не зависят от

одного человека и могут ему изменить, несмотря на волю и мужество. Трус достоин лишь презрения, а человек, от которого отвернулась судьба, заслуживает сочувствия и может рассчитывать на помощь, ибо утрата удачи ставит его в трудное положение (на что и указывает принятое Свейном прозвище). Счастье может еще и вернуться. Когда жена Карла отняла у гостя полотенце, серединой которого он вытирал руки, обвинив его в грубых манерах, конунг воскликнул: «Я еще возвращусь туда, где смогу вытереть руки серединой полотенца!» (28, гл. 64). Остается добавить, что, когда Свейн вновь утвердился на датском престоле, он наградил Карла и сделал его «большим человеком», но отказал в просьбе оставить при нем прежнюю жену, сказав, что даст ему лучшую и более умную.

Везение достойного человека никого не удивляет, но иногда оно выпадает на долю недостойного. Так, во всяком случае, рассуждает Олав Харальдссон в сцене крещения своего сына. Ребенок родился у служанки, но приближенные конунга знали, кто мог быть его отцом. Новорожденный был слаб, и с крещением следовало поспешить, однако никто не осмелился разбудить почивавшего конунга, и скальд Сигхват сам дал ему имя — Магнус. Наутро конунг упрекал Сигхвата, что он окрестил ребенка без его ведома, выбрав имя, не принадлежавшее к числу родовых имен королевской семьи. А именам скандинавы придавали огромное значение. Сигхват возразил: он назвал мальчика в память Карла Великого, которого считают величайшим в мире человеком. Конунг сказал: «Ты удачливый человек, и неудивительно, когда удаче сопутствует мудрость. Странно, однако, что иногда удача сопутствует глупцам и неумные советы оборачиваются удачными». Конунг был очень доволен, ибо имя, которое носил такой человек, как Карл Великий, сулило ребенку удачу, и Сигхват остался в милости (40, гл. 122).

Ярл Хакон, одно время правивший Норвегией (в конце X в.), по слухам, принес в жертву своего сына для достижения победы над викингами. Видимо, существовали средства воздействия на судьбу, или, лучше сказать, средства, способствовавшие ее выявлению. Но впоследствии ярлу перестало везти, и он погиб жалкой смертью от руки собственного раба, который зарезал его в яме в свинарнике, куда они вместе спрятались от конунга Олава Трюгвасона. «Жестокая не-судьба, что подобный вождь так умер», — замечает Снорри. Ярл Хакон вызвал ненависть бондов и утратил всякую популярность из-за своей развращенности, толкавшей его на захват чужих жен и дочерей. Однако главную причину «не-счастья» Хакона сага приписывает тому, что «наступило время, когда язычество и идолопоклонство были осуждены и на их место шли святая вера и правильные обычаи» (41, гл. 50). Судьба, всесильная, по мнению Снорри Стурлусона, в эпоху язычества, утрачивает свое могущество перед лицом христианства. Как видим, ему известны и «субъективные», и «объективные» условия действия судьбы, но, признавая превосходство христианского божественного Провидения над языческой судьбой, удачей, он по-прежнему придает ей самое серьезное значение.

Новые оттенки в понимании судьбы мы встречаем в «Саге об Олаве Святом». Удачи этого конунга в первый период его правления контрастируют с неудачами последних лет жизни. Как пишет Снорри, во время пре-

бывания в изгнании Олаву приходило в голову, что в течение первых десяти лет правления все ему удавалось и шло хорошо, а потом все стало трудно и пошло плохо. Поэтому он сомневался в том, мудро ли будет поверить своей *hamingja* настолько, чтобы с небольшим войском пойти против своих врагов, т. е. попытаться вернуть себе власть над Норвегией. С этими сомнениями пребывавший в нерешительности конунг часто обращался к Богу. Здесь дана обобщенная характеристика отношений Олава с судьбой и, как это часто встречается в тексте «Саги об Олаве Святом», идея судьбы упомянута в связи с именем Бога, — тем самым ей придается до известной степени новое истолкование. *Hamingja* отчасти утрачивает свое самостоятельное значение, превращается в Божье благословение, в функцию Провидения.

Но подобная интерпретация удачи не так уж характерна для «Круга Земного». Сам Снорри не очень-то четко различает удачу в языческом понимании и удачу, ниспосылаемую Богом христиан. Глубокой трансформации это понятие не переживает. Однако поскольку понимание судьбы до некоторой степени видоизменено под влиянием христианской идеологии, удача уже не является чем-то не нуждающимся в дальнейшем объяснении и обосновании, — она оказывается зависящей от воли Божьей даже в тех случаях, когда ее нехристианская природа достаточно очевидна. Решение спора о принадлежности пограничных территорий метанием игральные кости (именно так уладили распрю государи Швеции и Норвегии) не имеет ничего общего с христианством. Тем не менее Олав Харальдссон бросил кости со словами: «Для моего Господа Бога пустяк повернуть кости» — и выиграл! (40, гл. 94). Максимально сближены понятия удачи и Божьей воли и в речи Олава Харальдссона перед своим войском перед битвой при Стикластадире.

Приведенных данных достаточно для того, чтобы не оставалось сомнений: эти понятия — судьба, удача, счастье — играют огромную роль в сознании скандинавов и в большой мере определяют их отношение к действительности, их поведение и этику. Несмотря на христианское влияние, затронувшее и представления о судьбе, по сути своей эти представления мало изменились. Христианизация не сопровождалась радикальной перестройкой языческого миропонимания. Вера в судьбу, управляющую как миром в целом, так и жизнью каждого человека в отдельности, коренилась слишком глубоко в сознании, для того чтобы легко и безболезненно уступить место новым воззрениям. Скорее, эти последние сливались, переплетались с языческими представлениями.

Повествование в «Круге Земном» начинается с глубокой древности. Средневековые скандинавы проводили различие между древними и новыми временами, когда от саг о современности (то есть о событиях конца XII и XIII вв.) и от саг об исландцах, которые охватывали период с конца IX или начала X в. (открытие и заселение Исландии), и саг королевских (IX—XII вв.) отличали «саги о древности», т. е. о более далеких временах. «Саги о древности» рисуют легендарную эпоху, и способ ее изображения существенно иной, нежели способ характеристики относительно близкого и лучше известного периода.

Сагам о норвежских конунгах предшествует «Сага об Инглингах», посвященная древнейшим легендарным правителям скандинавского Севера. В «Саге об Инглингах», основывающейся преимущественно на поэме исландского скальда Тьодольва «Ynglingatal», переплетаются миф и реальность, следы которой могут быть вычленены лишь отчасти и с большим трудом. Но это различие между легендой, мифом, эпосом, с одной стороны, и действительной историей, фактами — с другой, далеко не ясно средневековому сознанию. Вслед за Тьодольвом, Ари Мудрым, исландским ученым и историком, и некоторыми другими авторами Снорри Стурлусон рационализирует миф, низводя на землю языческих богов и придавая им облик шведских и норвежских конунгов. При помощи этого эвгемеристического приема он упорядочивает легендарный материал таким образом, что придает ему историческую форму и временную последовательность.

Другие королевские саги не касаются эпохи легендарных Инглингов и излагают историю Норвегии от Хальвдана Черного или его сына — Харальда Прекрасноволосого. Возникает вопрос: почему и Снорри не считал возможным начать обзор истории норвежских конунгов с Харальда Прекрасноволосого, первого объединителя Норвегии, или его непосредственных предшественников, не обращаясь к более раннему и туманному прошлому? Почему из всех саг о конунгах именно в «Круге Земном», самой историчной из них, шире, чем где-либо используется миф? Только ли дело в любви к мифологии Снорри, обнаруживающейся и в его «Младшей Эдде»? Иными словами, какую функцию в общей структуре «Круга Земного» выполняет «Сага об Инглингах»?

По Снорри, конунги Норвегии связаны родством с древними правителями Швеции, которые в свою очередь ведут свой род от Одина или от Ингви-Фрейра. В скандинавской мифологии Один считался верховным божеством, главой рода асов. Но в «Саге об Инглингах» Один — вождь, правивший Асгардом, главным укреплением в стране асов — Асахейме, расположенной в Восточной Европе. Один в этой саге — могущественный, победоносный воин, овладевший тайнами магии и прорицания, скальд и законодатель. При нем был освоен и заселен Север, и все его жители подчинялись Одину, платили ему подать, а он за это защищал страну от нападений и совершал жертвоприношения, для того чтобы сохранить мир и получать урожай. Один выступает у Снорри в облике «культурного героя»: он научил людей всяческим искусствам и навыкам. Снорри пишет, что люди в прошлом долго поклонялись Одину и его потомкам и верили, что смерть Одина означала уход в старый Асгард — место вечного его пребывания.

Излагая легенды об Инглингах, Снорри не берет на себя ответственности за их достоверность, и трудно сказать, разделяет ли он веру в божественность асов и их отпрысков. Но если он и не верит всерьез в их божественность, превращая их в легендарных вождей, то едва ли правильно полагать, что в его представлении они просто люди. В «культурном герое» сливаются воедино черты божества и человека, он родоначальник, покровитель и благодетель людей, раскрывающий перед ними тайны природы и обучающий их полезным для них навыкам, поэтому его мудрость, знания и могущество неизмеримо превосходят человеческие возможности. «Культурный герой» стоит у истоков истории, от него ведут начало традиции и

нормы, которым следует общество, он существует в особом времени, отличном от преходящего времени человеческой жизни, — будучи персонажем мифа, он поэтому в определенном смысле вечен.

В странах интенсивной христианизации языческие божества, если они не отвергались всецело, либо превращались в святых, либо деградировали до нечисти, сливаясь с чертями и низшими духами. У скандинавов новой религии долго не удавалось осилить традиционные верования, и они оказались в высшей степени питательной средой, в которой расцвела эддическая и скальдическая поэзия, строившаяся почти полностью на языческой системе мифологических представлений. Но старые верования, сохраняя свое значение в области эстетических ценностей, вне сомнения, были живучи и сами по себе. На скандинавском Севере исключительно долго удерживалось такое состояние, которое, видимо, можно определить как «двоеверие»: запретив и преследуя языческий культ, официальной церкви приходилось сосуществовать с языческой мифологией, находившей живой отклик в общественном сознании.

Итак, для автора «Круга Земного» Один и другие асы уже не боги, или, лучше сказать, не истинные боги, ибо есть только один всемогущий Бог — Иисус Христос (различение членов святой Троицы, по-видимому, оставалось мало доступным недавним язычникам, как, впрочем, и всем рядовым христианам средневековья). Вместе с тем асы не подверглись и адаптации христианством, не превратились ни в святых, ни в чертей. Одину, выступающему в «Саге об Инглингах» в качестве «культурного героя», в других сагах «Круга Земного» (если отвлечься от многочисленных упоминаний его в цитатах из песней скальдов, по большей части язычников) не отводится никакой роли, исключая, правда, единственное, но в высшей степени показательное место в «Саге об Олаве Трюггвасоне».

«Как передают» (Снорри опять-таки снимает с себя ответственность за достоверность такого рода сведений!), однажды вечером на пир к конунгу Олаву пришел старый одноглазый человек в капюшоне, надвинутом на лицо, и мудро говорил. Ему было что рассказать обо всех странах, и конунг получил большое удовольствие от беседы с ним, о многом его расспрашивал, и они провели вместе весь вечер. Старик поведал ему о былых временах и конунгах, которые тогда жили. Разговор затянулся до ночи, пока епископ не напомнил Олаву, что давно пора ложиться спать, но и в постели конунг продолжал слушать гостя, так что епископ вновь вмешался, после чего старик покинул комнату. Наутро его не нашли, но повар сообщил Олаву Трюггвасону, что к нему приходил незнакомец и дал ему куски мяса, велел сварить их для конунга. Тогда Олав приказал уничтожить всю пищу, потому что «то был наверняка не человек, а Один, которому долго поклонялись язычники» (41, гл. 64).

Один обрисован здесь с явной симпатией, это мудрец и превосходный рассказчик, забавляющий конунга-христианина. Антипатию к Одину ощущает только епископ, дважды пытавшийся прервать его беседу с конунгом, но не Олав и не сам Снорри. В роли хранителя мудрости, всеведущего прорицателя, знающего о происхождении мира и его грядущих судьбах, выступает Один и в «Эдде» Снорри Стурлусона. Языческая мудрость

не отвергается как нечто нечестивое и ложное, отвергаются лишь языческие жертвы (мясо, которое старик дает сварить повару).

Одину, считает Снорри, приверженцы истинной веры не поклоняются, но беседовать с ним интереснее, чем с епископом. Одину здесь отводится роль существа, обладающего сверхъестественными силой и знаниями, но бессильного перед христианским Богом и Его символами.

Как здесь не вспомнить другой рассказ об Одине, содержащийся в «Саге о посошниках», записанной незадолго до «Круга Земного»? Этот рассказ называется «Про кузнеца и про Одина». В Несьяр, близ шведской границы, жил кузнец, и однажды вечером к нему явился человек на коне и попросился на ночлег. Он просил подковать ему коня. Кузнец согласился. Наутро они пошли в кузницу и кузнец спросил гостя: «Где ты был прошлой ночью?» «В долине Медальдаль». А это далеко от Несьяр. Поэтому кузнец резонно заметил: «Ты, судя по всему, большой обманщик, этого никак не может быть». Ковалось кузнецу из рук вон плохо, и подковы вышли такими большими, каких он никогда не видывал. Но когда их примерили, они оказались коню как раз впору. Когда конь был подкован, гость сказал: «Ты человек неученый и неразумный. Почему ты ни о чем не спрашиваешь?» Кузнец спросил: «Что ты за человек, и откуда явился, и куда держишь путь?» Тот отвечал: «Явился я с севера и долго оставался тут в Норвегии, но теперь думаю податься в Шведскую державу. И долго плавал я на кораблях, а теперь нужно привыкать к коню». Кузнец спросил: «Где же ты собираешься быть к вечеру?» «На востоке, в Спармёрке», — отвечал тот. «Этого не может быть, — сказал кузнец, — ведь туда не доскачешь и за семь дней».

Гость вскочил на коня. Кузнец спросил: «Кто же ты?» Тот ответил: «Слышал ты об Одине?» — «Слышал я, как его поминают». — «Теперь ты можешь его видеть, — говорит гость. — И если ты не веришь тому, что я тебе сказал, смотри же теперь, как я перескочу на моем коне через ограду». Он пришпорил коня, тот перелетел через ограду и не задел ее, а колья в ней были вышиной в семь локтей. Больше кузнец его не видел (33, 253—254).

Итак, победа христианства над язычеством привела к тому, что Одину приходится покинуть Норвегию. Однако реальность его существования, видимо, не внушает сомнений автору саги, так же как и Снорри Стурлусону. Повествования об асах и Инглингах выдержаны в сагах в спокойных тонах и в этом смысле очень далеки от нетерпимости христианской латинской литературы, враждебной всему языческому. Современник Снорри Саксон Грамматик, датский хронист и писатель, говорит о языческих богах с презрением и возмущением. Снорри же не высмеивает и не осуждает веру древних скандинавов в асов, и в «Саге об Инглингах» и в последующих сагах о конунгах пишет о языческом колдовстве, магии как о чем-то вполне реальном и естественном. Вспомним, что Снорри писал в эпоху, когда в Европе уже начали сжигать на кострах за одно лишь подозрение в подобной практике. Так же поступали и норвежские конунги-миссионеры Олав Трюггвасон и Олав Харальдссон.

Создается впечатление, что Снорри и верит, и не верит в Одина. Он относится к старым и новым богам как к представителям двух династий: одна правила в древности, другая, более могущественная, сменила ее и правит ныне. Древние правители уже не властны и бессильны по сравнению с но-

вым Богом, а потому им более и не поклоняются, но некогда от них зависело благополучие мира. Прошлое принадлежит им.

Христианская церковь требовала не верить в языческих богов, христианский Бог — единственный, и истинность Его извечна. Исландцы же, скорее всего, лишь перестали чтить прежних богов, поскольку их время прошло. Категории власти и могущества подходят здесь больше, чем категории веры, истинности.

Снорри, возможно, играет мифом, сознавая его высокую художественную ценность, но если это игра, то очень серьезная. В «Саге об Инглингах» существует определенная дистанция между повествованием и повествователем: последний дает понять, что рассказываемое им не всегда можно принимать вполне всерьез, но он не поручился бы и за то, что всего рассказанного на самом деле не было. Миф на той стадии, на которой его застает Снорри, начинает отесняться из области «серьезного» сознания, монополизированной им в языческую эпоху, в область художественного вымысла, но процесс вытеснения далеко не завершен. Миф еще остается формой осознания действительности, в том числе и исторической.

Поэтому родословная северных конунгов, изложенная Снорри в «Саге об Инглингах», отнюдь не представляется ему вымышленной, а идея о восхождении исторически достоверных конунгов Норвегии и Швеции к Инглингам — вещь для него серьезная⁸.

Снорри приводит прорицание Одина, что его потомство будет обитать в северной части мира. Потомки Одина, подобно ему, управляли населением и постепенно осваивали лесные и пустынные области. Так возникли королевства Швеция и Норвегия, подвластные Инглингам — роду, восходящему к Ингви-Фрейру.

При одном из потомков Одина, конунге Висбуре, начались распри в роду Инглингов. Висбур оставил свою жену с двумя сыновьями и взял себе другую. Когда его сыновья подросли, они потребовали у отца возвратить им золотое ожерелье, которое он при женитьбе на их матери дал ей в качестве брачного дара. Получив отказ, братья пригрозили Висбуру, что это ожерелье будет причиной смерти «лучшего человека в его роду». Задумав отцеубийство, они обратились за помощью к вельве (прорицательнице) Хульд. Она ответила им, что может наколдовать гибель Висбура, однако предостерегла: впредь убийство будет постоянно совершаться в роду Инглингов. Братья согласились на это. Собрав войско, они ночью напали на ничего не подозревавшего отца и сожгли его в собственном доме (62, гл. 14).

Таковы истоки вражды в роду Инглингов, которая действительно наполняет всю историю норвежских конунгов. Ее описанию отведено большое место в «Круге Земном». Если не возвращаться вновь к легендарным разделам истории, изложенным в «Саге об Инглингах», и перейти к собственно историческим сагам «Круга Земного», то нужно отметить, что уже при сыновьях первого объединителя страны Харальда Прекрасноволосого эта вражда доходит до братоубийства. Конунг Эйрик Кровавая Секира умертвил нескольких своих братьев, но сам был изгнан из Норвегии младшим сыном Харальда — Хаконем Добрым. Затем сыновья Эйрика, вторгшись в Норвегию, явились причиной гибели Хакона, своего дяди, и захва-

тили престол. Борьба почти без перерыва продолжалась и впоследствии, и излагать ее ход значило бы рассказывать всю историю Норвегии вплоть до Сверрира, при котором кровавая распря достигла кульминации.

Сейчас важно лишь подчеркнуть, что Снорри усматривает два момента, определивших ход истории Севера: во-первых, основание династии Ингви, чьи потомки правят страной (историко-мифологическое обоснование их прав), и, во-вторых, родовая вражда, раздирающая род Инглингов с самого начала, вражда, на которую этот род оказывается обреченным. Последнее обстоятельство, объясняющее историю Норвегии с IX по XII в., сообщает ей вместе с тем напряженный драматизм: норвежский королевский род разделяет с Инглингами бремя проклятия вельвы. То, что происходит с норвежскими конунгами, есть проявление неумолимой судьбы.

Обстоятельства, при которых, согласно Снорри, было произнесено проклятие Хульд, свидетельствуют о том, что он действительно придавал ему особое значение. Убийства, в том числе и умерщвление родственников, описываются в «Круге Земном» неоднократно. Но, как правило, о них сообщается с обычной для саг сдержанностью и трезвой фактичностью — дается только канва событий. Она имеется и в данном случае. Сыновья Висбура, встретив у отца отказ выполнить их требование, напали на его жилище и сожгли его вместе с обитателями. Эти данные Снорри почерпнул у скальда Тьодольва. Но он не ограничивается таким повествованием и вводит новый мотив, сообщающий этому событию характер исключительности и большой исторической значимости: мотив колдовства Хульд, к которой братья обращаются за помощью, и сопряженного с ним проклятия. Посредством этого приема «заурядное» отцеубийство вырастает в источник трагедии, под знаком которой протекает вся последующая история Инглингов.

К теме рокового ожерелья, из-за которого был убит сыновьями Висбур, Снорри возвращается несколько далее, в «Саге об Инглингах». Один из них, конунг Агни, взял в жены дочь убитого им во время похода вождя финнов. На пиру его жена просила Агни поберечь ожерелье Висбура, и пьяный Агни, ложась спать, надел его себе на шею. Палатка его была расположена на опушке леса, под большим деревом. Пока Агни спал, слуги его жены привязали веревку к ожерелью и, перекинув ее через ветвь дерева, стали тянуть. Так повесили Агни (62, гл. 19).

Выше говорилось, что в вещи может воплощаться, по убеждению древних скандинавов, «удача» человека. Но, как видим, в материальных предметах может воплотиться и проклятие, тяготеющее над родом. Здесь нельзя не вспомнить о роковом проклятии Нибелунгов (скандинавских Нифлунгов), материализовавшемся в золоте, которое губит их род, — эта история подробно рассказана Снорри Стурлусоном в «Младшей Эдде».

Здесь я позволю себе высказать предположение. Как известно, уже упоминавшаяся эддическая песнь «Прорицание вельвы» излагает миф о создании мира, его гибели и возрождении. Важнейшую роль в «Прорицании вельвы» играет идея возникновения зла, борьбы между добром и злом и искупления зла. Среди проявлений зла, овладевшего миром, особое место

занимает картина братоубийственной вражды, от которой гибнет человеческий род и род богов. Вёльва предрекает:

...все я провижу
судьбы могучих,
славных богов.
Братья начнут
биться друг с другом,
родичи близкие
в распрах погибнут;
тягостно в мире,
великий блуд,
век мечей и секир,
треснут щиты,
век бурь и волков
до гибели мира;
шадить человек
человека не станет (15, 10—11).

Смысловая близость прорицания вёльвы в «Старшей Эдде» и прорицания Хульд в «Саге об Инглингах» несомненна. Поэтому можно, как кажется, допустить, что эддическое прорицание вёльвы оказало влияние на Снорри, когда он писал об истоках кровавой вражды в роду Инглингов. «Ynglingatal» известна нам по цитатам, которые приводятся в королевских сагах; однако в этих отрывках из поэмы Тьодольва нет упоминаний о проклятии Хульд, и можно допустить, что оно является позднейшим измышлением, навеянным «Прорицанием вёльвы». Не столь существенно, был ли этот мотив введен кем-то из предшественников Снорри или им самим, — все равно справедливо допущение о влиянии на него темы внутриродовой кровавой розни, предрекаемой эддической песнью, ибо заключенные в ней космологические и эсхатологические идеи были очень популярны. Известно, насколько интенсивно использовал Снорри эту песнь в своей «Эдде». Между прочим, он цитирует в ней и приведенный выше отрывок о братоубийственной вражде, предшествующей гибели мира.

Если такое предположение оправдано, то вся история восходящих к Инглингам конунгов Норвегии предстает в еще более драматичном виде. Она оказывается составной частью общемировой драмы, завершающейся гибелью мира. Для читателей Снорри в XIII в., прекрасно знавших эддическую поэзию и мифологию, история норвежских конунгов должна была разворачиваться на фоне величественного трагического мифа. И даже если к этому времени Снорри и его современники уже не разделяли непосредственной веры в языческие легенды и пророчества, то они отнюдь не утратили к ним интереса.

Именно миф и идея судьбы дают Снорри средство для осмысления истории норвежских королей, родословную которых он ведет от языческих богов или «культурных героев». Трагическая тема внутриродовой вражды восходит к чисто языческим представлениям и концентрируется вокруг дохристианской системы ценностей, воплощенной здесь в проблеме родо-

вых отношений, ибо источник трагедии Инглингов — нарушение запрета враждовать с сородичами.

Представления об историческом процессе, его характере и сущности заложены в сагах о конунгах и в самом материале, в отборе и способе подачи его. Ничего подобного развёртыванию философско-исторической концепции теологически ориентированными историками западного средневековья скандинавская историография XII и XIII вв. не знает. Ей неведома дихотомия земной и сакральной истории, резюмирующейся в борьбе между Градом Божьим и Градом Сатаны. История, как она рисуется в исландских сагах, вся целиком происходит на земле, в ней действуют активные люди, преследующие свои собственные, человеческие цели и интересы и движимые судьбой. Идея судьбы, играющая огромную роль в сознании скандинавов той эпохи, не предполагает дуализма времени и вечности, который лежит в самой основе христианской исторической мысли. Судьба — это внутренний стимул человеческого поведения, она имплицирована в людях, в их поступках и в чисто человеческих коллизиях, а не возвышается над ними, подобно божественному Провидению христианства. Христианское влияние, несомненно, затронувшее этот способ осознания мира, все же не привело к коренной его перестройке.

В «Круге Земном» нетрудно найти доказательства превосходства истинной веры над язычеством. Христианство сильнее язычества, в конфликтах оно неизменно одерживает победу, хотя сила христианства понимается не столько в моральном плане, сколько в практическом, если не сказать — в физическом: крест и молитва превосмогают колдовство и магию, чудо святого конунга повергает в прах суеверного и неверующего, ветер дует против язычников в благоприятную для Христовых людей сторону и т. п. Снорри Стурлусон не осуждает, по крайней мере явно, конунгов-язычников, несмотря на то, что заслуги государей, трудившихся над обращением в христианство своих подданных, всячески подчеркиваются. Он усердно собирает рассказы о чудесах, содеянных святым Олавом, тщательно отмечает постройку церквей и монастырей, приобретение реликвий святых и посещение норманнами Палестины; обычные для средневековой историографии и агиографии сюжеты представлены в его сагах довольно широко.

Но христианство одолело язычество преимущественно лишь в сфере обрядовой. Снорри не скрывает, что крещение скандинавов выразилось в первую очередь в утверждении внешних форм социального поведения и в отказе от языческих жертвоприношений и возлияний. Язычник для него тот, кто употребляет в культовых целях конское мясо и кровь и поклоняется идолам; христианин этого не делает. Что же касается внутренних убеждений человека, то усвоение христианского мировоззрения оставалось в высшей степени неполным и поверхностным. Так было, судя по «Кругу Земному», в XI и начале XII в. Святой конунг Олав Харальдссон огнем и мечом искоренял языческие капища и истреблял всех противившихся крещению, но попытки его объяснить норвежским бондам смысл евангельского учения принесли мало успеха.

Однако и во времена Снорри переход в истинную веру далеко еще не привел к полному разрыву с языческими представлениями и ценностями.

Учение Христа оказалось в Северной Европе недостаточно привлекательным и малодоступным пониманию не только невежественных бондов, но и такого образованного и мыслящего человека, как сам Снорри. Разумеется, были скальды, широко применявшие в своих песнях понятия новой веры, появляются записи религиозно-мистических видений, и возводимые в разных частях Норвегии деревянные церкви оригинальной конструкции украшаются росписями, восславляющими Христа и Марию. Были у же и образованные люди, которые записывали саги о епископах и переводили на родной язык богословские сочинения, созданные на Западе. Религиозность немногочисленных «интеллектуалов», получивших образование в других странах, отличалась от религиозности основной массы населения, — точно так же как этот разрыв существовал и во всех других странах католицизма.

Что касается основной массы населения, и не одних только необразованных, но и людей типа Снорри, т. е. грамотных и творчески активных, однако тесно связанных с традиционной культурой, то многое из христианского учения они воспринимали в более привычных и близких им категориях язычества. Взаимодействие старых и новых представлений о правящих миром силах не было органичным. В частности, учение о божественном Провидении переводилось в их сознании на традиционный язык представлений об удаче и судьбе.

Нетрудно заметить, что отношение Снорри к языческим божествам не всегда отрицательное. Асы превращены им в «культурных героев», основателей северных королевских династий; Один не лишен известного обаяния. Снорри близки и понятны доблести, культивировавшиеся в дохристианской среде, как дороги ему поэзия и мифология, насыщенные языческими сюжетами, более того, проникнутые духом язычества. От него не скрыта связь между старой религией и традиционными вольностями народа, а равно и связь христианизации с усилением королевской власти и ее произвола. Достаточно ясно ему и то, что торжеством своим христианство в Норвегии обязано в большей мере не проникновению «света истины» в души людей, а насильственной политике конунгов, выжигавших язычество и грубо заставлявших население признать духовенство и платить десятину. Разрушая языческие капища и разбивая боевыми молотами изображения Тора и Фрейра, увеча и убивая отказывающихся креститься, норвежские конунги-миссионеры мало чем отличались от тех же язычников: не проповеди слова Божьего, всепрощения и смирения, а насилию отводили они центральное место в политике христианизации страны. Посетив, как положено, мессу, они перед боем приказывали своим скальдам исполнять воодушевлявшие воинов песни чисто языческого содержания. В католическом духовенстве они видели прежде всего политического союзника, который мог быть полезен, но вряд ли — достойных наставников и учителей жизни.

Ни о каком моральном авторитете клира нет и речи: среди священников упоминаются и лицемеры, и насильники, и противники святого Олава, и сам архиепископ оказывается преимущественно политиком и стяжателем. Духовенство в Норвегии в основном опирается на поддержку королевской власти, а эта последняя, преследуя свои цели, полностью

подчиняет его себе. При Сверрире борьба между церковной и светской властями развернулась в Норвегии, подобно тому как шла она в тот период в других странах, и политические ее основы вполне очевидны.

Трезвый, лишенный какой-либо экзальтированности и риторики подход к вопросам веры преобладает в «Круге Земном» и отличает его от многих сочинений средневековых историков. Это отличие выражает специфику мировоззрения Снорри Стурлусона и его соотечественников. Если отвлечься от рассказов о христианских чудесах и нередких обращений конунгов к Господу, ниспосылающему им победу в бою, то в основе понимания хода истории окажется отнюдь не божественное Провидение. Силы, движущие человеческими деяниями, по Снорри, не только таятся в деснице всемогущего Бога, на Которого время от времени он (чаще устами своих персонажей) не забывает сослаться, сколько коренятся в самих людях.

Мы уже видели, что идея судьбы в сагах о конунгах имела мало общего с учением об управлении миром верховной волей Творца. В этой связи следует отметить, что в «Круге Земном» упоминаются люди, не верившие ни в каких богов, но лишь «в собственную силу и мощь», — воззрение отнюдь не характерное для христианства и очень показательное для этики конца эпохи викингов, когда языческая вера уже расшатывалась, а христианство не могло предложить этим людям удовлетворявших их и понятных им идеалов. Вера человека «в собственную силу и мощь» — это вера в судьбу и удачу. Оторванные от родовых групп и старых святилищ, эти люди «без корней» привыкли полагаться на самих себя.

Один из них утверждал, что подобной веры ему вполне достаточно. «Но теперь я хочу верить в тебя, конунг», — сказал он, обращаясь к Олаву Харальдссону, на стороне которого выразил желание сражаться в решающем бою (40, гл. 215). Вера в себя, в свою силу легко сочеталась с верой в силу другого человека, обладавшего особыми свойствами и способностями. Мы знаем: у скандинавов было распространено убеждение, что конунгу сопутствует чрезвычайная «удача» и все находящиеся вблизи него, служащие ему или связанные с ним дружбой и обменивающиеся подарками могут получить частицу его «счастья», приобщиться к его силе. В этих верованиях, которые Снорри, по-видимому, не ставит под сомнение, опять-таки проявляется установка на активность человека, следующего повелениям заложенной в нем судьбы и не ищущего оправдания своего поведения в ссылках на какую-либо трансцендентную силу. Скандинавское христианство представляло собой в тот период довольно тонкую пленку, под которой скрывались разнородные верования и суеверия, уходявшие корнями в дохристианскую древность.

Эта противоречивость между официальным вероисповеданием и подлинным мировоззрением наблюдается и в «Круге Земном». Здесь как бы совмещены два временных пласта: один — восходящий к языческой эпохе, и другой — ко времени самого Снорри. Ранний пласт запечатлен преимущественно в песнях скальдов. Языческие представления и ценности не восхваляются в «Круге Земном» непосредственно. Но обильно цитируемые в тексте саг о конунгах песни скальдов — порождение дохристианского мировоззрения и пронизаны языческим духом.

Служили ли эти поэтические цитаты простым украшением рассказа

Снорри? Сомнительно. Известно, что Снорри был великим знатоком скальдической поэзии, скальдом и написал трактат об искусстве стихосложения. Многие исследователи склонны рассматривать «Младшую Эдду» как проявление исландской учености, имевшее для него в значительной мере антикварный интерес, точно так же как некоторые песни «Старшей Эдды» и другие произведения исландской словесности XIII в. нередко истолковываются как «философские мифы», как искусные стилизации «под старину». Но не совершается ли таким путем перенос явлений, ставших возможными впервые в Новое время, в совершенно иной мир?

Ученый «антиквар» или поэт, восхищающиеся «примитивными песнями» и сознательно подражающие внутренне чуждой им древности, — фигуры, хорошо известные в эпоху романтизма. Однако имеет ли смысл искать предшественников Макферсона, Чаттертона или Мериме в древней «Туле»? Ведь до возникновения подобных стилизаций европейская культура прошла огромный путь, преодолела средневековье и лишь после этого пыталась к нему возвратиться как к чему-то отделенному от нее и большими пластами времени, и глубокими качественными сдвигами в духовной жизни.

Снорри Стурлусон не был оторван от язычества в такой степени, чтобы смотреть на него только «извне». Не впадая в модернизацию и антиисторизм, невозможно объяснить живой и неистощимый интерес Снорри к языческой поэзии и мифологии одной его любознательностью, эрудицией и т. п. Как мы видели, миф оказался для него наиболее естественным и единственно возможным средством объяснения истории и организации фактов ее в связную и убедительную для современников картину. Сотни скальдических вис, насыщенных языческими реалиями, выполняли, по сути дела, ту же функцию, что и миф об асах и происходящих от них Инглингах: живые люди и события человеческой истории даны в сопоставлении с миром богов и героев и сами героизируются. Этим контрапунктом порожден тот эффект, который, очевидно, произвело исполнение скальдом Тормодом древней песни о легендарном Бьярки перед войском Олава Харальдссона, готовившимся к решающей битве при Стикластадире; сподвижники конунга, вдохновленные песнью о герое, павшем у ног своего вождя, так и называли ее — «Воодушевление дружины».

Как сочетались в сознании одного человека языческие и христианские представления? Трудный вопрос. Но вот что рассказывает «Круг Земной» об обращении в новую веру исландского скальда Халльфреда. Он однажды повстречался в Норвегии с конунгом Олавом Трюггвасоном, и тот предложил ему креститься и вступить в его дружину. Халльфред выразил готовность так поступить, при условии что крестным отцом будет сам конунг и что Олав никогда не прогонит его из своей дружины. Халльфред перешел в христианство ради того, чтобы служить знаменитому конунгу и пользоваться его милостями.

Но Снорри опустил при этом другую часть информации о Халльфреде, которая его, по-видимому, не заинтересовала. Для нас же она чрезвычайно важна. В «Саге о Халльфреде» рассказывается, что, приняв крещение, скальд никогда не поносил старых богов, хотя другие дурно о них отзывались. «Нет нужды в осуждении асов, — говорил он, — даже если он в них

более не верит. Прежде я поклонялся мудрому Одину, теперь же пути людей иные, чем все, чему я учился сызмала». Конунг осудил этот стих: «Ты должен его искупить». Тогда Халльфред произнес другой стих: «Все когда-то сочиняли песни так, чтобы заслужить милость Одина. Я вспоминаю хвалебные песни моих предков и неохотно — ибо власть Одина была мне по душе — отворачиваюсь от мужа Фригг (Одина), потому что я служу Христу».

Эта песнь еще более не понравилась конунгу, и тогда Халльфреду пришлось сложить стих, осуждающий асов и содержащий мольбу к Христу простить его. Но после этого, уехав в Швецию, скальд женился на язычнице и впал в прежние заблуждения, в которых и пребывал до тех пор, пока во сне не явился ему конунг Олав и не возвратил его к истинной вере. В своей последней песни Халльфред делает ценное признание: он не боялся бы смерти, если б не страх перед адом (46, 34 и сл.).

Кто же Халльфред — язычник или христианин? Один ему по душе, но ему хотелось бы служить конунгу, а для этого необходимо быть христианином. Кроме того, он не может оставаться безучастным к угрозам католических миссионеров, суливших загробные кары язычникам и грешникам. В XII в. на исландский язык была переведена с латыни книжка «Светильник», пособие по богословию, приписываемое Гонорию Августодунскому. Эта книга, завоевавшая в средние века широкую популярность, утверждала, в частности, что большая часть людей обречена на адские муки и что одним из утешений праведников в раю будет зрелище того, как поджариваются грешники в аду. Люди определенных занятий осуждены все скопом, и среди них — бродячие певцы-жонглеры, менестрели — слуги Сатаны. А разве скальд не тот же менестрель?

Приходилось повиноваться слугам Христа и посещать церкви, и если христианин — тот, кто выполняет предписанные обряды, то средневековые исландцы — христиане. Об одном таком христианине повествует «Книга о Заселении Исландии».

Вера Хельги Тощего казалась «очень смешанной, он веровал во Христа, но, отправляясь в плавание по морю, а также в трудные моменты и во всех делах, когда нужно было принять важное решение, обращался за помощью к Тору». Может быть, Хельги — исключение? «Книга о Заселении Исландии» сообщает, что, когда альтинг — собрание исландцев — постановил принять христианство (для того чтобы избежать раздоров между язычниками и христианами), всем исландцам было по-прежнему разрешено есть конину (мясо, употреблявшееся при языческих ритуалах) и «выносить» детей, т. е. обрекать их на смерть. «Если люди желают совершать языческие приношения, могут делать это тайком, но под угрозой объявления их вне закона, если это выйдет наружу» (30, 250, 17). Правда, вскоре эти языческие обычаи пришлось упразднить, как и все прочие, но цитированная оговорка как бы разоблачает смысл официального принятия христианства: ясно, что новая вера была нужна преимущественно для того, чтобы удовлетворить требование норвежского конунга, с которым исландцам приходилось считаться. По душе же многим исландцам были старые боги и жертвоприношения, гарантировавшие благополучие страны. Христианизация снаружи, а что внутри? Принятие новой религии — политический

акт по преимуществу, но овладело ли христианское учение сознанием каждого отдельного человека? Для того чтобы утвердиться в индивидуальном и общественном сознании, этой религии требовалось преодолеть еще плотный слой мифологических представлений в верований.

Конечно, время создания «Круга Земного» отстоит более чем на два столетия от времени, когда жили Халльфред и Олав Трюггвасон и когда альтинг принял свое «соломоново решение». В течение XI и XII вв. церковь в союзе с королевской властью приложила немало усилий для обращения скандинавов в новую веру, и сменилось несколько поколений людей, уже привыкших к ней. Однако приходится помнить, что без активной помощи государства духовенство не могло рассчитывать на быстрый и решающий успех, — а государства-то в Исландии и не было!

Записанные преимущественно в XIII в. саги проникнуты духом, имеющим мало общего с христианством. Если же в них иногда упоминается Христос, то это происходит по очень странным поводам. В «Саге о названных братьях» сообщение о том, что юноша Торгейр сумел умертвить убийцу своего отца, сопровождается следующим комментарием: «Всем, кто слышал эти новости, казалось удивительным, что такой молодой человек убил столь могущественного предводителя и великого воина, как Ёдур. И все же в этом нет ничего странного. Ибо Творец мира создал и вложил в грудь Торгейра такое бесстрашное и твердое сердце, что он ничего не побоялся, но был неустрашим, как лев, во всех испытаниях его мужества. И так как все добро сотворено Богом, то и бесстрашие тоже сотворено Богом и вложено в грудь мужественных людей, а равно и свобода и сила поступать так, как они желают, хорошо это или дурно. Ибо Христос сделал христиан Своими сыновьями, а не рабами и Он вознаградит каждого по его заслугам».

В сагах, конечно, легко найти и иные следы влияния христианства, не искаженного викингской моралью, но чего в них нет, это мотивов смирения и самоотречения («... Христос сделал христиан Своими сыновьями, а не рабами...»). И в сагах об исландцах, и в сагах о конунгах перед нами проходят личности, отстаивающие свои права и собственное достоинство. Реакция этих людей на посягательства на их честь кажется нерелективной, почти автоматической, перед ними никогда не встает дилемма: отомстить обидчику или простить ему? Веления традиционной морали — непререкаемые и никем не обсуждаемые императивы.

Обе религии не просто сосуществовали, но взаимодействовали одна с другой. В процессе такого синтеза христианство утрачивало немалую долю своей цельности и пропитывалось духом, по природе ему не свойственным, а язычество, перестав быть культом, оставалось еще и в XIII в. не только важнейшим источником поэтического вдохновения, но в известной мере и компонентом мировоззрения. Даже много позднее, когда христианизация давно завершилась, норвежские государи по-прежнему черпали воодушевление и находили утешение не в сочинениях католических патеров, а в более доступных их разумению и близких им по духу сагах о своих предках. Прикованный к смертному одру конунг Хакон Хаконарсон приказал читать ему латинские книги, но вскоре ему стало трудно следить за чтением и понимать его, и он велел ночью и днем читать исландские саги. Сперва ему читали саги о святых людях, а когда они закончились, перешли

к королевским сагам, начиная с саги о Хальвдане Черном и далее обо всех норвежских конунгах, одном за другим. Приняв последнее причастие и отдав необходимые распоряжения, Хакон Хаконарсон продолжал слушать чтение саг вплоть до конунга Сверрира. «Сага о конунге Сверрире была дочитана около полуночи, и вскоре после полуночи всемогущий Господь забрал конунга Хакона из этого мира», — сообщает «Сага о Хаконе Хаконарсоне» (45, гл. 329). Это случилось в 1263 г. При Хаконе, внуке Сверрира, окрепло Норвежское государство и завершились процессы феодализации, усилилось влияние западноевропейской культуры и церкви, и тем не менее сага продолжала успешно конкурировать с произведениями церковной образованности.

Отличаясь от христианских хроник и историй своеобразной реалистичностью, трезвостью взгляда и «заземленностью» — неприятием в расчет в качестве двигателя истории небесных сил и божественного замысла, — саги уступают западноевропейской историографии XII и XIII вв. в философичности. Они не ставили и, естественно, не могли сознательно поставить проблемы трансцендентного смысла человеческой истории. Богословская, телеологическая интерпретация истории была в то время неизбежной стадией рационального освоения исторического процесса, стадией, которая была преодолена лишь при переходе к Новому времени. Королевская сага, как мы видели, далека от такого рода философии истории. Понятийный «инструментарий» саги — миф и судьба в их языческой интерпретации.

Но задача, которую мы ставили в этом обобщенном и сжатом (и по необходимости неполном) очерке, заключалась не столько в определении места, занимаемого королевскими сагами в общем развитии исторической мысли, сколько, и прежде всего, в раскрытии в них мироощущения, мировидения древних скандинавов.

Разумеется, сравнительно позднее и неполное торжество христианства в Норвегии и Исландии было одним из условий, способствовавших сохранению здесь мощного дохристианского культурного пласта. Но возникает вопрос: являлись ли черты этого мировидения специфической особенностью только жителей европейского Севера, локальной и изолированной от магистралей средневековой культуры, или же могут быть обнаружены в той или иной форме и у людей континентальной Западной Европы?

Обратимся поэтому к немецкому героическому эпосу — «Песни о Нибелунгах», которая более чем какой-либо другой художественный памятник христианского средневековья связана с общегерманской эпической традицией. Главные герои «Песни о Нибелунгах», Зигфрид, Брюнхильда, Кримхильда, Хаген, Гунтер, Этцель, — немецкие ипостаси скандинавских героев Сигурда, Брюнхильд, Гудрун, Хёгни, Гуннара, Атли. Каковы преобразования, происшедшие с этими персонажами и, главное, с содержанием эпоса, с определяющими его глубинными структурами?

«Хронотоп» «Песни о Нибелунгах»

Рыцарский эпос далеко ушел от героических песней и сказаний раннего средневековья. Он уже не выражал устремлений, интересов и умственных склонностей народа в целом, как то было на предшествовавшей стадии. Специфические рыцарские ценности доминируют в нем, простонародье отеснено на задний план, либо вовсе не фигурирует, либо представляет собой пассивный фон, не заслуживающий, на взгляд автора эпоса, ни внимания, ни уважения. Это не означает, что произведения рыцарского эпоса не вызвали интереса у более широких слоев населения, — рассказы о героических подвигах, о славных деяниях давно минувших дней отчасти сохраняли привлекательность для всех. Однако «Песнь о Роланде» или «Песнь о Нибелунгах», разумеется, не принадлежат к тому разряду источников, изучение которых могло бы открыть историку идеологию слоев, располагавшихся на низших ступенях феодального общества.

Это кажется очевидным, и тем не менее наша задача пробиться к мировидению основной части средневекового общества может быть поставлена и на эпическом материале, сколь бы радикальным переработкам он ни подвергся в XII и XIII вв. Для того чтобы подобную попытку осуществить, нужно «снять» в рыцарском эпосе «официальный» пласт и попробовать проникнуть в его «подсознание» — раскрыть те коренные понятийные структуры, над которыми этот эпос возводил свои идеологизированные надстройки и которые едва ли принадлежали одним только господам, — они были порождены специфическими особенностями средневекового видения мира, взятого в целом.

О каких коренных структурах средневековой ментальности может здесь идти речь? Очевидно, о тех, которые менее других контролировались сознанием творцов рыцарских эпопей. Прежде всего к ним принадлежат представления о времени и пространстве, эти великие величины коллективного бессознательного. Собственно, это лишь условно две разные величины, образ времени и образ пространства теснейше объединены, являют собой аспекты одной и той же матрицы, налагаемой сознанием на воспринимаемый им мир и организующей его. М.М.Бахтин с полным основанием ввел в науку понятие «хронотопа», выражающее внутреннюю связь восприятий времени и пространства, которая, как он показал, лежала в основе художественных систем в разные исторические эпохи (64; 65). Но, конечно, «хронотоп», будучи конструктивной формой романа, эпоса, поэзии, был неотъемлемой основой самого видения мира, присущего данному обществу, определенной культуре. Именно потому, что он выполнял столь существенную мирозерцательную функцию, «хронотоп» может быть обнаружен в разных жанрах литературы.

Поскольку же средневековый эпос, выражающий умонастроения рыцарства, вбирал в себя и архаический материал эпических сказаний варварской эпохи, то в результате взаимодействия этих разных пластов в нем складывался особый, более сложный и противоречивый «хронотоп»: мифологические представления переплетались в нем с новыми, теснее связанными с современностью. «Хронотоп» рыцарского эпоса как бы много-

слоен, и эта его структура придавала неповторимое, уникальное значение образам героев, перешедших в него по наследству от минувших времен.

Пожалуй, трудно найти другой памятник средневекового эпоса, который с большей ясностью демонстрировал бы исследователю указанные трансформации смысла, чем «Песнь о Нибелунгах». На изучении ее «хромотопа», точнее, «хромотопов», и нужно сосредоточить наше внимание.

«Песнь о Нибелунгах» стоит в конце длительной традиции легенд — песней о Сигурде (Зигфриде), бургундских королях, Гудрун (Кримхильде), Брюнхильд (Брюнхильде) и Атли (Этцеле). То, что на рубеже XII и XIII вв. в империи Штауфенов, в период расцвета феодального строя и подъема рыцарской культуры, неизвестный австрийский поэт вновь обращается к преданию, которое ведет свое начало от времен Великих переселений народов и по-новому его перерабатывает, в высшей степени показательно. Этот факт свидетельствует об определенной преемственности в развитии культуры германских народов, как доказательство того, что старые темы и образы героической поэзии еще не потеряли своего обаяния.

Стадиально «Песнь о Нибелунгах» представляет собой более позднее явление, чем эддические песни, которые дошли до нас в рукописи второй половины XIII в. Если следовать теории А.Хойслера о «разбухании» песней в обширный эпос, то эддические песни «предшествуют» немецкой эпопее: сжатость, спрессованность, скупость в выражении эмоций (помимо прямых речей героев) уступают место чрезвычайной распространенности, местами даже растянутости повествования в «Песни о Нибелунгах». Я уже не останавливаюсь на стадиальных различиях в социальной окраске: в эддических песнях действуют вожди и конунги — предводители дружин, тогда как в рыцарском эпосе эпохи Штауфенов перед нами пышный двор бургундских королей; еще более грандиозен двор гуннского монарха, и даже сказочные богатыри неясного происхождения Сигурд и Брюнхильд превратились в принца и принцессу, владеющих государствами (Зигфрид — в Нидерландах, Брюнхильда — в сказочной Исландии). Это феодальная эпопея. В эддических песнях фигурирует небольшое число лиц, все внимание сосредоточено на главных персонажах, остальных как бы и нет вовсе; сама дружина крайне немногочисленна. Не так в «Песни о Нибелунгах», автор которой мыслит тысячами. Родовая этика варварского еще по своей сути общества эддических песней об Атли оттеснена куртуазной этикой и придворным ритуалом немецкой эпопеи.

Короче говоря, «Песнь о Нибелунгах» кажется далеко ушедшей от той интерпретации сказаний о Сигурде и бургундах, которая дана в «Старшей Эдде», — если, конечно, не придерживаться иной точки зрения, а именно что исландский и немецкий циклы не представляли собой двух последовательных стадий развития эпоса, но противостояли один другому в качестве разных вариантов, развивавшихся своими путями. Для того чтобы яснее понять связь «Песни о Нибелунгах» с другими произведениями на этот сюжет, равно как и степень различия между ними, мне представляется существенным рассмотреть интерпретацию в ней времени (39).

Начать с того, что в эпосе герои не стареют. Напомню, что Беовульф, не смотря на то, что он правил геатами на протяжении пятидесяти лет, вступив

на престол уже взрослым и свершив свои великие подвиги, тем не менее оказывается способным выдержать на склоне дней единоборство с драконом. Автор поэмы признает, что герой его сед, но время не затронуло его физических или моральных сил. Полвека, отделяющие ранние подвиги Беовульфа от последнего боя, в котором он нашел смерть, — это «пустое время», оно не заполнено событиями, которые эпический поэт счел бы нужным зафиксировать, и потому этих пятидесяти лет как бы не существует, они номинальны. Авторы эпических сказаний любят большие временные промежутки, которые вклиниваются между эпизодами, стоящими в центре эпопеи.

Собственно, то же самое мы видим и в эддических песнях о героях. Каждая песнь, правда, воспевает обычно лишь одно событие либо серию их, но в таком случае они тесно между собой связаны. Однако к героическим песням «Старшей Эдды» можно ведь подходить не как к разрозненным и самостоятельным произведениям, а как к фрагментам одного эпоса. Они вполне могли сложиться в разное время, но функционировали они реально в одном поле восприятия средневековых скандинавов. Не выражается ли в их фрагментарности временная фрагментарность эпического сознания, затрудняющегося связно организовать разные эпизоды в жизни героев в единое повествование? Даже когда в той или иной песни «Старшей Эдды» упомянут не один эпизод, а несколько, связь между ними не вполне «прописана», и в особенности это касается временных отношений. Мы не знаем, сколь длительное время протекло между отдельными эпизодами. Для эпического сознания это несущественно.

Как интерпретируется возраст героя в «Песни о Нибелунгах»? В начальных авантюрах песни Кримхильда — юная девушка. Но и в последних авантюрах Кримхильда по-прежнему прекрасная женщина, хотя миновало около сорока лет. Не убывает за все эти годы могущество Хагена, он и будучи убелен сединой остается все тем же непобедимым богатырем. О короле Гизельхере, который впервые появился в эпопее почти ребенком, как было сказано — «дитя», так до конца и говорится; пав в бою вполне взрослым мужчиной, Гизельхер остался «дитятей». Эпический поэт не слишком внимательно следит за возрастом своих персонажей. Так, младший брат Хагена Данкварт говорит перед началом решающей схватки между бургундами и гуннами: «Когда скончался Зигфрид, мне было мало лет, // И не обязан я держать за смерть его ответ» (строфа 1924). Но эти слова противоречат всему, что известно из первых авантур эпопеи, где Данкварт фигурирует как «могучий витязь» и полноценный участник поездки Гунтера к Брюнхильде. Зигфрид появляется в песни в облике юного нидерландского принца. Но за плечами у него уже серия богатырских подвигов: победа над сказочными обладателями клада — Нибелунгами, одоление дракона, в крови которого он омылся, приобретя тем самым неуязвимость. Когда свершал он все эти деяния, неизвестно. Первые подвиги Зигфрида в рамках «Песни о Нибелунгах» занимают год или два. После его женитьбы на Кримхильде проходит десять лет, прежде чем Зигфрид погибает таким же прекрасным и юным, каким впервые появился в Вормсе.

Какова временная структура всей эпопеи?

Как уже упомянуто, начальные авантюры охватывают промежуток в два года. Между свадьбой Зигфрида и Кримхильды и приглашением их в

Вормс по настоянию Брюнхильды прошло десять лет. На протяжении этой десятилетней паузы ничего не случилось ни в Бургундии, ни в Нидерландах. По истечении этого срока происходит ссора между королевами, результатом ее — вероломное убийство Зигфрида, и опять наступают тринадцать лет «пустого времени». После этого Этцель сватается к Кримхильде, все эти годы безутешно горевавшей по убитому мужу. Она переезжает в гуннскую державу. И вновь следует промежуток в тринадцать лет, опять-таки ничем не отмеченных, по истечении которого осуществляется мечь Кримхильды. Итак, всего песнь охватывает время примерно в тридцать восемь лет. Из них двадцать шесть лет Кримхильда вынашивает мысль о мести за мужа.

На самом деле время, которое имеет отношение к повествованию, еще более протяженно. Уже упомянуто время сказочных подвигов Зигфрида, о которых рассказывает Хаген, но которые не описаны в самой эпопее. К этому нужно прибавить, что какое-то время до появления Зигфрида в Вормсе наш герой имел некие отношения с Брюнхильдой — на это имеются намеки, хотя автор «Песни о Нибелунгах» их не расшифровывает, видимо, потому, что подобный сказочный сюжет не мог органически включиться в рыцарский эпос. Аудитория XIII в., вне сомнения, эти намеки понимала. О том, почему Зигфрид забыл Брюнхильду, известно из скандинавской «Саги о Вёльсунгах». Во всяком случае, это сказочное время, не имеющее активного значения для «Песни о Нибелунгах», все же ею подразумевается. О юности Хагена также имеются намеки — он когда-то был заложником у Этцеля. Это тоже относится к времени, предшествующему времени самой эпопеи (см. «Вальтарий», IX в.). Новую временную глубину придает песни фигура Дитриха Бернского, который живет при дворе Этцеля, а когда-то был государем обширной страны (как известно, его исторический прототип — готский король Теодорих).

Таким образом, герои «Песни о Нибелунгах» проходят сквозь весьма значительный пласт времени. Но они не меняются: юные остаются юными, зрелые, как Хаген, Этцель или Дитрих, так и остаются зрелыми, а Хильдебранд — пожилым. Не происходит и внутреннего развития героев. С теми свойствами, с какими они в эпопею вошли, они из нее и выйдут. Правда, некоторые ученые утверждали, что сказанное неприменимо к Кримхильде, которая из прелестной девушки, мягкой и скромной, какова она вначале, превращается в одержимую маниакальной идеей мести «дьяволицу» в последней части эпопеи. Однако если присмотреться к тому, как изображены эти ее состояния, то можно сделать вывод, что, будучи обусловлены внешними событиями, изменения, переживаемые Кримхильдой, не получают психологической мотивировки. Резкий душевный перелом — не результат внутренней эволюции ее личности. О личности, строго говоря, в эпосе речи нет. Это, скорее, смена двух типов: кроткой невесты и убитой горем вдовы, ненависть которой к Гунтеру, ее брату, и к Хагену, главному инициатору убийства Зигфрида, доводит ее до уничтожения собственного сына, братьев и самой себя ради отмщения за некогда погибшего Зигфрида. Искать «психологического развития» характеров эпоса — значит не понимать его природы и трактовки в нем личности. В эпосе действуют человеческие типы, играющие отведенные им роли, выполняющие

то, что предначертано судьбой или детерминировано обстоятельствами. Эволюция характера непонятна не только эпическому поэту, — эта идея, скорее, чужда сознанию средневековья вообще.

В последних авантюрах эпопеи Кримхильда именуется (устами Дитриха Бернского и Хагена) «дьяволицей». Было бы поспешным воспринимать это выражение в современном стертом и лишённом буквального понимания, бессодержательном значении, как ругательство, — в средние века так именовали человека, которым завладел дьявол. Кримхильда стала «дьяволицей» потому, что вражду к родному брату ей внушил сам дьявол, и это вполне соответствует представлениям о том, что на злые мысли и поступки человека наталкивает завладевающая им нечестная сила. Таким образом, Кримхильда не развивается — ею овладел дьявол, отсюда ее новые качества, столь противоположные тем, какие были у нее прежде. В этом смысле Кримхильда не отличается от тех эпических характеров, которые остаются равными самим себе, что бы с ними ни происходило.

Но возвратимся к «хронотопу» «Песни о Нибелунгах». Эпическое течение времени неспешно. Обычная единица его исчисления — годы, самое меньшее — недели. Приготовление в дорогу, шитье нарядов, снаряжение войска, передвижение, пребывание в гостях — все занимает значительные промежутки времени. Сбор в поход против саксов длится двенадцать недель, шитье платьев для короля Гунтера и сопровождающих его в сватовстве друзей — семь недель, три с половиной года после смерти Зигфрида Кримхильда непрерывно его оплакивает, праздник в Вене — свадьба Этцеля — длится семнадцать суток и т. д. Измерение эпического времени расплывчато. Когда Этцель посылает своих шпильманов ко двору Гунтера с приглашением его с братьями в гости и один из послов спрашивает гуннского короля: «К какому точно сроку прибыть им, господин? (строфа 1412), то так звучит это место лишь в русском переводе; буквально же шпильман говорит: «Когда состоится наш пир?» Понятие точности в ту эпоху ко времени не применялось.

Ускорение хода времени наблюдается лишь в заключительной части эпопеи, где примерно за сутки страшное побоище приводит к всеобщей гибели его участников. В особенности последние сцены (умерщвление Гунтера и Хагена) даны крайне суммарно, почти скороговоркой, и находятся в разительном контрасте с чрезвычайно детализированными описаниями менее значительных эпизодов. Столь резкую смену темпа можно понять так: долгое время, годы, десятилетия готовилась катастрофа, наконец час пробил, и одним ударом решается судьба Нибелунгов!

Но сцене убийства Гунтера и Хагена предшествует эпизод, который, мне кажется, проливает свет на трактовку времени эпическим поэтом. Это сцена в последней, XXXIX аванюре — «О том, как Дитрих бился с Гунтером и Хагеном». Дитрих Бернский, потрясенный гибелью всех своих дружинников, обращается к Хагену и Гунтеру с требованием дать ему удовлетворение, а именно — сдать ему в качестве заложников. Они отвечают отказом, и тогда между Дитрихом и Хагеном происходит поединок. Бернец одолел Хагена, связал его и отвел к Кримхильде, взяв с нее обещание не умерщвлять его. Спрашивается: чем все это время был занят Гунтер? Он как бы забыт. Но вот эпизод стычки между Дитрихом и Хагеном завершен,

Дитрих передал пленного Кримхильде, и мы читаем: «Меж тем державный Гунтер зывал у входа в зал:// «Куда же бернский богатырь, обидчик мой, пропал?» (строфа 2356). После этого происходит схватка между Гунтером и Дитрихом и пленение вормсского короля. Современному переводчику введение слов «меж тем» необходимо для того, чтобы возвратиться во двор, где Гунтер стоит без дела, ожидая своей очереди сразиться с Дитрихом. Но для средневекового поэта столь же естественно не замечать подобной не-суразности: на время схватки между Дитрихом и Хагеном Гунтер просто-напросто был выключен из действия, и теперь автор вполне непри-нужденно возвращается к нему, лишь наделив Гунтера вопросом о запро-пастившемся противнике.

Вот другая такая же «несообразность», характерная для эпического по-вествования. Зигфрид прибыл в Вормс. Короли видят его из окна и посы-лают за Хагеном спросить, кто этот воин. Хаген узнает Зигфрида и расска-зывает о нем, о его победе над Нибелунгами — хранителями клада, о захва-те клада, меча, плаща-невидимки, о поединке с драконом и купании в крови поверженного чудовища. Во время этого довольно длинного расска-за (строфы 85—103) Зигфрид стоит в ожидании во дворе королевского зам-ка. После этого ему устраивают учтивую встречу! Время рассказа Хагена не входит в действие, — время «выключается», пока длится этот рассказ.

Собственно, то же самое происходит и после прибытия бургундских королей в Этцельбург. Они невероятно долго ожидают приема у Этцеля, а тот с нетерпением ждет их прихода, — но встреча задерживается из-за того, что эпическому поэту предварительно нужно было обратиться к сцене столкновения Хагена с Кримхильдой. Задержка столь велика, что поэт вкладывает в уста Хагена слова: «К лицу ли гостям таким // Столь долго ждать свиданья с хозяином своим?» (строфа 1803), но автор сам «виноват» в этой задержке. Она необходима для соблюдения в эпическом принципе ли-нейной последовательности: два события одновременно в разных местах происходить не могут, они должны следовать одно за другим. И короли ждут.

В любом художественном произведении невозможно изобразить все протекающее время, и авторы всегда вычлениают эпизоды, особо ими оце-ниваемые и пристально изображаемые. Но в современной литературе этот неизображаемый массив всегда ощущается, подразумевается; покидая на время своих героев, автор не убирает их в ящик, где они, неподвижно и ни-как не изменяясь, ожидают нового выхода на сцену, — они продолжают жить, стареть. В эпосе же не существует реально того времени, которое не стало предметом описания, — оно выключается, останавливается.

Чем занята Кримхильда все те годы, которые протекали между убийст-вом Зигфрида и выходом ее замуж за Этцеля? Она вдовела, непрерывно го-рюя. Что делала она после выхода замуж за Этцеля и вплоть до приезда Гунтера со всеми остальными бургундами к ним в гости? Она жаждала мес-ти им. Иными словами, она не жила, не изменялась — она пребывала в од-ном определенном состоянии.

Нет представления о непрерывно текущем потоке времени, оно диск-ретно, прерывисто. Время эпоса — время шахматных часов.

Героический эпос претендует на роль исторического повествования. В

нем упоминаются исторические события, персонажи и реалии: гибель бургундского королевства, держава Аттилы, Теодорих Остготский. Некоторые исследователи ищут исторического прототипа и для Зигфрида. Но что же осталось от этих исторических персонажей и событий кроме имен? По сути дела, ничего. Связывать эпос с историей — занятие малопродуктивное. Иное дело, для людей средневековья эпическая песнь могла быть подлинной историей.

Эпическому поэту ничего не стоит свести вместе людей, которые на самом деле жили в разное время. Дитрих Бернский живет при дворе Этцеля. Но Аттила, прототип Этцеля, умер в 453 г., тогда как Теодорих, прототип Дитриха, родился около 471 г. и правил Италией с 493 по 526 г. К тому же, в противоположность Дитриху «Песни о Нибелунгах», исторический Теодорих не был изгнанником, — он завоевал Италию!

Точно так же в англосаксонской поэме «Видсид» оказываются совмещенными в одном времени короли Германарих (умерший в 375 г.) и Альбин (вторая половина VI в.). Подобная синхронизация фигур, на самом деле относящихся к разным периодам истории, встречается в «Песни о Нибелунгах» неоднократно. Так, епископ Пильгрим, сделанный в эпосе современником Аттилы, жил в X в., и память об этом святом ожила незадолго до написания «Песни о Нибелунгах» благодаря тому, что была открыта его гробница, сделавшаяся местом паломничества.

Все исторические персонажи, по тем или иным причинам включающиеся в эпос, — современники, все они пребывают в особом времени, и это эпическое время не пересекается с хронологией истории.

Для эпического сознания характерен не диахронный, а синхронный метод: оно объединяет в одном эпическом времени события разновременные, устанавливая связи между героями, которые вне эпоса никак не были между собой связаны. Эпическое время не линейно-непрерывное, оно прерывистое, и смысл, реальную наполненность приобретают только отдельные эпизоды, значимые для этого сознания. Хорошо известно, что эпическое время — это время дальше, давно минувшее, заверщенное; время качественно отличное от времени, в котором живут поэт и его аудитория, — это время героическое, славное, и в этом времени-памяти разные отрезки совмещены воедино. Потому-то герои эпического прошлого — современники друг другу и хронологическая последовательность жизни каждого из них не имеет для эпоса никакого значения. Существенно то, что все герои принадлежат доброму старому времени и отделены от времени сочинения песни, ее исполнения, от современности абсолютной эпической дистанцией.

Сказанное в той или иной степени имеет силу в отношении трактовки времени в любом эпосе и специфики темпорального мышления немецкого эпоса еще не раскрывает.

Однако изложенным выше проблема времени в «Песни о Нибелунгах» не исчерпана. Внимательное рассмотрение этого произведения приводит к заключению, что интерпретация времени принадлежит к самой сути того, что можно было бы назвать концепцией всей немецкой эпопеи. Герои ее, равно как и место их действия, теснейшим образом соотношены с некоторыми пластами времени. Самое главное, очевидно, то, что пласты

эти — разные. Здесь мы, таким образом, переходим к признаку, отличающему «Песнь в Нибелунгах» от иных произведений эпического жанра. Ведь в песнях о героях дан, по существу, только один пласт времени. Это абсолютное прошлое. Все, о чем поется в героической песни, было «некогда», «очень давно», во времена «изначальные». Если в рамках структуры песни и происходит движение во времени, то все же любой его отрезок принадлежит все тому же *plusquamperfectum*. Иначе обстоит дело в «Песни о Нибелунгах».

В самом деле, Зигфрид, Брюнхильда принадлежат времени древнему, времени предания, сказки. Хаген, Этцель — персонажи, укорененные в эпохе Великих переселений, так же как и Дитрих, — они ведь все и встречались когда-то прежде (указания на это более раннее время обычно делаются посредством ссылок на события, послужившие предметом изображения в «Вальтарии», латинской поэме эпохи Каролингов). Наконец, Гунтер с братьями принадлежат к новому времени, их облик, ценности — все указывает на современное поэту общество. Иными словами, перед нами — три слоя времени: вневременная сказочная древность, героическая эпоха переселений, современность.

Столь разным временным пластам соответствуют разные территории, ибо в различных сферах пространства «Песни о Нибелунгах» разворачивается и протекает собственное время. Страна Нибелунгов, с которой сливаются Нидерланды, так же как и Изенштейн в Исландии, — местности, пребывающие в сказочном «первобытном» времени. В этих древних странах возможны подвиги богатырей, добывание клада, плаща-невидимки и волшебного жезла, поединок героя Зигфрида с богатыршей Брюнхильдой. Там эпические герои ведут себя как одинокие странники, туда не ездят с огромной свитой, и даже Гунтер отправляется в Исландию на поиски невесты сам-четвертый, ибо здесь понятие «герой» (*tekke*) сохраняет свой архаический, первоначальный смысл — одинокий воин, рассчитывающий лишь на собственные силы, странствующий сам по себе, пребывающий вне общества и в этом смысле «изгнанник». Туманность описания этих стран, точнее отсутствие их описания, вызвана не просто неосведомленностью автора эпопеи. Это туманность, вызванная видением на очень большой временной дистанции. Эти страны не просто далеко расположены в пространстве, — они далеки и во времени. Качества персонажей, явившихся из таких давних и дальних стран, Брюнхильды и Зигфрида, соответствуют сказочно-мифической древности. И он и она — не куртуазны; зато в них таятся колоссальные природные силы.

Страна прошлого, но уже не сказочно-мифического, как родина Зигфрида или Брюнхильды, — прошлого более определенного и не отделенного от настоящего времени абсолютной эпической дистанцией (времени Великих переселений, основания королевств и героических походов), — страна Этцеля, гуннская держава. Что касается Вормса, то он в «Песни о Нибелунгах» как бы двойится. С одной стороны, бургундское королевство — тоже в прошлом, и эпопея, собственно, и посвящена рассказу о падении этого государства, которое произошло в 437 г. С другой же стороны, Вормс выступает в поэме как средоточие рыцарской куртуазности, это типичный королевский, аристократический двор эпохи высокого средневе-

ковья, со всеми признаками штауфеновского культурного подъема и утонченности. Можно сказать, что в эпосе — два Вормса, они занимают одну и ту же точку в пространстве, но они расположены как бы в разных временах — и в эпохе около 1200 г., и в эпохе Великих переселений.

Если художественное произведение обладает определенным «пространственно-временным континуумом» («хронотопом», по Бахтину), то нужно будет признать, что в данном случае таких пространственно-временных единств — три, а не одно. И эта множественность, дробность временных и территориальных параметров эпоса теснейшим образом связана с ее основным конфликтом.

Наличие разных пространственно-временных единств приводит к тому, что герои, перемещаясь в пространстве, переходят из одного времени в другое. Зигфрид, сказочный победитель дракона, прибывает в Вормс — из седой старины он приходит в куртуазную современность, диктующую иные нормы поведения. Вспомним сцену, в которой он требует от бургундских королей отдать ему свои владения, в нем играет первобытная, неукрошенная, нецивилизованная сила; кончается же эта сцена тем, что он становится другом Гунтера, а затем даже как бы и его вассалом. Зигфрид принимает «правила игры», диктуемые феодальным двором. Напротив, когда Гунтер едет из Вормса в Изенштейн за невестой, он перемещается из современности в древность. И в этой древности он не может оставаться тем, кем был он дома, — тут он должен быть богатырем, без этого ему не завоевать Брюнхильду, а так как стать богатырем этот король, явившийся из отнюдь не богатырских времен, не способен, то они с Зигфридом прибегают к обману, и Гунтер с его помощью делает вид, будто обладает силой, достаточной для того, чтобы выиграть состязание с богатыршей (хотя в действительности это состязание выигрывает Зигфрид, обменявшийся обликами с Гунтером).

Наконец, переезд из Вормса в страну гуннов также представляет собой перемещение из одного слоя времени в другой — из рыцарской современности в более дикую эпоху варварских королевств. И здесь это перемещение из одного пространственно-временного «континуума» в другой связано с изменением человеческой сущности. Кримхильда, которая, утратив черты молодой женщины после гибели Зигфрида, пребывала в безутешном горе, по прибытии в державу Этцеля перерождается: она становится безжалостной «дьяволицей», живущей отныне только для того, чтобы отомстить обидчикам и отнять у них клад Зигфрида. Из благородной и благовоспитанной девицы куртуазных времен она внезапно превращается в героическую мстительницу варварской эпохи.

Любопытно отметить, что переход из одного пространства-времени в другое совершается каждый раз посредством преодоления водной преграды: нужно переплыть море, чтобы добраться до Изенштейна или до страны Нибелунгов; по воде плывут и в Нидерланды, впрочем сливающиеся в сознании эпического поэта с Норвегией Нибелунгов. Воды Дуная оказываются тем рубежом, за которым начинается иное время для путников, покинувших Вормс. Последний водораздел в особенности отчетлив и многозначителен. Ведь как раз на берегу Дуная вещие жены-русалки открывают Хагену судьбу, которая постигнет его самого и все бургундское войско, в

случае если они переправятся в державу гуннов: они все осуждены на гибель. И только на другом берегу, перевезя войско, Хаген, который не из тех, кто отступает перед грозящей опасностью и избегает своей судьбы, открывает своим товарищам это пророчище.

Связь перемещения из одного пространства-времени в другое с преодолением водного препятствия не случайна. Напомню, что путь на тот свет пролегал, согласно верованиям германцев, по морю, и поэтому корабль играл первостепенную роль в их погребальных обрядах. Сохранились предания о конунгах, тела которых клали на корабль, поджигали его и отправляли по волнам. Открыты погребения в кораблях, запрятанных в курганах. В «Беовульфе» пересказана легенда о датском конунге Скильде, который, будучи младенцем, прибыл на корабле из неведомого далека и точно так же после кончины был отправлен на корабле в загробный мир. Водная стихия, согласно этим представлениям, есть путь из одного мира в другой.

Таким образом, перемещение героев эпопеи из одного пространства в иное приобретает новый смысл: это не просто путешествие, сопровождавшееся большими или меньшими опасностями, — такие перемещения имеют мифологический характер, наподобие сказочных визитов героев мифа или эпоса в иной мир, который обладает особыми качествами. Потому и судьбы героев обусловлены не каким-то стечением обстоятельств, — они детерминированы прежде всего тем, что герой, покидая родную почву, попадает в совершенно иной мир, не соответствующий его природе. Тем самым его гибель оказывается неизбежной и вполне мотивированной. Так, Зигфрид, «природный человек», не способен органически прижиться в куртуазном Вормсе, где его исключительная сила воспринимается как угроза власти бургундских королей, где он принужден играть не свойственную ему роль (Брюнхильда принимает его за вассала Гунтера, что ведет к роковой ссоре ее с Кримхильдой) и где он обречен на смерть. Если угодно, это наказание за то, что герой покинул свое абсолютное эпическое прошлое.

По сути дела, нечто подобное происходит и с Гунтером. Он вполне на своем месте в родном Вормсе, где главное требование, предъявляемое к правителю, — не личное могущество, не сила (как у Зигфрида), но политические и социальные качества. Здесь достаточно того, что Гунтер кажется самым могучим. Однако эти качества оказываются бесполезными при его сватовстве к Брюнхильде; в сказочно-мифологическом мире Изенштейна потребна богатырская сила. Для того чтобы завоевать Брюнхильду, Гунтеру приходится прибегнуть к обману: Зигфрид выдает себя за Гунтера, он покоряет для него невесту. Дальнейшие отношения тоже строятся на лжи. Ложь и обман стали необходимыми, как только Гунтер вышел за пределы своей пространственно-временной сферы и роли, ею predetermined. Разоблачение тайны, что самый могучий — не король Гунтер, а пришелец Зигфрид, обрекает последнего на гибель, но вместе с тем готовит крах и для Гунтера. Этот крах следует немедленно после прибытия Гунтера в Этцельбург, т. е. опять-таки вследствие выхода его в чуждую ему сферу пространства и времени.

Можно ли утверждать, что автор «Песни о Нибелунгах», живший около 1200 г., вполне сознательно построил ее на контрасте разных пространств-

венно-временных пластов? Или же подобную сложную и исполненную смысла структуру «примысливаем», «вчитываем» ныне в эпopeю мы, люди XX века? В частности, Вальтер Йоханнес Шредер, наблюдения которого отчасти были мною использованы? Ответ на оба вопроса, на мой взгляд, должен быть отрицательным. Начну со второго вопроса. Работа Шредера (215), опубликованная в 1954 г., вряд ли написана под влиянием структурализма, утвердившегося в науке несколько позднее. Между тем вполне очевидно воздействие на него труда Фр. Ноймана «Слои этики в «Песни о Нибелунгах» (1924 г.) (187), идеи которого Шредер подверг коренному переосмыслению. Оба исследователя попытались всерьез вдуматься в несомненный факт, который осознавали и их предшественники, не потрудившиеся тем не менее его объяснить, — совмещение в тексте «Песни о Нибелунгах» разных напластований.

Эволюционистская школа искала преимущественно источники «Песни о Нибелунгах»; наибольший вклад в этом отношении принадлежит А.Хойслеру, под знаком имени которого прошел целый этап в изучении эпopeи. Этот этап в германистике достаточно освещен в литературе, но в целом он уже принадлежит прошлому. Ныне наука констатировала шаткость многих построений Хойслера, главное же — центр внимания переместился с разыскания рудиментов более ранних редакций сказания в тексте «Песни о Нибелунгах» на осмысление той функции, которую выполняют эти осколки предшествовавших песней и преданий в контексте немецкой рыцарской эпopeи независимо от того, когда возникли ее предшественники. Иными словами, наука все более отчетливо осознает ту истину, что, даже сохраняя свою особую природу, эти более ранние фрагменты или аллюзии, поскольку они оказались в составе «Песни о Нибелунгах», приобрели новый смысл. Сколько бы «швов» ни обнаруживалось в эпopeе, она представляет собой единство, и в качестве единства воспринималась она средневековой аудиторией. Это — главное!

Фр. Нойман констатировал противоречия, несообразности в поведении основных персонажей эпopeи. Они как бы дwoятся. Перед нами — два разных Зигфрида: примитивный герой и придворный рыцарь; две Кримхильды — куртуазная сестра короля и кровожадная мстительница, упорно добивающаяся возвращения клада — источника власти. Хаген также имеет два облика: вормсский верный феодальный вассал и персонаж героических песней варварской поры, каким он оказывается в гуннских пределах. Нойман на основании этой констатации пришел к выводу, что герои «Песни о Нибелунгах» под рыцарскими одеяниями и внешним лоском сохраняют более примитивную сущность. Что касается Брюнхильды, то эта первобытная дева-богатырша, пришедшая в рыцарский мир из сказки о сватовстве, никак не может в него вжиться и, выполнив свою роль в развертывании конфликта, попросту исчезает из песни.

Для Ноймана наличие разных слоев этических представлений в «Песни о Нибелунгах», по-видимому, все же объясняется сохранением в тексте эпopeи предшествующих сказаний или их фрагментов. В.И.Шредер делает шаг дальше и находит в ней «напряжение» между «современностью» и «древностью», характеризующее, по его оценке, всю структуру песни. В полярности типов, принадлежащих разным пластам времени, коренится

сам конфликт эпопеи. Действительно, в объединении и противостоянии разных срезов времени, видимо, заключается своеобразие понимания истории автором XIII в. Здесь мы приближаемся к ответу на первый вопрос: почему «последний поэт», из ряда тех, кто разрабатывал этот сюжет, построил подобный контраст разных миров? Критики Шредера обвинили его в том, что он как бы «перенапрягает» художественные интенции автора эпопеи, преувеличивая его интеллектуальные возможности, тогда как на самом деле поэт стремился лишь к тому, чтобы все действие последовательно сосредоточить в одном средневековом времени и всех действующих лиц и их поступки окрасить в однородные куртуазные тона (186).

Я допускаю, что таковы были намерения автора эпопеи, и в той мере, в какой Шредер говорит о сознательных целях поэта, он, вероятно, приписывает ему больше того, на что поэт начала XIII в. действительно был способен. Но вопрос не стоит так: либо автор понимал все то, что видит современный исследователь его творения, либо этого вообще нет в его произведении и вся проблема — выдумка ученого. Я полагаю, что эта проблема — составная часть более широкой проблемы: анализа мифопоэтического сознания, структуры эпических форм. Строгие повторяющиеся мифологические структуры, вскрытые при посредстве новых методов анализа, вряд ли попросту привнесены в древние мифы современными структуралистами. Мифология представляет собой систему, которая объединена определенным способом моделирования мира, и этот способ оказывается вполне логичным. Не имеет ли вывод о свойстве мифа быть одновременно диахроничным (т. е. повествовать о прошлом) и синхроничным (т. е. объяснять настоящее) отношение к тому, о чем зашла речь при рассмотрении пространственно-временной структуры «Песни о Нибелунгах»? Я не исключаю возможности такого ее рассмотрения и полагаю, что в этой эпопее может быть вскрыто весьма сложное построение времени и пространства без того, чтобы приписывать ее автору намерения или способности, коими он в силу средневековой «наивности» якобы не мог обладать.

Немецкий поэт начала XIII в. в своей интерпретации истории не был ни вполне оригинален, ни самостоятелен. Он черпал из того фонда представлений о времени и его течении, который был более или менее общим достоянием людей той эпохи. Как известно, линейное течение времени не было в средние века единственным, — наряду с ним в общественном сознании сохранялись и иные формы восприятия и переживания времени, связанные с идеей его возвращения, повторения. Да и в самом христианстве, в той мере, в какой оно оставалось мифологией, время воспроизводится: сакральное прошлое, искупительная жертва Христа возвращается с каждой литургией и годичным праздником. Средневековому сознанию присуща многоплановость отношения к времени, и эта многоплановость находит выражение в «Песни о Нибелунгах».

Каждая эпоха по-своему объясняет историю, исходя из присущего ей понимания общественной причинности. Эпическое сознание рисует исторические коллизии в виде столкновений индивидов, поведение которых определено их страстями, отношениями личной верности или кровной вражды. История персонифицирована. Социальное и политическое не отчленено от индивидуального и человеческого. История мыслится как бы

органически, чтобы не сказать — биологически, это история семей, родов, индивидов, принадлежащих к органическим коллективам. Но эта «приватизация» истории, сведение ее к активности королей, героев есть вместе с тем и возвышение активности отдельных персонажей до ранга исторического. Человек в эпосе не теряется в мировых конфликтах, не низводится до «бесконечно малой величины», смысл истории нужно искать не вне ее, как в теологической истории, — этот смысл в самих людях, в ее участниках и движущих силах. История не отчуждена от человека.

Достоины запоминания и увековечения те поступки, которые воплощают коренные ценности общества, те коллизии, в которых выявилось нечто экстраординарное, ужасающее, трагическое. Поведение героев парадигматично, поскольку они жили в эпическом «некогда». Датировка в более точном понимании не имеет здесь смысла. Ибо существенно только то, что это было и что было это «в начале времен». Прошлое образует особый пласт времени. Это история без дат, без точных временных ориентиров, «вневременное» понимание истории. Так толкуемая история не представляет собой направленного движения к некоей цели или к завершению. Поэтому и ценность времени не осознается. Важны определенные коллизии людей, игра человеческих сил, повторение человеческих типов, конфронтация героев с судьбой. Итак, история, течение времени, точнее, воспроизведение отдельных его отрезков, заполненных существенным содержанием (ибо остальное время, как мы убедились, «пустое»), — эта история есть некое состояние, а не процесс, круговращение, возвращение, а не скольжение по прямой, идущей из прошлого в будущее, подвижность, а не движение в заданном направлении. История есть судьба.

Но помимо древности существует современность. Оба пласта времени сопоставляются в немецком эпосе. Это со- и противопоставление обнаруживает различия. В «Песни о Нибелунгах» различия между былым и нынешним осознаются глубже, чем в германской героической поэзии раннего средневековья. В ней обострено ощущение истории. Поэт ссылается на «давние сказания», — этим упоминанием и открывается песнь, перенося аудиторию в прежние времена. При сравнении с современной ей поэзией и рыцарским романом «Песнь о Нибелунгах» должна была восприниматься как несколько архаичная и по своему языку, и по применяемой в ней «кюренберговой строфе». Подобная архаизирующая стилизация способствовала созданию перспективы, в которой виделись события, воспеваемые эпосом. В этой перспективе рассматривается и собственное время автора.

В песни немало фантастического. Но, я бы сказал, в самом этом фантастическом в свою очередь имеются разные слои. Схватка сотен и тысяч воинов в пиршественном зале Этцеля, или успешное отражение двумя героями, Хагеном и Фолькером, атаки полчища гуннов, или переправа войска бургундов в утлой ладье через Дунай неправдоподобны для современности «Песни о Нибелунгах», но кажутся возможными для героического времени. Однако в эпосе имеется фантастический элемент и другого рода. Таковы юношеские подвиги Зигфрида, сцена сватовства — борьбы с Брюнхильдой, расчлененная на два поединка — ристания ее с Зигфридом в Изенштейне и схватку Гунтера с невестой в его опочивальне; таковы и ве-

шие сестры-русалки, предрекающие Хагену судьбу бургундов. К миру сверхъестественного близок и Хаген. Здесь имеется в виду уже не эпоха Великих переселений и вообще не история. Мы оказываемся в мире сказки и мифа.

Некоторые из упомянутых мотивов казались исследователям песни инородными вкраплениями, как бы «непереваренными» фрагментами более ранней традиции, противоречащими эстетике рыцарской эпопеи. Вряд ли дело обстоит так просто. Независимо от намерений автора все эти сказочные и мифологические эпизоды сообщают повествованию новое измерение. Историческое (как древнее, так и современное), сказочное, мифологическое объединяются в эпопею в некое причудливое единство и должны были в качестве такового восприниматься средневековой аудиторией. Одно видится сквозь другое, история изображена на фоне мифа и легенды, и все вместе порождает специфическое восприятие времени.

Чувство времени в «Песни о Нибелунгах» во многом определяется тем, как в ней преподнесена христианская религия, но этот давно дискутируемый вопрос заслуживал бы особого рассмотрения. Тем не менее не могу не указать на то, что в песни как саморазумеющиеся упоминаются месса, собор, священники, церковные шествия, погребения по христианскому обряду; герои клянутся именем Господа, взывают к Нему. В отличие от героического эпоса раннего средневековья «Песнь о Нибелунгах» обнаруживает сильную тенденцию к сентиментализации традиционного сюжета. Ее персонажи охотно сетуют на невзгоды, плачут и рыдают. Стенаниями и завершается эпопея. Героической сдержанности в изъятии чувств, в особенности горя, нет и в помине, у фигурирующих в ней людей открылся «слезный дар». Но эта новая черта находится в противоречии с жестокостью и безжалостностью, которые они проявляют во многих ситуациях. Жажду мести, полностью утоляемую всеми героями эпопеи, трудно примирить с христианским учением о любви к ближнему, да автор и не пытается их координировать.

Единственный, кто озабочен спасением собственной души, — это маркграф Рюдегер: ему присущи душевная раздвоенность и вызываемые ею муки. Но нетрудно видеть, что окружающие его мужчины и женщины не понимают Рюдегера. Душевные терзания маркграфа понятны поэту, но он не навязывает этого понимания своим героям. Автор не моралист в христианском духе, скорее, он трагик, сознающий неразрешимость человеческих проблем, — он не дает оценок происходящему, но демонстрирует трагические судьбы, фатально предопределенные. Судьба в «Песни о Нибелунгах», скорее, языческого происхождения, чем христианского. Потусторонний мир не волнует ее героев, и ключевое слово, делающее понятными их поступки, не «душа», а «честь».

Таким образом, обращение автора песни к традиционному материалу героической поэзии германцев с неизбежностью влекло за собой актуализацию языческой героической этики, веры в судьбу и всего того комплекса представлений, без которых было невозможно обойтись при интерпретации сюжета о Нибелунгах. Иными словами, читатели, слушатели того времени не могли не обратить внимания на иную, нежели их собственная, природу религиозности и моральной жизни персонажей эпоса. Различия в

этике и мировоззрении, осязаемые и наглядные, вновь должны были подчеркнуть временную глубину, выстроить перспективу, в которой рассматривалась эпоха Нибелунгов.

Мне представляется, что изучение интерпретации времени в «Песни о Нибелунгах» позволяет лучше понять ее отношение к германскому эпосу, ее близость к нему и вместе с тем особое место эпопеи по сравнению с героическими песнями. Мало этого, исследования параметра времени в немецкой рыцарской эпопее приближает к уяснению существа самих коллизий, в ней изображенных. Истолкование песни едва ли будет полным, если отвлечься от проблем, связанных с переживанием времени. Ибо время выступает в «Песни о Нибелунгах» в качестве конструктивной силы, организуемой гетерогенный, из разных источников заимствованный материал в наполненное смыслом целое. Задача же науки и заключается в том, чтобы от анализа частей переходить к воссозданию целостностей.

«Песнь о Нибелунгах» демонстрирует нам, как миф, сказка, древнее предание, воплощавшие архаические тенденции сознания, оставаясь существенными аспектами мировидения человека XIII в., переплетались с историческими представлениями, созданными христианством. Вместе они образовывали сложный и противоречивый сплав — «хронотоп», приспособивший древнюю эпическую традицию к новому миропониманию. Но подобная трансформация отнюдь не исчерпывала содержания «пространственно-временного континуума» изучаемой эпохи, и теперь нам предстоит познакомиться с другими его аспектами.

«Хронотоп» народного христианства: *exempla*

Рассмотренные до сих пор представления средневековых людей о времени и пространстве, истории и судьбе были обращены к прошлому. В сагах о конунгах видение мира укоренено преимущественно в языческой старине; пространственно-временные координаты «Песни о Нибелунгах», рисующей эпический мир рыцарства штауфеновского периода, вместе с тем в значительной мере отягощены мифом и легендой, которые архаизируют общую картину, вводя в нее немало элементов, унаследованных от предшествующей стадии исторического развития. Но, как уже было сказано, «хронотоп» человека христианского средневековья этим фондом представлений далеко не исчерпывался. Для расширения нашего знания о нем необходимо обратиться и к другим памятникам, ориентированным на современность.

К числу литературных жанров, которые представляют особый интерес для выяснения вещественных аспектов мирозерцания рядовых верующих, несомненно, принадлежат нравоучительные «примеры» (*exempla*) — короткие рассказы, составленные деятелями церкви для придания проповеди, в которую они обычно включались, максимальной эффективности. Прихожанину трудно было слушать поучения на душеспасительные темы, если их не оживляли анекдоты, занятые и увлекательные по содержанию, но одновременно заключающие морализацию. Расцвет западноев-

ропейской проповеди приходится на XIII в. и связан с активностью новых монашеских орденов. Францисканцы и доминиканцы, которые, в отличие от монахов раннего средневековья, не сторонились мирской жизни и шли в гущу народа, проповедуя повсюду — на городских площадях и в церквах, в деревнях, и замках, — активно искали общий язык со своей пестрой по составу паствой. Однако «примерами» пользовались и монахи старых орденов, вслед за нищенствующими проповедниками учения святых Доминика и Франциска обновлявшие свою проповедь.

«Пример» был одним из наиболее действенных средств дидактического воздействия на прихожан. Создаются сборники «примеров», из которых проповедники черпали материал, используемый в проповеди. Составители этих сборников заимствовали рассказы в христианских легендах и житиях, у античных авторов, но также и из фольклора, прошедшего обработку в монашеской среде и приспособленного для нужд морально-религиозного наставления народа. Монахи нищенствующих орденов, хорошо знакомые с интересами и верованиями слушателей, к которым они подчас были близки и по своему происхождению, и ясно представлявшие себе их интеллектуальный уровень, умело принаравливали свои поучения к уровню понимания аудитории. *Exempla* не принадлежали к «большой литературе», их содержание отличалось бесхитростностью, простотой, подчас граничившей с примитивностью, но в этом жанре словесности именно в силу таких его качеств следовало бы искать отражения мира верований и представлений широких слоев населения.

Откуда бы ни черпали материал авторы «примеров», их установка заключалась в том, чтобы представить их в качестве сценок из повседневной жизни. И эта жизнь действительно вторгается на страницы сборников *exempla*, — слушатели могли видеть в изображенных в них коллизиях самих себя или себе подобных. Изучение «примеров» максимально приближает историка к рядовому человеку и открывает такие стороны его жизни, которые обычно не удостоивались внимания на страницах более рафинированной литературы. Проповедник, если он хотел воздействовать на умы и чувства паствы, не мог обойти ее запросов и интересов, и в «примерах» мы находим массу сведений о самых разных аспектах повседневной жизни, о семейных отношениях, ребенке и женщине, о религиозном поведении простолюдинов, в том числе и об отклонениях от церковной нормы, об их отношении к другим группам общества — к господам, богачам, в особенности к наиболее ненавистным из них, ростовщикам. Проповедники не обходят стороной и присущие обществу социальные противоречия; пожалуй, ни в одной другой категории памятников XIII в. (исключая тексты, вышедшие из кругов еретиков) не найдем мы такой же острой социальной критики, преследующей, естественно, морально-назидательные цели.

В «примерах» широко, шире, чем где-либо еще, представлен «изнаночный мир» средневекового человека. В его жизнь то и дело вмешивается нечистая сила, с ее бесчисленными коварными проделками, закоренелых грешников бесы утаскивают на тот свет, и эти рассказы, не лишённые занимательности и подчас забавные, вместе с тем не могли не вселять ужаса — ведь подобная участь могла стать реальностью для всякого, кто нарушает церковные заповеди и погряз во грехе. Вместе с тем во многих «при-

мерах» фигурируют святые, Дева Мария и сам Христос, Которые в свою очередь не останавливаются перед тем, чтобы покинуть небесные чертоги, и являются людям, увещевая их и наставляя на путь спасения либо карая их за греховное упорство в заблуждениях, губительных для спасения души.

Все эти ценные для историка сведения лежат на поверхности «примеров». Но под повествовательным уровнем этого жанра обнаруживается иной — латентные образы времени и пространства, присущие людям той эпохи. Эти представления образуют ту мировоззренческую основу, на которой разворачивается заключенный в «пример» рассказ. Именно в таящейся в нем пространственно-временной системе может быть раскрыт пласт коренных представлений о мире, присущих сознанию человека средневековья, — представлений, уже прошедших через фильтры религии. Это сознание рядовых христиан. Как мы увидим далее, «хронотоп» «примера» несет на себе не только отпечаток воздействия церкви на народное сознание, но и следы той переработки, которой христианское учение неприметно подвергалось в этом сознании. Для изучающего процесс взаимодействия разных уровней средневековой духовной жизни «примеры» представляют исключительное по эвристической значимости поле наблюдений.

«Пример» являет своего рода микрокосм средневекового сознания. Этот предельно короткий рассказ, в котором обычно минимальное число действующих лиц, несет на себе колоссальную смысловую нагрузку. В самом деле, в пространстве рассказа фигурируют два мира. Перед нами — обыденный земной мир, точнее, незначительный его фрагмент — монастырь, монашеская келья, церковь, рыцарский замок, дом горожанина, деревня, дорога, лес, — и в этом уголке мира умещаются один-два, самое большее несколько персонажей. Но в это земное пространство вторгаются из мира иного Христос, Богоматерь, святой, умершие, которые сохраняют связи с миром живых и заинтересованы в его делах, бесы и даже сам Сатана. Причудливым образом эти миры, земной и потусторонний, совмещаются в «примере», что производит необычайный, впечатляющий эффект.

Разорившийся юный рыцарь был вынужден заложить и продать унаследованные им от отца «аллоды или феоды»; траты на турниры и гистрионов довели его до нищеты. Его слуга убеждает юношу в том, что дело легко поправить: нужно встретиться с дьяволом. Ночью они отправляются в лес, и слуга вызывает нечистого. Тот обещает рыцарю богатство при условии — отвергнуть Бога и сделаться преданным человеком дьявола. Всего-то и надобно лишь произнести формулу отречения и совершить обряд расторжения вассальной связи с Творцом. Однако после того, как рыцарь приносит ему омаж — присягу верности, бес выдвигает новое требование: отречься и от Богоматери, Которая, по его словам, более всего чинит зло демонам. На сей раз рыцарь решительно воспротивился, сказав, что предпочтет всю жизнь провести в нищете, но от Святой Девы не отречется. По возвращении домой он принес искреннее покаяние перед статуей Богоматери, держащей на руках Сына. Услышав его мольбы, Дева просила Сына простить юноше его заблуждение, но Сын, отвратив от Нее Свой лик, не отвечал Ей. Тогда на глазах пораженного рыцаря Мадонна поднялась, посадила Мла-

денца на алтарь и, пав пред Ним на колени, вымолила у Него прощение для рыцаря (10, II, 12).

Что бросается в глаза в этом «примере»? Прозаическая сфера феодальных отношений, описанная с деловой детальностью (земельные владения, вассальная служба, ритуал расторжения верности господину и принесения присяги новому сеньору), перенесена в совершенно иной план, в котором человек вступает в контакт сперва с дьяволом, а затем с Богородицей и Христом. Сын Божий ведет себя как оскорбленный сеньор, но тронутая преданностью рыцаря Мадонна в конце концов склоняет Его к милосердию, причем статуя в церкви оживает и оказывается самой Богородицей. Четкие, казалось бы, грани нарушены: мир земной пересекается с миром бесовским, а затем чудесным образом встречается с миром горним.

В приведенном «примере» встреча с чертом происходит в лесу, месте, в котором и по волшебной сказке возможны чудесные события, встреча же с Богородицей и Христом — в церкви, где находится их скульптурное изображение. Но встреча с гостем из мира иного может случиться и дома. Знатный саксонец посылает своего слугу в погреб нацедить вина, но тому не удается вылить из полной бочки ни единой капли. Тут слуга видит сидящего на бочке черта, и тот велит ему позвать своего хозяина: если ему нужно вина, пусть спустится в подвал. Явившийся туда господин узнает, что время его жизни истекло и черт собирается забрать его. Господину удается выговорить для себя трехлетнюю отсрочку на том основании, что он всегда верно служил дьяволу и обещает и впредь оставаться ему покорным. Но по истечении этого срока он, без исповеди и покаяния, умирает (43, № 55).

Небожители в «примерах» постоянно переходят в мир людей и непосредственно с ними соприкасаются, что налагает на них свой отпечаток: Христос, Мария и святые резко преображаются и начинают действовать по законам, присущим земному миру. Динамизм, которым насыщены «примеры», передается и высшим силам, попавшим в их «силовое поле», и им приписываются качества, каких от них, казалось бы, трудно ожидать. Здесь это уже не величественные, покоящиеся фигуры, преисполненные благостности и погруженные в созерцание, какими их изображала церковная иконография. В «примерах» они обретают подвижность и несвойственную им энергию. Им не чужды, разумеется, любовь и милосердие, но то, что поражает современного читателя и, видимо, по-своему поражило и средневековую паству, — это их обидчивость, мстительность, склонность к вспышкам гнева. Они бьют и даже умерщвляют непокорных и обидчиков.

Таково нередко поведение Христа. Сойдя с алтаря, Распятый нанес удар в челюсть монаху, который уснул на ночной молитве, так что на третий день тот скончался (10, IV, 38). В другом примере Распятый, разгневанный тем, что звонарь кельнской церкви не оказывал Ему должного почтения, однажды ночью явился ему и с бранью прибил. Об этом чудесном и ужасающем событии стало известно в городе, и распятие было окружено еще большим почетом (10, VIII, 25). Знатная вдова, запятнавшая себя греховной связью с юристом, не вняла уговорам и угрозам Христа, Который ей явился, и Он умертвил сперва ее родственницу, затем дочь, а в конце концов огненными вилами выколол ей глаз (6, № 449).

Сакральные силы в «примерах» весьма далеки от принятого идеала. Их эмоции и повадки чрезвычайно близки повадкам и чувствам людей, к которым обращена проповедь. Неизмеримая дистанция, отделяющая верующего от Бога или святого, странным образом преодолевается. Она не упразднена, и Божество сохраняет все свои атрибуты, но в момент, когда земной и горний мир соприкасаются в «примере», эта дистанция как бы отсутствует. На Божество распространяется логика земного мира.

Эта логика распространяется и на святых. Они ревностно следят за тем, чтобы их права и прерогативы не нарушались. Особенно болезненно они реагируют на нарушение посвященных им праздников. Святой Лаврентий сурово наказывал тех, кто в его день не воздерживался от трудов. Один человек в тот день возил с поля сжатый хлеб, и внезапно с неба пал огонь и спалил весь хлеб, сжег волов, запряженных в телегу, а животные, бросившиеся в воду, утонули. Кара выбрана не случайно: ведь святой Лаврентий претерпел муки от огня. Хлеб, испеченный хозяйками в его день, источал кровь (36, № 140). Другая святая лишала разума тех, кто осмеливался работать в ее праздник (36, № 140).

В Германии был распространен обычай выбирать себе покровителя из числа апостолов. Писали на двенадцати свечах имена апостолов и возлагали свечи на алтарь. Затем верующие вытягивали одну из свечей; впредь особое почтение они оказывали тому апостолу, чье имя было написано на свече. Одной женщине не понравился почему-то апостол Андрей, с именем которого ей досталась свеча, и она вытянула «угодного ей апостола», которого и почитала на протяжении всей жизни. Когда же настал ее смертный час, она увидела возле себя не этого апостола, а святого Андрея: «Вот, я тот самый презренный Андрей», — заявил он. Иногда святого очень задевает отношение к нему человека, замечает Цезарий Гейстербахский, цистерцианский монах, поведавший эту историю (10, VIII:56). Другая женщина вытащила святого Иуду и в гнев бросила свечу с его именем, ибо ей хотелось вытянуть свечу с именем святого Иакова или святого Иоанна. Апостол Иуда обиделся настолько, что явился ей и так гневно отчитал ее, что несчастную хватил паралич (10, VIII:61). Иоанн Креститель, которому не кланялся его тезка — боннский каноник, не снес обиды и пнул оскорбителя в живот с такой силой, что тот, пробудившись от ужаса и боли, захворал и умер (10, VIII:52).

Но не следует воображать, что, соприкасаясь с миром людей, обитатели горных сфер набирались от них только гневливости и раздражительности. Они могут быть и милостивыми, и поразительно услужливыми. Особенно милосердной была Богоматерь. Если Она наградила монашку, намеревавшуюся пойти на любовное свидание с соблазнявшим ее клириком, увесистой пощечиной, избавившей ее от искушения, то юного рыцаря, который впал в такой же соблазн, Она отвратила от греха тем, что поцеловала его и назвала Своим женихом (10, VII: 32, 33). Монахиню Беатрису, которая выполняла службу ключницы, соблазнил клирик, вскоре же ее бросивший. Беатриса покинула монастырь, положив ключи на алтарь Святой Девы. Жить в миру ей было не на что, и на протяжении пятнадцати лет она занималась проституцией. По истечении этого срока она оказалась у ворот мо-

настыря и убедилась в том, что все эти пятнадцать лет Богоматерь, приняв ее обличье, несла ее службу (10, VII:34).

Как видим, в «примерах» отношения между людьми и Христом, Девой и святыми амбивалентны. Но столь же амбивалентна в этом жанре средне-латинской литературы и нечистая сила. Носители абсолютного, неизбывного зла — бесы — нередко выступают здесь в роли существ, покорных Богу и Деве Марии, почитающих Их и выполняющих Их волю. Они могут быть даже проповедниками, и притом неплохими. Жак де Витри, французский прелат, автор популярного сборника *exempla*, слышал о демоне, который вселился в одержимого, его устами разъясняя Священное Писание (20, № 151). Другой черт вознамерился посрамить проповедника, вызвавшего одобрение жителей города. Среди слушателей находился одержимый, устами коего бес заявил: «О люди, этот брат ничего не сумел сказать по сравнению с тем, что я мог бы вам поведать в проповеди, если б мне была дана возможность ее прочитать. Сзовите народ, и я открою вам истину, ни в чем не солгу и никому не причиню зла». Когда горожане собрались, бес стал цитировать церковных авторитетов и рассказал о том, как Господь послал в мир пророков и проповедников. «Знайте же, — заключил он проповедь, — я дьявол, который вынужден проповедовать перед вами истину, с тем чтобы сильнее мог я обвинять вас, коль не будете вы поступать по правде, и вот я покидаю тело сего человека». Выйдя из одержимого, он сломал часть дома и исчез (52, № 301).

Поскольку мы встретились с бесом, проповедующим христианские истины, то другие черты, которые наставляют на путь истины нечестивых монахов, уже не покажутся столь экзотичными. Один бес схватил ночью за ворот ленивого монаха, который предпочитал нежиться в постели, чем идти к заутрене, и на глазах всей братии так сильно стукнул его головой о пол церкви, куда приволок его, что чуть не проломил ему череп. «Вы говорите» — обратился он к оторопевшим монахам, — будто дьявол не творит добра, а вот приволок же я вашего монаха на молитву!» (52, № 124).

Метафизическое зло на уровне народной религиозности утрачивает свою абсолютность, приобретая какую-то двойственность и двусмысленность. Хотя нечистая сила не в состоянии примириться с Творцом, были и такие бесы, которые готовы на все, лишь бы заслужить царство небесное. Один монах спросил черта, завладевшего одержимым, что бы он согласился претерпеть ради спасения на Страшном суде. «Если б весь мир горел, с востока до запада и с севера до юга, я предпочел бы выносить такую муку вплоть до Судного дня, лишь бы вернуть себе то, что утратил. И если бы огненная колонна, вся утыканная острейшими шипами, высилась от земли до небес, я бы семь раз в день поднимался и спускался по ней, только бы дарована была мне возможность спастись в Судный день» (36, № 149). Непреодолимым препятствием к примирению бесов с Богом служит неуемная гордыня — самый страшный из смертных грехов. К исповеднику пришел юноша и, преклонив колени, поведал ему о стольких неслыханных своих злодеяниях, убийствах, кражах, богохульствах, раздорах, которые он сеял, что священник в ужасе сказал: «Если бы тебе было тысячу лет, и то было бы чудом, коль ты содеял бы столько страшных грехов». Тот в ответ: «Мне больше, чем тысяча лет». — «Кто же ты?» — «Я — демон, один из тех,

кто пали вместе с Люцифером. Я исповедался пока лишь в немногих грехах, а если желаешь послушать об остальных, а они без числа, изволь, я готов». Зная, что грех дьявола неискупим, священник спросил его: «Что общего у тебя с исповедью?» Бес признался: движимый надеждой на прощение и вечную жизнь, он захотел исповедаться. Священник назначил ему покаяние: трижды в день бросаться на землю со словами: «Господи Боже, Творец мой, каюсь я, прости меня!» Дьявол отверг это предложение, оно не под силу его гордыне (10, III: 26).

Еще один демон, услышав монашеское пение о херувимах и серафимах, вскричал устами одержимого: «Вы не знаете, сколь они возвышенны, а я знаю, ибо до падения был из их сообщества. Не имея плоти, в которой я мог бы принести покаяние, не могу туда вновь возвыситься, но, конечно, если бы было во мне плоти хотя бы на человеческий большой палец, я бы произвел на ней такое покаяние, что поднялся бы в ангельские высоты» (6, № 189).

В «примерах» время от времени повествуется о бесах, испытывающих угрызения совести.

Неслыханно, чтобы бесы служили мессу, ибо считалось, что священная литургия для них непереносима. И тем не менее в одном «примере» проповедь, напомнившая демонам об их былом единении с Богом (до падения Люцифера), повергает их в расстройство и стыд, и они бегут прочь, позабыв о намерении напасть на монахов. В четко очерченные богословием рамки проникает двойственность. Подобных сцен в других средневековых памятниках, помимо «примеров», не встретить.

Наконец, здесь нужно вспомнить о «добрых злых духах», которые тоже упоминаются в «примерах» и только в них. Один из таких демонов верно служил ничего не подозревавшему рыцарю в качестве его оруженосца, спас от смерти его жену, достав в Африке львиный жир, и при расставании (ибо рыцарь прогнал его, узнав, кто он на самом деле) отдал заработанные им деньги на покупку колокола для приходской церкви. Поистине признание этого беса, что «для него большое утешение быть с сыновьями человеческими», как и заверение его, что он не имел намерений посягать на душу рыцаря, которому служил (10, V: 36), ставит в тупик, если придерживаться взгляда на нечистую силу, утвердившегося в ученой литературе средневековья. Но в «примерах» бесы явно несут на себе следы фольклорного происхождения.

Специфический «хронотоп» «примеров» деформирует привычную дихотомию добра и зла, черного и белого, святого и дьявольского, придавая всему амбивалентность и зыбкость. Мир «примеров» сказочен и чудесен. Но жанр их далек от сказки. Сопоставление несопоставимого происходит в «примерах» не где-то в тридевятом царстве, а здесь же, рядом, в том самом городе, где пишет или проповедует автор «примера», в соседней деревне, во всем известном аббатстве. Это чудесное событие имело место не в давно минувшие времена, куда обычно фантазия относилась легендарные явления, а совсем недавно — в прошлом году, несколько лет тому назад, — во всяком случае, точно известно, когда оно произошло. Нередко живы свидетели, а то и участники этого события и можно видеть предметы, кото-

рые были вовлечены в описываемую коллизию, хранят на себе ее отпечаток.

Поведав о чудесной встрече аббата с чертом, Цезарий Гейстербахский заключает: «Коль ты не веришь моим словам, то спроси их самих (аббата и его спутников), они, кажется, еще живы, люди они набожные и ничего тебе не скажут, помимо истинной правды» (10, V: 29). Во время крестового похода против альбигойцев один из католических священников попал в руки еретиков, и те вырезали у него язык. После того как его доставили в Клюни, он молитвенно призвал Богоматерь, и Она Своєю рукой вставила ему новый язык, раз он потерял свой из-за веры в Ее Сына, и исцеленный тотчас же запел «Ave Maria». Все сие достоверно известно от ксантенского Иоганна Схоластика, который видел и самого священника, и его язык и слышал от него эту историю (10, VII: 22).

Вещественные доказательства правдивости чудесного происшествия могут быть самыми разными. Некую парализованную девицу посещали удивительные видения. Однажды ее дух был восхищен из телесной оболочки и введен в Небесный Иерусалим, где она видела много замечательного. Она присутствовала на церковной службе, причем у алтаря служил сам Христос, и после реанимации у нее нашли обломок этой свечи, которая впоследствии творила чудеса (10, VII:20).

Итак, чудесные истории, о которых повествуют «примеры», засвидетельствованы очевидцами и участниками их, это правда, а не вымысел! Такова идея, пронизывающая «примеры».

Подобные указания особенно характерны для авторов немецких сборников «примеров» цистерцианца Цезария Гейстербахского и доминиканца Рудольфа Шлеттштадтского. Скрупулезность, с какой последний фиксирует даты описываемых событий, происшедших на памяти живущих, и имена реальных лиц — участников или свидетелей (многие из этих людей известны и из других источников, в частности, городских хроник и деловых документов) порождают своего рода «эффект присутствия» и усиливают иллюзию их достоверности. Время «примера» здесь — историческое время, последние годы XIII и первые годы XIV в., а не некая условная фикция, так же как и пространство, в котором происходит действие, — вполне реальная территория Верхнего Рейна и Франконии. В «Достопамятных историях» Рудольфа Шлеттштадтского «пример» максимально сближается с хроникой, сохраняя, однако, все свои отличительные особенности.

Перед нами не «хронотоп» волшебной сказки, а пространство-время реального мира, и именно в земном времени и пространстве совершаются подобные сказочные и вместе с тем доподлинные вещи! Это в высшей степени важно. В самом деле, когда чудеса происходят в сказке, то любому, от ребенка до умудренного старца, понятно, что в ее волшебном мире возможно такое, чего тут и ныне не произойдет; слушатели знают: «сказка — ложь». Но в «примере» сказочное, сохраняя свою небывалость, вместе с тем перестает быть сказочным, т. е. фантастичным, ведь все, о чем повествуют «примеры», — чистая правда, и это положение сохраняет свою силу и для слушателей, и для самого автора. Он не только заверяет аудиторию, что поведенное им — истинно, он и действительно верит в его истинность. «Господь свидетель, что я не сочинил ни одной главы в сем «Диалоге», —

заверяет Цезарий Гейстербахский в Прологе к «Диалогу о чудесах». Если же что-либо случайно произошло не так, как я записал, то винить надлежит тех, кто мне это сообщил» (10, Prologus).

Современные ученые индексируют мотивы, встречающиеся в «примерах», точно так же как составляются указатели сказочных мотивов. Однако поиски аналогий между сказкой и «примерами» могут иметь лишь очень ограниченное значение. Даже когда сказочные мотивы переключались в те или иные «примеры», не следует упускать из виду, что при таком «переселении» они не только подверглись «христианизации», были, так сказать, «приручены» церковным автором, — они совершенно изменили свою функцию. Похищение зверем ребенка и возвращение его матери — распространенный сказочный мотив. Но как он интерпретируется в «примере»? Волк утащил у благочестивой матроны трехлетнюю дочь. Мать пошла в часовню и отняла у статуи Богоматери Сына со словами: «Госпожа, Вы не получите назад Вашего Ребенка, если не возвратите в сохранности мне моего». Святая Дева, якобы устрешенная, велела волку отдать девочку, и ее нашли со следами зубов зверя, — сие есть доказательство чуда. Мать после этого поспешила вернуть младенца. Автор «примера» знает о случившемся от аббата Германа, который сам видел девочку и слышал рассказ ее матери. Это сказочное происшествие имело место в определенном населенном пункте и в определенное время, в нем участвовали реальные, знакомые лица, — короче говоря, это событие актуальной жизни. Интерес, который оно представляет для Цезария Гейстербахского, заключается прежде всего в милосердии Богоматери, и в ряд соответствующих «примеров» он его и поместил (10, VII: 45).

При известной внешней близости к сказке «пример» радикально противоположен ей и структурно и по своему смыслу не имеет с ней ничего общего. Он подчиняется имманентно присущим ему специфическим закономерностям. «Хронотоп» «примера» уникален и не имеет параллелей в других жанрах средневековой литературы.

«Примеры» сравнивают не только со сказкой. Хорошо известно, что «примеры» послужили одним из источников новоевропейской новеллы, и ряд специалистов продемонстрировали, как авторы новеллы, используя сюжеты «примеров», преодолевали их эстетику и отбрасывали заложенную в них идеологию, строя новую литературу. Исследователи даже называют ренессансную новеллу «*Antiexemplum*» (189).

Обычный способ сопоставления *exempla* с новеллой Возрождения концентрирует внимание на выяснении того нового, что дала последняя, тех художественных завоеваний, которые отличают ее от назидательного и обращенного на трансцендентное церковного «примера». Светский характер ренессансной новеллы; интерес ее к человеку в его земных, мирских проявлениях; перемещение центра тяжести с назидательности на повествовательность и соответственно с типического на индивидуальное и неповторимое; отказ от присущей церковной дидактической литературе категоричности и однозначности суждений и релятивирование абсолютных норм в связи с усложнением картины действительности; обмирщение образа земной реальности, в которой центральное место приобретает уже не божественное Провидение, но человеческая воля, а потому и оттеснение

высшей необходимости свободой; амплификация повествования, открывающая доступ в сферу художественного анализа всего многообразия жизненных отношений; переход к художественному реализму, — так, в главных чертах, намечается контраст между средневековым «примером» и ренессансной новеллой.

Точкой наблюдения при сопоставлении неизменно остается новелла Возрождения, и, исходя из ее характеристики, ученые скорее устанавливают то, чем «пример» не являлся, нежели его сущность. «Примеры» обычно остаются не столько предметом самостоятельного интереса, сколько контрастным фоном, служащим для демонстрации достижений ренессансной новеллы и тех перспектив, которые она открыла для развития литературы Нового времени. Посылка, которая явно или имплицитно лежит в основе такого подхода, — это идея прогресса литературы, ее обогащения и движения вперед, к торжеству реализма XIX в. Вопрос о правомерности применения этой идеи к истории литературы ставится нечасто.

Но ведь научной мыслью давно уже сформулирован и альтернативный подход к истории культуры: каждый ее этап надлежит рассматривать не в его относительной ценности по сравнению с предшествующим или последующим этапом, а в своей внутренней системности. В таком случае внимание сосредоточивалось бы на неповторимой специфике данной культуры и литературы и на установлении того, каким умственным, духовным потребностям человека данной эпохи она отвечала и как выразились в ней его коренные установки, его картина мира. Что же касается прогресса культуры, то позволительно напомнить, что всякий прогресс почти неизбежно сопровождается и потерями, и, хотя первоначально творцы нового без сожаления и уважения расстаются с минувшим, впоследствии нередко наступает и другая стадия, когда в этом старом обнаруживают такие ценности, на которые ранее не обращали внимания. В частности, мифологическая стадия, казалось бы, давно преодоленная развитием культуры и литературы, сделалась необычайно притягательной и интересной для современности. Сопоставление средневекового «примера» с ренессансной новеллой также было бы целесообразно проводить, по возможности отвлекаясь от сравнительных оценок.

Ренессансный «хронотоп» радикально отличается от «хронотопа» «примеров». До сих пор наш анализ последних сосредоточивался преимущественно на конфликте двух миров — земного, профанного, с метафизическим — в плане совмещения их, слияния на момент в одном пространстве. Но эта встреча двух миров была вместе с тем и встречей времени земной жизни человека с вечностью. Вечность вторгается в ход времени и — опять-таки на момент — преобразует или уничтожает его. Пространственно-временное единство «примера» заключается в том, что в некоторый краткий момент, далекий, легендарный, или, наоборот, предельно приближенный ко времени проповеди, в некоем пространстве, опять-таки либо неопределенном и условном, либо вполне конкретном и всем хорошо знакомом, происходит необыкновенное, чудесное событие. Вторжение сил мира иного, добрых или злых, в мир людей нарушает ход человеческого времени и вырывает их из рутины повседневности. Создается небывалая, экстремальная ситуация, подчас роковым образом воздействующая

на героя «примера», меняющая весь ход и содержание его жизни либо вообще ее завершающая.

В этом на миг образовавшемся специфическом «хронотопе» происходит коренное преобразование мира людей: действие, совершающееся в реальном человеческом пространстве, вместе с тем соотносено с адом, раем, чистилищем; человек, который молится в церкви и покаяется в своей постели, одновременно оказывается перед лицом Творца или влекомым по адским местам; к нему является Божество или нечистая сила. Человек, поутру спешащий на рынок или вечером пирующий с собутыльниками, внезапно попадает туда, где царит вечность... Это столкновение двух миров, пересечение разных систем отсчета времени и несовместимых пространств порождает ситуацию, в которой действие происходит и «здесь» и «там» и, следовательно, ни «здесь» и ни «там», а на каком-то совершенно ином пространственно-временном уровне.

Специфический «хронотоп» средневекового «примера», распадающийся при переходе сюжета в ренессансную новеллу, представляя собой особенность данного жанра среднелатинской словесности, вместе с тем выявляет, полнее и ярче, чем какие-либо ее формы, глубокое своеобразие сознания, которое породило подобное видение мира. Именно в самораскрытии «саморазоблачении» культуры средневековья, совершающемся в «примерах», заключена их высокая познавательная ценность для историка культуры. «Примеры» представляют собой своего рода «атомарные», мельчайшие единицы сознания, еще не организовавшего свой материал в культурные творения. Это не культура в ее законченных созданиях, а, скорее, «кирпичики», из которых она строилась. Впоследствии «примеры» будут частично использованы «большой литературой». Но, собственно, использовались они и средневековыми авторами, и наряду с проповедью, в которую они включались, мы найдем их у таких авторов, как Гиральд Камбрийский или Гервазий Тильбюрикий, не говоря уже о «Золотой легенде»; вошли они и в фаблио, и в драматургию того времени. Мотивы, разрабатываемые в «примерах», активно включались и в искусство; достаточно вспомнить книжную миниатюру или мелкую скульптуру на капителях церквей и соборов. Эти зародыши разных форм культуры, «атомы» сознания, постоянно присутствовали в памяти культуры и обнаруживаются в разных ее проявлениях, подвергаясь всякого рода преобразованиям. Указанное выше их своеобразие было безвозвратно утрачено при переходе к светской новелле конца XIII и XIV вв., которая от небес повернулась лицом к повседневной жизни.

Но сопоставление «примеров» с ренессансной новеллой вообще не вполне правомерно, поскольку в ехепла, строго говоря, мы имеем дело не с «литературой». Литература свободно использует вымысел, не связана жестко требованиями достоверности и соответствия фактам реальной жизни, между тем как «пример», сколько бы он ни преображал действительность самым фантастическим образом, исходил из презумпции истинности: проповедник излагает «правду», какой он ее видит, и его аудитория воспринимает «примеры» в качестве повествований о подлинных событиях. Нам эти повествования в своем большинстве едва ли покажутся правдивыми, и не случайно упомянутое выше сравнение «примеров» с волшебной

сказкой. Однако не нужно упускать из виду, что для средневековых людей самые фантастические персонажи и ситуации, которые встречаются в «примерах», вполне вмещались в их «субъективную реальность», являясь ее неотъемлемой составной частью. Эта «субъективность» была всеобщим достоянием и, следовательно, объективным фактором их духовной жизни.

Древняя и новая литературные традиции, фольклор, впрочем, подвергшийся обработке в монашеской среде, знание жизни на всех ее уровнях вплоть до самых низменных — все служило материалом для «примеров», преобразуясь в недрах этого жанра в соответствии с его поэтикой в своеобразную и в высшей степени неповторимую систему. Ренессансная новелла заимствовала у этого жанра лишь ограниченный и поверхностно воспринятый материал, фабулу, мотив, но не существо «примера». Ренессансный новеллист вполне мог свысока взирать на средневековый «пример», но в свою очередь авторы «примеров» имели все основания считать светскую новеллу выродившейся формой «примера», в которой исчезает поражающий воображение контраст двух сталкивающихся миров — земного и потустороннего. На смену средневековой «вертикали» приходит ренессансная «горизонталь». Перенос в новелле Возрождения сюжета и действия всецело в этот мир лишал ее той предельной напряженности, которой характеризовались «примеры». Глубинный уровень средневековых «примеров», связанный с освоением христианства мифологически ориентированным народным сознанием, был радикально сокращен в новой новелле. Многомерность, многоплановость «примеров» в ней бесследно исчезает.

Двумерность, характерная для «примеров», выражается не только в том, что мир людей находится в интенсивном и драматичном общении и конфронтации с миром сакральных и inferнальных сил, — во всей своей полноте эта двумерность раскрывается в постоянном соприкосновении мира живых с миром мертвых. И именно в XIII в. связи между обоими мирами необычайно интенсифицируются. По выражению Ж.-К. Шмитта, выходцы с того света «наводняют» Запад. Причину он усматривает в том, что фольклор в большей мере, чем прежде, стал проникать в ученую культуру, находившуюся под контролем духовенства (211, 285—306).

Смерть, по представлениям средневековых людей, не была завершением, полным концом человеческого существования. Я имею в виду не ту ясную для христианина истину, что после прекращения жизни тела остается бессмертная душа. Важно иное: связь между людьми смертью не прерывается, умершие обладают способностью общаться с живыми. Мертвые сохраняют заинтересованность в мире живых, посещают их, с тем чтобы уладить свои земные дела или улучшить свое положение на том свете. Мир умерших воздействует на мир живых. Со своей стороны, и мир живых способен оказывать решительное влияние на участь покойников. Наконец, в мире ином в определенных случаях оказываются лица, которые умерли лишь на краткое время и затем возвращаются к жизни. Временно скончавшиеся, живые или ожившие мертвецы, загробное существование которых не имеет ничего общего с вечным сном и покоем, обмен вестями и услугами между этим и тем светом, — как видим, между обоими мирами происхо-

дит напряженное общение. В таком виде предстают в «примерах» отношения между миром живых и миром мертвых.

Между жизнью и смертью существует ряд градаций и переходов, и подобно тому, как есть души «совершенно добрые», «не вполне добрые», «не вполне злые» и «совершенно злые» (и соответственно участь на том свете каждой из этих категорий особая), так приходится предположить наличие среди людей наряду с вполне живыми и совершенно мертвыми не вполне живых и не вовсе умерших... Эти градации подчас оказываются текучими и неопределенными.

В следующей главе книги идет речь о так называемых *visiones* — «видениях», или «хождениях» в царство мертвых. Литература *exempla* теснейшим образом связана с *visiones*, и ее изучение под указанным углом зрения могло бы пролить дополнительный свет на проблему общения обоих миров. «Видения» фиксируют экстраординарные события — смерть того или иного лица, его странствие на том свете и последующее возвращение в число живых, коим воскресший открывает тайны мира иного. Видения тщательно записывали и переписывали, о них было широко известно, и свидетельством почтенности этого жанра служит высшее художественное его выражение и завершение — «Божественная комедия». В «примерах» же мы сталкиваемся, скорее, с «будничными» контактами обоих миров. Такого рода упоминания как бы походя встречаются в проповеди в качестве чего-то саморазумеющегося, сравнительно заурядного, чуть ли не как неотъемлемая часть повседневной реальности.

Другое, и немаловажное, отличие «примеров», повествующих о сношениях живых с обитателями загробных пространств, от «видений» заключается в том, что последние, как правило, содержат описания потустороннего мира: временно умерший странствует по разным его отсекам, наблюдая муки душ осужденных в аду, страдания пребывающих в чистилище, слыша ангельские хоры и обоняя чудесные ароматы, доносящиеся из рая. Поэтому чтение повести о хождении на тот свет может дать некоторое представление о его устройстве, в одних случаях суммарное или фрагментарное, в других — довольно детализованное. О будущей участи самого визионера, как правило, речь не идет; во всяком случае, он не занимает главного места в видении. Между тем встреча с миром иным в «примере» в значительно большей степени «индивидуализирована», — в центре внимания в таком «примере» находится судьба того лица, которое там побывало. Нередко грешника вызывают на тот свет для того, чтобы продемонстрировать ожидающие его кары или подвергнуть суду и вынести приговор. Напротив, обрисовке радостей небесных чертогов и мук грешников в «примерах» уделено гораздо меньше места, чем в «видениях». Контуры загробного мира в «примерах» четко не прочерчены.

Соприкосновение обоих миров столь тесное, что в отдельных случаях читатель или слушатель «примера» становится как бы непосредственным свидетелем происходящего на том свете. В английском монастыре умирал молодой монах-доминиканец. Находившиеся при его смерти братья были удивлены радостным смехом умирающего. Оказывается, он увидел короля-мученика Эдмунда, погибшего от руки язычников в IX в., а затем и Богоматерь. Еще живое его тело находилось в келье, и он мог разговаривать,

тогда как душа уже пребывала в загробном мире. Немного спустя он сказал, что пришел Иисус-Судия. Тут умирающий затрепетал и весь покрылся потом. Присутствующие слышали его ответы на Страшном суде и обращенные ко Христу мольбы простить ему тот или иной грех. Последние слова его были: «Поистине милосерден» — он имел в виду Христа, Который, следовательно, избрал его ко спасению. И тут он испустил дух (18, № 49). И точно так же умирающий аббат Агафон, о котором повествует Джон Бромьярд, английский проповедник XIV в., продолжал разговаривать с окружающими его ложе монахами, уже предстоя пред Божиим судом (31, Mors).

Страшный суд максимально приближен здесь во времени и пространстве. Присутствующие при смерти индивида не видят сцены суда и не слышат голоса Судии, но им слышны ответы и мольбы подсудимого и понятен смысл приговора. Мир людей и мир загробный в этих «примерах» непосредственно замыкается на личности умирающего.

Но, может быть, видение того света не более чем фантазм, — каким образом можно определить его истинность? Один из наиболее убедительных способов — проверка фактами. Некий архидиакон подстроил убийство своего епископа, кафедру которого он хотел занять. В результате его козней на голову епископа, когда он входил в храм, упал камень. Достигнув желаемого сана, убийца пригласил гостей на пир, но некоего присутствовавшего на пиру князя посетило видение: и он узрел Страшный суд, и Святая Дева со множеством ангелов и святых привела пред лицо Судии убитого епископа, который держал в руках свой мозг; все они обвиняли убийцу. Судия повелел немедленно представить его на суд. Тут видение кончилось, и, придя в себя, князь рассказал о нем присутствующим, а преступный епископ тотчас умер, своей внезапной кончиной доказав истинность откровения (6, № 46). Тут же Этьен де Бурбон рассказывает о подобном же случае. Жителю Тура привиделись Судия и святой Мартин, некогда епископ Турский и покровитель этой епархии. Святой вместе с друзьями обвиняли архиепископа Турского, правившего в то время, во множестве преступлений, которые свидетельствовали о том, что он недостоин занимать кафедру святого Мартина. Сам обвиняемый, здесь же присутствовавший, не знал, что отвечать на предъявленные обвинения. Господь во гневе пнул его ногой, свалив грешника с кафедры. Как только видение завершилось, тот, кого оно посетило, поспешил к дому прелата и, разбудив слуг, приказал им посмотреть, что происходит с их господином. И что же? Они нашли его внезапно умершим (6, № 47).

С этой французской историей перекликается немецкая. Она повествует о некоем знатном человеке, «угнетателе бедняков и любителе радостей мира сего». Однажды он уснул в своей комнате, а его камергер был «в духе» восхищен к Божьему престолу и стал свидетелем того, как его господину предъявили обвинения во всем содеянном. Он был навеки проклят и доставлен к Люциферу. Тот облобызал новоприбывшего за верную службу и приказал искупать его, после чего грешнику поднесли адского пойла. Затем Люцифер повелел усладить его музыкой, и два беса затрубили в трубы и вдолкнули в него огонь, так что из глаз, ушей, рта и ноздрей несчастного вырвалось серное пламя. Люцифер приказал ему спеть. Тот отвечал: «Что же

могу я спеть, кроме того, что прокливаю день, в который был зачат и рожден?» Люцифер: «Спой получше». Тот: «Не спою я иного, как только: да будет проклята мать моя, которая меня родила». Но Люциферу все было мало, и удовлетворен был он только тогда, когда осужденный проклял создавшего его Бога. Люцифер приказал отвести его в место, какого он заслуживает, и грешник был сброшен в адский колодец. При его падении раздались невероятный шум, от которого камергер, имевший это видение, пробудился, вбежал в комнату и нашел своего господина мертвым (17, № 2).

Нужны ли более убедительные и впечатляющие доказательства истинности подобных видений?

Существовали и другие доказательства истинности видений. Физическое соприкосновение выхода с того света с живым человеком могло оставить на теле последнего неизгладимый след. Некий мертвый рыцарь явился в видении священнику, умоляя помолиться за него, дабы облегчить его страшную участь: он подвергается бесчисленным мукам, и то имущество, которое он наградил, убив человека на кладбище (и тем нарушив покой освященного места), теперь навалилось на него, подобно горе. Покойник прикоснулся к руке священника, и она до кости обнажилась в этом месте — то был знак того, что он дал обещание помочь мертвецу (36, № 121).

Таким образом, истинность видений в глазах авторов «примеров» и их аудитории не подлежит сомнению. Видение — это канал связи между потусторонним и земным миром, через его посредство живые получают откровения о состоянии душ умерших. В отличие от сновидения, которое может быть вещим, но вполне может быть и обманчивым, видение, как полагали, заслуживает доверия.

Мы убеждаемся в том, что в «примерах» оба мира, земной и потусторонний, действительно тесно соприкасаются и находятся в интенсивном общении. Их переплетение настолько плотное, что возникает естественный вопрос: мыслились ли они в средние века как два мира или как разные части единого целого? В этой религиозно-культурной традиции мертвые воспринимались в качестве особого возрастного класса общества. В «примерах» отсутствуют понятия «тот свет», «потусторонний мир» или «мир иной», «мир мертвых». Близость того мира к этому при всей очевидной их противоположности несомненна. В сознании средневекового человека витал образ всеобъемлющего иерархизированного универсума, включавшего как мир живых, так и мир мертвых. Не потому ли умирающий может находиться, как мы уже видели, одновременно и среди живых и на Страшном суде? Английский юрист внезапно оказался при смерти — ситуация, которая мощно привлекает внимание авторов многих «примеров». «Апеллируйте! Подайте апелляцию! — вскричал он, повергнув тем своих коллег в изумление и ужас. — Апеллируйте поскорей! Что вы делаете?! Апеллируйте!» После некоторой паузы он застонал, и последние его слова были: «Ах, очень вы промедлили, ибо приговор мне уже вынесен — я навечно осужден» (36, № 66). Нужно признаться, эта сцена потрясает. Окружающие видят лишь умирающего и слышат его слова и вопли. Он же, находясь еще на этом свете, способен разговаривать с ними, побуждать их оказать ему содействие и упрекать в роковом промедлении. Но вместе с тем этот юрист уже стоит пред высшим трибуналом и пытается при помощи привычного

крючкотворства обмануть Судию или хотя бы отсрочить вынесение страшного приговора. Он сразу и жив и мертв, еще во времени и уже в вечности...

Фрагмент человеческой жизни, обрисованный в «примере» несколькими фразами, может быть и ничем не замечателен. Но и сакральные персонажи или нечистая сила в глазах средневековых людей привычны — это неотъемлемая сторона мироздания. У святых и Бога, как и у людей и у чертей, есть своя сфера, всякому существу и творению отведено определенное место в общем замысле Всевышнего. Это явствует не только из богословия, произведения которого были недоступны широким слоям верующих, неграмотных и неспособных уяснить содержание теологических трудов. Стройность и упорядоченность сакрального космоса наглядно демонстрируется в структуре собора, воспроизводящего иерархию творений. То, что в «примерах» поражает средневекового человека (и, прибавим, по-иному поражает и современного читателя), — это вторжение обитателей одного мира в гушу мира другого; сакральное пространство накладывается на пространство профанное, земное время под напором вечности вдруг меняет свой характер. Явившись с того света, Карл Великий забрал с собой в рай некоего рыцаря и возвратил его спустя три года, но рыцарь был убежден в том, что провел с покойным императором всего только три дня (60, № 300). В момент, когда душа умершего монаха проходила через чистилище, лежавшее в монастыре тело его внезапно поднялось в воздух и тотчас опустилось, а монаху показалось, что он мучился в чистилище тысячу лет (60, № 499).

Субъективное переживание времени? Но вот еще один «пример». Гуляя вблизи своего монастыря, благочестивый аббат размышлял о грядущей жизни и радостях рая. Возвратившись к воротам, не узнал он ни привратника, ни монахов. И те не узнали его и были удивлены, услышав от него, что он — настоятель их обители, только что вышедший, чтобы поразмышлять наедине. Посмотрев в книге, в которой были записаны имена прежних аббатов, они нашли и его имя — с тех пор минуло триста лет (19, № 19). Священник, по приглашению Богоматери отслуживший мессу в приходской церкви, возвратился домой, и оказалось, что он отсутствовал не несколько часов, а сто лет (17, № 167). На время человеческой жизни налагает свой отпечаток вечность, подчиняя себе его течение.

Два понятийных и ценностных ряда, казалось бы, четко разграниченных, объединяются в «примерах», порождая сильнейший эффект неожиданности. Взгляды церковного автора на мир, взгляды, которые он разделял со своими современниками, равно как и роль проповедника, побуждали его искать подобного рода парадоксальные ситуации и выделять именно их из потока жизни, фиксировать на них внимание аудитории. Назидательность проповеди, в которой использован «пример», проистекала как раз из неожиданного столкновения диаметральных противоположностей, поражавшего аудиторию. Сугубая прозаичность быта и повседневных отношений, освещенная отблесками другого мира, внезапно раскрывается в «примерах» по-новому. «Слышал я, когда был в Париже», — повествует Жак де Витри о школяре, который при смерти передал другу матрас, дабы тот подарил его за упокой его души. Друг не спешил выполнять завещание, и ему во сне явился покойник: он лежал на веревках раскаленной

кровати. На следующий день его друг поспешил отдать матрас в странноприимный дом — и в ту же ночь увидел школяра покоящимся на матрасе, и веревки более ему не вредили (20, № 115).

Церковный писатель отчетливо понимал, что завладеть вниманием слушателей проповеди он сумеет только тогда, когда от более или менее общих и докучливых для паствы поучений о гибельности греха и необходимости спасения души он обратится к конкретному факту, занимательному сюжету, упомянет людей, живших в настоящее время или в прошлом, какие-то происшествия, считающиеся подлинными и засвидетельствованные древними авторами или современными очевидцами. Событие, в особенности свежее, имевшее место где-то неподалеку, — излюбленный и, без сомнения, наиболее эффективный сюжет «примера» в проповеди. Рассказ о нем неизменно имеет один и тот же результат: прихожане, которые до этого не слушают проповедника, клюют носом или судачат между собой о более интересных делах и ждут не дождутся, когда священник с миром и благословением их отпустит, внезапно превращаются в заинтересованных и внимательных слушателей. Общее и далекое тотчас превращается в конкретно-знакомое, ближайшим образом касающееся всех и каждого, в живую новость, которая поражает воображение и западает в память.

Событие, в центре которого может оказаться любой человек, — таков сюжет средневекового «примера». Весь мир, включая пространство и время, соотнесен с ним, вращается вокруг него и специфическим образом из-за него или ради него «деформируется». Именно человек служит «точкой отсчета» для повествования. Разумеется, человек здесь не охарактеризован всесторонне, но такой многомерной оценки персонажа обычно не дают и другие жанры средневековой литературы. Однако о человеке в «примерах» сказано главное, с точки зрения проповедника: праведный он или грешный и какова мера его греховности. Состоянием души человека и определяется событие.

Соприкосновение мира земного, его повседневного быта и обыденного человеческого поведения, с миром иным, откуда являются Христос, Богородица, святые либо бесы и души умерших, пересечение обоих миров создают невозможную, парадоксальную ситуацию, порождая напряженное действие, которое влечет за собой чрезвычайные последствия. Естественно, описывающий подобную коллизию «пример» не мог не быть предельно динамичен. Все свершающееся в «примерах» рисует людей в крайних состояниях: религиозного возбуждения и отчаяния, предельной радости и неимоверного ужаса, на грани смерти или даже по ту сторону жизни. Ситуации здесь, как правило, «пограничные». Это не мелкие происшествия, которые забываются вскоре после того, как случились, — событие, упоминаемое «примером», обычно изображает поворотный, переломный пункт в жизни человека или его кончину. «Пример» динамичен, ибо он драматичен.

«Примеры» выдвигаются на первый план среди других категорий литературы XIII в. как источники, при посредстве изучения которых медиевист действительно может более четко уяснить себе соотношение разных слоев и уровней средневековой культуры. Но, мне кажется, проблема не исчерпывается вычленением упомянутых культурных оппозиций — «ученой» и

«фольклорной». Ибо по мере обнаружения сложных связей и антагонизмов мы все вновь подходим к вопросу о совмещении обеих традиций в одном и том же сознании. Этот симбиоз элементов книжного, официального христианства с фольклором, с архаическими способами мыслить и видеть мир, по-видимому, имел место в сознании как образованных людей, так и не искусшенных в богословии.

Конечно, соотношение обеих традиций в сознании тех и других было в высшей степени различно, и тем не менее «простец», каким был неграмотный прихожанин, таился и в призванном опекать его священнике, и в монахе, и, возможно, даже в «высоколобом» схоласте. Не потому ли, что в сознании любого средневекового человека — в разных «пропорциях» — всегда были сопряжены оба полюса культуры, и было возможно появление таких жанров среднелатинской словесности, как «примеры», «видения» потустороннего мира, жития? Исследователи правы, когда пишут о настояренности, с какой авторы «примеров» использовали фольклорный материал, — и тем не менее они его использовали, и не только потому, что им нужно было апеллировать к сознанию масс, продолжавших во многом жить в фольклорной традиции, но также и потому, что и сами авторы сборников «примеров» и проповедей вовсе не были чужды фольклору, вероятно, уже «переваренному» в монашеской среде. Их мыслительный «инструментарий», несмотря на схоластическую выучку, вне сомнения, хранил культурную память архаических времен.

«Примеры», как и другие упомянутые сейчас жанры, будучи точкой «встречи» двух уровней культуры, ученого и фольклорного, вместе с тем являлись порождением глубокого своеобразия средневековой культуры как таковой. Видение мира, которое вырисовывается при внимательном проникновении в содержание «примеров», так или иначе было присуще всем: и автору — образованному монаху или церковному деятелю, и проповеднику, который использовал «пример» в своей пастырской деятельности, и его слушателям — горожанам, крестьянам, монахам, рыцарям. Все верили в истинность этих рассказов, и все разделяли тот образ действительности, который в них запечатлен.

Наибольший интерес представляет, разумеется, та весьма обширная категория «примеров», в которых отражается современность составителей, их личный опыт. В «примерах» же, материал для которых черпали из античной и восточной литератур (образцом такого сборника могут служить «Римские деяния»), из произведений отцов церкви и раннесредневековых богословов, отсутствует непосредственность отношений проповедника с аудиторией, ощущаемая при чтении «актуальных» exempla. Именно в последних можно уловить биение пульса повседневной жизни, спонтанные проявления средневекового человека, не дисциплинированные книжной ученостью и университетской выучкой.

Переходя из одного сборника в другой, «пример» продолжал подвергаться обработке, редактированию и переосмыслению. Он жил обычной для средневековой литературы жизнью в серии вариантов, и с ним обращались как с общей собственностью. «Авторское право», в ту эпоху вообще слабо осознаваемое, применительно к изучаемому нами жанру не имело большого значения. Если некоторые сборники «примеров» имеют опреде-

ленных составителей (Жак де Витри, Этьен де Бурбон, Цезарий Гейстербахский, Одо из Черитона, Рудольф Шлеттштадтский), то множество сборников анонимно; в особенности это характерно для сборников францисканцев. Ссылаясь на свой личный опыт или на сочинения более раннего времени, составитель сборника проповедей имел в виду не утвердить чей-то приоритет, а дать доказательства истинности описываемого события. Естественно, что в среде необразованных прихожан, живших преимущественно в условиях устной культуры, ссылка на живого свидетеля представляла особую ценность, и слова Цезария Гейстербахского: «Я присутствовал на той проповеди», которыми завершается «пример» об аббате, разбудившем монахов историей о короле Артуре, должны были превратить античную басню в животрепещущую новость (10, IV: 36).

Создается впечатление, что те изменения, которые проповедники вносили в «примеры», заимствованные у предшественников, представляли собой не сознательный литературный прием, а нормальную практику трансляции культурных сведений в специфичной для средневековья ситуации интенсивного и постоянного взаимодействия устной и письменной традиций. Повторяющиеся в разных сборниках «примеры», всякий раз обработанные по-новому, как бы вариации на одну тему, производят впечатление, что они не всегда являлись заимствованиями в рамках литературной преемственности, но были обработкой материала, параллельно бытовавшего в фольклоре.

В «примерах» в силу специфики их жанра и социальной функции, ими выполняемой, — необходимости воздействовать на сознание верующих — на поверхность пробиваются такие особенности средневекового мировосприятия, которые едва ли с той же полнотой могут быть выявлены при изучении других категорий источников. Здесь в большей мере, чем в иных произведениях, чувствуются амбивалентность и парадоксальность сознания, пытающегося вместить в одну картину оба мира — «тот» и «этот». Заключенная в поэтике «примера» организующая сила как бы втягивает в «хронотоп» описываемого происшествия временные моменты, по сути своей несводимые вместе и несовместимые, и в результате этого мощного притяжения Страшный суд, который официальная религия обещала «в конце времен» — по завершении земной истории, после второго пришествия Христа, — вершится в самый миг перехода индивида из мира живых в мир загробный.

«Хронотоп», с которым мы встречаемся в «примерах», построен на логике нам чуждой — он парадоксален, если судить о нем исходя из привычных представлений, и в этой парадоксальности раскрывается своеобразная природа средневекового религиозного сознания, одновременно чуждого ко времени и игнорирующего его последовательность, пренебрегающего противоречием.

«Примеры» — не просто специфический литературный и словесный жанр. Это воплощение определенного стиля мышления, чуждого абстракциям и обобщениям, воспринимающего и усваивающего правила и общие нормы преимущественно или исключительно в конкретной, наглядной и чувственно осязаемой форме. В «примерах» происходит своего рода «интерференция» голоса ученого автора, проповедника, и голоса окружающей его толпы прихожан, с которыми он ищет непосредственного взаимо-

понимания и эмоционального контакта и к которым он обращается на понятном им языке наглядных образов. Голос паствы звучит не сам по себе, но слышен сквозь его голос, и в этом подчас невнятном диалоге заключена исключительная познавательная ценность сборников «примеров».

Устная и письменная культура средневековья: два «крестьянских видения» конца XII и начала XIII века

Вопрос о соотношении народной или фольклорной культуры средних веков с культурой церковной или ученой — это вместе с тем и вопрос о соотношении устной и письменной традиций в ту эпоху. Ныне ясно, что изучение средневековой культуры только или преимущественно как культуры книжной заводит в тупик, ибо средневековье было эпохой господства Книги лишь в одной своей, «элитарной» ипостаси. Основная масса общества, включая крестьян, большую часть горожан и рыцарства, а отчасти даже и монашество и мелкое духовенство, не владела грамотой.

Деление общества на невежественных *illitterati*, *idiota* и грамотных, образованных людей отражало специфическую культурную ситуацию: книжная, письменная культура существовала в виде своего рода островков в море систем устной коммуникации и трансляции культурных ценностей. Разумеется, было бы неосмотрительно ставить знак равенства между ученой и книжной культурой, ибо и носители последней отнюдь не были свободны от устной традиции, так же как и носители устной традиции не стояли вполне независимо от культуры книги, и тем не менее указанная противоположность реальна и существенна для понимания культуры XIII в.

Устная традиция далекого прошлого не могла быть зафиксирована непосредственно, и все, что мы о ней можем узнать, находит в источниках — в памятниках письменной традиции — лишь косвенное отражение. Более того, это отражение устного в письменном всегда и неизбежно преобразовано и искажено, прошло сквозь фильтры церковного мировосприятия.

Возможно ли в таком случае вообще «докопаться» до пласта народной культуры? Несмотря на все трудности, ответ должен быть положительным. В этом убеждает опыт современной историографии (153; 162; 209; 123; 100; 67). Внимание историка не могут не привлечь такие сочинения, как жития святых, «примеры», описания странствий души по загробному миру, проповеди, памятники вульгарного богословия, «покаянные книги» — пособия для исповедников, т. е. жанры среднелатинской словесности, адресованные широкой массе населения. Эти произведения, по большей части дидактического характера, служили в руках духовенства средством воздействия на религиозное и нравственное поведение паствы. Но для достижения своих целей сочинитель неизбежно должен был вступить в диалог с аудиторией, и среднелатинские авторы не могли не испытывать со стороны публики, на которую были ориентированы их произведения, определенного давления, — здесь создавалась своего рода «обратная связь». Поэ-

тому можно предположить, что в памятниках латинской письменности указанных «низовых» жанров таятся фрагменты народной культурной традиции. Весь вопрос в том, в какой мере и в каком виде они нашли в этих памятниках свое выражение.

Среди названных жанров особое место занимают видения потустороннего мира. В них запечатлены, и очень своеобразно, представления средневековых людей о смерти и загробном воздаянии, об устройстве мира иного. Но тем самым изучение такого рода повествований могло бы пролить свет на понимание в ту эпоху человеческой личности, на трактовку времени и пространства, т. е. обнаружить существенные стороны средневековой «картины мира».

Интерес к жанру видений под углом зрения культурологии за последнее время резко — и вполне закономерно — возрос. Достаточно упомянуть три работы, вышедшие одновременно, в 1981 г., в которых *visiones* средних веков уделено большое внимание. Прежде всего это книга П. Динцельбахера, специально посвященная их характеристике. Динцельбахером охвачена, по сути дела, вся эта литература (110). Далее, анализ ряда видений содержится в книге Ж. Ле Гоффа, в которой обсуждается проблема возникновения на Западе идеи чистилища (155). Наконец, в моей книге о средневековой народной культуре есть раздел, рассматривающий посещения потустороннего мира, известия о которых живо волновали верующих, взиравших на него со страхом и надеждой (67).

Не повторяя того, что было сказано в упомянутых монографиях, я хотел бы теперь рассмотреть проблему соотношения устной и письменной традиции на материале двух средневековых видений потустороннего мира — «Видения Туркилля» (*Visio Thurkilli*, 58) и «Видения Годескалька» (*Visio Godeschalci*, 23). Дело в том, что эти сочинения суть записи видений простых крестьян, зафиксированные духовными лицами, вероятно, «по горячим следам». Туркиль, житель английского графства Эссекс, имел видение в 1206 г.; Годескальк, или Готтшалк, крестьянин из Гольштинии, имел видение в 1189 г. Ныне историк располагает новейшими научными изданиями обоих видений.

Прежде чем приступить к анализу этих видений, остановимся на возможной гипотезе об их фиктивности. Допустимо предположение, что часть средневековых видений потустороннего мира была вымышлена. Однако категория литературного вымысла применительно к средневековью едва ли идентична той же категории литературы Нового времени. Даже если в основе того или иного повествования не лежали действительные факты, автор видения, жития, саги, хроники, делового документа, как правило, верил в его истинность. «Старик Наслышка» (М. Блок) побуждал человека той эпохи принимать на веру многое такое, в чем ныне историк серьезно сомневается. Автор средневекового текста не измышлял свободно того, о чем писал: об этом ему передали «верные люди», очевидцы, свидетели, об этом гласила молва, и автор видел свою задачу в том, чтобы добросовестно и в соответствии с требованиями жанра, в котором работал, запечатлеть на пергаменте услышанное. Источники письменной традиции средневековья в огромной мере лежат в сфере устной традиции, фольклора.

Что касается самих визионеров, то и их нет особых оснований подозревать в сознательном вымысле. Человек средневековья всем строем культуры был предрасположен видеть мир иной, и его сны и горячечные видения неизбежно окрашивались в соответствующие тона. Он видел в своих грезах и бреде то, что навязывали ему как фольклорная традиция, так и религиозная идеология, и в своем интимном мистическом опыте находил образы и ситуации, о которых ему толковали приходский священник и странствующий проповедник и которые он видел изображенными в церкви и соборе. Когда матери Гвиберта Ножанского явилась Святая Дева, то оказалась она подобной Деве Шартрского собора; слепой крестьянин, зрение которого восстановила святая Фуга, узнал ее в видении, так как она во всем соответствовала статуе Мадонны из собора; юный монах из Монтекассино понял, что душу его умершего брата уносит архангел Михаил, — ведь он увидел его «точно таким, каким обычно изображают архангела художники» (223, 52). С этой же «эстетикой тождества» мы встречаемся и в «Видении Годескалька», которое заключают слова: «Не нужно сомневаться в правдивости рассказанного, ибо подобное же, как мы читали, случалось и с другими» (23, А. 25, 10). Для того чтобы выразить свой духовный опыт, средневековый человек соотносил его с традицией, находил в ней некий архетип.

В этом смысле видения наших крестьян не отличаются от многих других. Для историка культуры проблема заключается не в том, «подлинными» или фиктивными были видения; существенно то, что этим видениям, которые сочли полезным и важным записать некие духовные лица, современники придавали большое значение, охотно и с жадностью слушали и включили в круг своих знаний. Эти видения стали фактами культуры. В качестве таковых они и подлежат изучению.

Рассказ о видении Готтшалька сохранился в двух записях — пространной (текст «А»: «*Godeschalcus*») и более краткой (текст «В»: «*Visio Godeschalci*»). Соотношение обеих редакций не ясно. Их издатель Э.Ассманн полагает, что это независимые записи бесед с визионером, которые вели два разных духовных лица; он ссылается при этом на отсутствие прямых текстуальных совпадений в версиях «А» и «В». Необычность ситуации заключается в том, что на протяжении короткого времени два автора независимо один от другого записали видение крестьянина, видимо, пользовавшегося большим успехом у местного населения (23, 10 и сл.). Если мы согласимся с Ассманном и будем видеть в текстах «А» и «В» независимые записи, восходящие к «интервью», которые взяли у Готтшалька оба автора (текст «В», по мнению Ассманна, несколько более поздний, чем текст «А»), то наше внимание не может не привлечь довольно обширный диапазон расхождений между обоими текстами. Один из источников этих расхождений, по Ассманну, — отсутствие у второго автора интереса к событиям, происходившим на родине Готтшалька; они нашли широкое отражение в тексте «А» в виде целых «вставных новелл» об определенных лицах и коллизиях, происходивших в тех краях незадолго до видения, но обойдены молчанием в тексте «В». В таком случае нужно полагать, что авторы этих текстов относительно свободно записывали рассказ крестьянина. К тому же и форма, в которой он зафиксирован, видоизменялась: первый ав-

тор пишет о Готтшальке в третьем лице, тогда как второй предпочел *Ich-Erzählung*, создавая впечатление буквальноей записи слов визионера. Однако этот автор признает, что лишь «вкратце», «в общих чертах» (*summatim*) записал видение Готтшалька «в иной жизни» и что сам визионер был не в состоянии рассказать обо всем пережитом с должной полнотой.

Вместе с тем налицо вариативность рассказа самого крестьянина, который, сохраняя в обоих «интервью» с церковными грамотеями основной костяк повествования и последовательность в изложении своего странствия по потустороннему миру, по-разному «вспоминал» виденное. Наличие двух письменных версий видения одного крестьянина, возникших в результате двух бесед с ним, представляет исключительную ценность для исследователя устной и письменной традиций в средневековой культуре. В самом деле, перед нами как бы два плана бытования одного и того же рассказа. В одном плане фигурирует сам Готтшальк, который вновь и вновь излагает свое повествование о пережитом в потустороннем мире, и повествование это, в соответствии с законами фольклора оставаясь в целом все тем же, варьирует от одного изложения к другому в деталях и отдельных частях. Это план устной традиции.

В другом плане действуют анонимные духовные лица, которые записывают этот рассказ, переводя его на уровень литературы и, несомненно, перерабатывая в соответствии с требованиями жанра видений, к концу XII и началу XIII в. давно уже установившегося и предъявляющего к повествованию определенные канонические требования. Мы имеем здесь несчастную для этого этапа средневековья возможность наблюдать, как одно и то же повествование продолжает жить — пусть на протяжении краткого срока — двумя жизнями, и в устной и в письменной традиции. Запись рассказа крестьянина не знаменовала прекращения фольклорного его существования, и если уже в первой четверти XIII в. мы встречаем ссылку на «Видение Годескалька» в «Диалоге о чудесах» Цезария Гейстербахского (10, V: 44) как на литературный авторитет, то не исключено, что в среде голштинского крестьянства продолжали бытовать устные рассказы о посещении их соотечественником чистилища и преддверий ада и рая (151).

Автор «Видения Туркилля» в тексте не назван; предполагают, что им был Радульф, в 1207—1218 гг. аббат цистерцианского монастыря Коггесхалл, известный как составитель «*Chronicon Anglicanum*». Автор не упоминает о своем знакомстве с визионером и не ссылается на тех, от кого узнал о его видении. Зато здесь сообщаются интересные сведения, которых другие видения не дают. Эти сведения не могут не привлечь внимания при изучении соотношений устной и письменной традиций средневековья.

Как сказано в «Видении Туркилля», немедленно после возвращения его души в телесную оболочку Туркиль рассказывал о виденном в загробном мире, «но отрывочно, вспоминая то один, то другой эпизод и многое опуская и обходя молчанием» (58, 8); затем же, после беседы со священником, он говорил уже связно и последовательно (*seriatim*). Он, естественно, поведал окружающим о виденном на том свете на родном языке, обретя при этом красноречие, какового этот «малоразговорчивый и робкий человек чрезвычайной простоты» до того никак не обнаруживал (58, 9). Теперь его повествование сделалось более распространенным и логичным. Свой

рассказ Туркилле неоднократно повторял по церковным праздникам, перед лицом своего лорда и его супруги, а также всех прихожан; впоследствии он излагал свое видение «по приглашению многих лиц», в разных церквях и религиозных домах, в собраниях народа. Интересное свидетельство живейшего и всеобщего интереса к видениям мира иного!

Среди слушателей Туркилля были не одни только верившие его чудесному повествованию, но и такие, кто его высмеивал, и автор видения озачен подобной реакцией. Это видение он ставит в один ряд с рассказами о видениях, записанными папой Григорием I, и позднейшими повествованиями о чистилище святого Патрика; ссылается он и на авторитет епископа Линкольнского и приора монашеской обители в Бинхэм. Заключает он текст словами о том, что произведенная им «простым языком» и на основе «немудрящего знания» запись откровений Туркилля скорее послужит делу благочестия, нежели «запутанные и глубокомысленные богословские диспуты» (58, 37). Автор близко знаком с аудиторией, которой адресовано его сочинение, и понимает, что ее надлежит убеждать на языке наглядных образов, а не абстрактными и сложными теологическими рассуждениями.

Он как бы солидаризируется с народным мировосприятием, но, конечно, не является его адекватным выразителем. Этот анонимный автор обнаруживает, как показал текстологический анализ видения, довольно широкое знакомство с античной, раннехристианской и средневековой ученой литературой. Прямых ссылок на авторитеты в тексте почти нет, зато скрытых цитат, заимствованных из подлинников или из каких-то других руководств, очень много. Здесь книги Ветхого и Нового Заветов, Гораций и Августин, Сульпиций Север и Григорий I, Исидор Севильский и Бэда Достопочтенный, авторы житий и хронисты; но особенно часты заимствования выражений и образов из средневековых видений.

В отличие от большинства видений, которыми изобилует среднелатинская литература, в «Видении Туркилля» несколько раскрыт механизм его создания. Обычно лицо, записавшее видение, просто ссылается на слова визионера, которому довелось посетить загробный мир, и не отделяет собственного текста от услышанного им повествования. В результате создается впечатление, что излагаемая автором версия та же самая, что и непосредственный рассказ визионера. Между тем автор «Видения Туркилля» достаточно отчетливо разграничивает две стадии формирования рассказа Туркилля, предшествовавшие его письменной фиксации. Первая стадия — бессвязные рассказы визионера непосредственно после пробуждения от сна, в который он был погружен святым Юлианом; на память ему приходят разрозненные образы, и он, как может, передает их окружающим, которые жадно расспрашивают его о виденном. Нам неизвестно содержание этих сообщений, но, нужно предположить, элемент спонтанности в них был более значителен, чем при последующих его рассказах.

Вторая стадия отделена от первой сутками: за это время Туркиллю вновь явился во сне святой Юлиан, строго-настрого повелевший ему подробно и связно рассказать о видении; помимо этого Туркилле посетил приходскую церковь и имел беседу со священником. Именно теперь Туркилле обретает, к изумлению присутствующих, небывалое красноречие, рассказ его меняет характер, делается литературно гладким и шлифуется в

процессе дальнейших повторений перед разными аудиториями. Эту новую версию, более связную и полную, записал анонимный автор, который и перевел повествование крестьянина с английского языка на латынь.

Таким образом, мы располагаем указаниями на то, что в основу «Видения Туркилля» лег неоднократно переработанный рассказ. Спонтанное и фрагментарное сообщение только что очнувшегося визионера превратилось в более последовательное изложение, обогатилось подробностями или даже сценами, отсутствовавшими в первоначальном повествовании. По словам автора видения, многое, о чем Туркилля впоследствии рассказывал, сначала было «обойдено им молчанием»; лишь затем пришло в голову то, о чем сперва он якобы «позабыл». Наконец, ничто не препятствует предположению, что при переводе на латынь ученый автор не ограничился фиксацией окончательной устной версии рассказа, но придал ему форму, которая отвечала требованиям жанра литературы видений⁹.

Итак, в «Видении Годескалька» и «Видении Туркилля» перед нами рассказы простых крестьян, но в переработанном виде, который придали им духовные лица, хорошо знакомые с литературой видений. На страницах этих сочинений происходит встреча двух традиций — устной и ученой. Каков результат этой встречи? Какая из традиций восторжествовала?

Ответить на эти вопросы нелегко. Видение неграмотного Туркилля неизбежно должно было потерять элементы спонтанности при переходе от первоначальной версии к последующим, в особенности же при литературном его оформлении. От крестьянской природы визионера едва ли сохранилось что-либо, помимо упоминаний о его общественном и имущественном положении и неграмотности. Примеры грешников, подвергающихся мучениям на том свете, также вряд ли нам помогут вскрыть социальную подоплеку его взглядов, ибо через «Видения Туркилля», точно так же как и через другие видения, проходит мысль о том, что представители всех сословий и состояний греховны и подлежат карам.

При исследовании видений наш интерес привлекает прежде всего тот уровень мирозерцания, который оставался не осознанным авторами и запечатлелся в текстах помимо их намерений. Выявление мыслительных установок, картины мира, которая лежала в основе таких повествований, дало бы возможность ближе подойти к ответу на вопрос: какая культурная традиция нашла свое выражение в видениях? К этому уровню мирозерцания, в частности, принадлежит «хронотоп» — пространственно-временные представления, заложенные в изучаемых текстах.

Отметим прежде всего характерные черты рисуемой в «Видении Туркилля» картины потустороннего мира. Не может не обратить на себя внимания большая наглядность в его обрисовке. И дело даже не в том, что в видении с исключительной четкостью выделены ценностные характеристики стран света: движение на восток есть движение по направлению к спасению души, запад и север — страны света, ориентированные на ад; эти «географические» координаты, постоянно присутствующие в сознании повествователя, легко обнаружить почти во всех видениях. Особенность трактовки мира иного в «Видении Туркилля» заключается в том, что мир этот лишен «рыхлости» и неопределенности, присущих другим видениям.

Он компактен и легко обозрим. В противоположность «лоскутности» загробного пространства большинства видений, в которых отдельные части потустороннего царства между собой наглядно не соотнесены, представляют из себя обособленные «места», посещаемые странником, как бы скачкообразно передвигающимся из одного «локуса» в другой, мир «Видения Туркилля» строго организован в пространственном отношении.

Сознание повествователя преодолело мифопоэтическую фрагментарность потустороннего пространства и внесло в него систему. Все части мира умерших размещены на прямой, проходящей с запада на восток. От «центра мира», в котором расположена базилика Девы Марии, путь ведет в восточном направлении, к огню чистилища и к озеру, в которое попадают вышедшие из пламени души, и далее, через мост испытаний, к Горе радости. Таким путем следуют умершие, которые не обречены на ввержение в геенну, находящуюся тут же, за стеною базилики. Это путь из чистилища в рай.

Автор «Видения Туркилля» дважды обращается к характеристике пространства мира иного. Сперва он дает вкратце как бы общую его экспозицию, бегло пройдя вместе со своим героем весь упомянутый сейчас путь. Затем он возвращается к узловым пунктам этого пути, с тем чтобы более детально рассмотреть их «достопримечательности»: процедуру взвешивания заслуг и прегрешений умерших; огонь и озеро чистилища; усеянный шипами и кольями мост, по которому перебираются души; бесовский «театр»; дворы, уставленные котлами, куда попадают души грешников; наконец, храм на Горе радости. То, что этому подробному описанию предпослан предварительный обобщенный обзор загробного мира, свидетельствует, очевидно, о ясности его картины в сознании нашего автора. Эта особенность в трактовке пространства в «Видении Туркилля» скорее может быть объяснена систематичностью ума его латинского автора, чем фольклорными истоками произведения.

Загробный мир, по словам автора видения, огромен и наполнен бесчисленными толпами душ. И вместе с тем он напоминает места, откуда был родом Туркилля: он встречает там знакомых и родственников, ему называют имена грешников, которым уготованы муки на том свете, и все они — из того же графства или селения. «Провинциализм» мышления, присущий средневековому человеку, сжимается в «Видении Туркилля» до «парохиализма», мышления масштабами церковного прихода. Тот свет — своего рода филиал одного уголка Англии.

Время в нашем видении, как и во всех других сочинениях того же рода, — время церковное. На том свете отсчитываются дни христианского календаря и часы церковных служб. Протекание времени там и на земле — одинаковое. Автор чрезвычайно внимателен ко времени повествования и постоянно отмечает час, в который происходит то или иное событие. Эта темпоральная ориентация повествования, несомненно, характеризует монаха или священника, его записавшего, а не крестьянина, в сознании которого церковный отсчет часов едва ли мог занимать столь видное место.

Более существен другой аспект времени, центральный для литературы видений, — эсхатологический. В видениях рисуется Страшный суд, но не суд, который воспоследует за Вторым пришествием Христа, а суд, проис-

ходящий над душой отдельного смертного непосредственно после его кончины. Страшный суд, о котором пророчествовали Евангелия и Апокалипсис и постоянно учила церковь, при этом не отрицается, — видения как-им-то образом его игнорируют. Он неизбежно присутствует в сознании средневекового человека, но чтение видений не оставляет сомнения в том, что вечность и время здесь сплавлены воедино, так же как будущее оказывается совмещенным с настоящим и прошлым. В самом деле, суд, который произойдет «во время оно», вершится на глазах визионера либо уже имел место, поскольку он видит грешников в адском пламени, а праведников — славящими Творца в раю.

Так обстоит дело и в «Видении Туркилля». Наш странник стал свидетелем взвешивания заслуг и грехов умерших: после взвешивания одни низвергаются в адский колодец, а другие проходят испытания чистилища, прежде чем попасть в рай. Если в других видениях суд чаще всего свершается у одра смерти человека и за обладание его душой спорят ангелы и демоны, то в «Видении Туркилля» тяжба происходит между апостолом Павлом и дьяволом, которые взвешивают дела только что умерших. Перед нами — опять-таки «малая эсхатология», обещание безотлагательной расплаты за прожитую жизнь — феномен, который есть основания связывать с особенностями народного мировосприятия (67, 225—230, 237—239).

Пожалуй, основная отличительная особенность «Видения Туркилля» — изображение адского «театра». В ночь на воскресенье бесы извлекают души навеки осужденных грешников из геенны и поочередно выводят на арену, для того чтобы развлечься зрелищем их новых мук. Перед нами театр, действующие лица которого обречены на то, чтобы произвольно повторять поступки, которые привели их в ад, имитировать жесты и слова, которые при жизни были актами их свободной воли. То, что некогда являлось источником наслаждения, теперь сделалось средством доставления страданий. Гордец, осужденный за этот смертный грех на вечные муки, принужден с важным видом расхаживать перед зрителями-бесами, вызывая их веселье своими чванными повадками. Любовники за прелюбодеяние приговорены к тому, чтобы публично совокупляться, а затем терзать своего партнера. Воин, снаряженный как бы для битвы, сидит на раскаленном вертеле, в который превращен его конь. Целую пантомиму, изображающую взяточничество и неправый суд, разыгрывает юрист, которого бесы заставляют заглатывать, выплевывать и вновь заглатывать раскаленные монеты, полученные им когда-то за свои нечестные деяния. Мельнику приходится показывать, как он крал зерно. Все эти люди, точнее, их души, превращены в безвольных марионеток, потешающих демонов и после своего «выступления» подвергающихся жуткой казни и поруганию.

Муки, которые испытывают невольные участники inferнального «театра», не сводятся только к физическим пыткам, — это и нравственные муки. Грех, который был первоначально добровольным поступком человека, теперь отделен от своего источника и превращен в навязываемое извне действие, механически возобновляемое по воле адских сил. Ничего подобного бесовскому спектаклю мы не найдем в других видениях, и трудно предположить, чтобы такая трактовка возмездия за грехи самостоятельно возникла у неграмотного Туркилля. Зато известно, что в ученой традиции

уподобление Страшного суда театральному зрелищу восходит к Тертуллиану (54, 736; 87, 215).

Другая особенность «Видения Туркилля» — постоянное общение между святыми, с одной стороны, и дьяволом и бесами — с другой. На западных порталах соборов того времени, украшенных изображениями сцен Страшного суда, святые, ангелы, архангелы и другие силы горнего мира неизменно занимают место по правую руку Христа-Судии, тогда как демоны и увлекаемым ими в адское пекло грешникам отведена левая сторона. Либо сакральные и инфернальные силы иерархизированы и первые располагаются в верхних, а вторые — в нижних регистрах изображения. Рай и ад не смешиваются пространственно. Между тем в «Видении Туркилля» они кажутся сближенными. Если апостола Павла и дьявола, взвешивающих грехи и заслуги умершего, разделяет стена, на которой укреплены весы, то другие святые бродят по разным отсекам преисподней, вступают в беседы с Сатаной, причем они не только пререкаются и ссорятся, но и довольно миролюбиво расспрашивают друг друга о той или иной душе; черт охотно удовлетворяет любопытство святого и дает согласие на посещение им «театра». Неизбывный антагонизм ада ирая на момент кажется отнесенным на задний план, сакраментальная грань между ними, разумеется, не забыта и не стерта, но она делается более расплывчатой. Не следует ли видеть в этой амбивалентности отношений сил добра и сил зла выражение народного взгляда на демонов? (67, 295—301, 313—317).

Отмеченный выше «парохиализм» полностью присущ и другому нашему видению. Как и в «Видении Туркилля», многочисленные обитатели потустороннего мира, названные по имени в «Видении Годескалька», все без исключения происходят из той же местности, что и сам визионер; это его современники. Посетив некий город умерших, Готтшальк убедился в том, что их души размещаются в нем в зависимости от принадлежности к церковному приходу, так что он узнал старых знакомых во всех, кто сидел в одном месте (23, А. 52). Посетитель мира иного всецело живет интересами своей епархии, и конфликты, и события, которые в ней происходили, определяют его кругозор и интересы при странствии в загробных сферах. Чистилище и иные *penalia loca*, в которых ему довелось побывать, не что иное, как специфическая проекция определенных голштинских округов. Незнакомых в потустороннем мире он встречает не больше, чем Туркилля.

В центре внимания Готтшалька — семьи знатных и незнатных его соотечественников, которые на том свете расплачиваются за зло, содеянное ими на земле. Мало этого, рассказ о виденном «там» прерывается повествованиями о стычках и вражде между этими семьями, имевших место незадолго до видения Готтшалька (23, А. 21—26). Рассказы эти — необязательные с точки зрения жанра видений — в высшей степени симптоматичны для характеристики умонастроения крестьянина, который и при созерцании тайн загробного мира не в силах отрешиться от злобы дня мира сего. Он до такой степени остается поглощенным земными страстями и заботами, что, на взгляд духовного лица, которое записало его рассказ, не проявляет должного интереса к устройству обители избранников Божьих. Автор вынужден упрекнуть Готтшалька в невнимании к описанию этой обители,

структура коей интересуется церковного сочинителя явно намного живее, чем самого визионера (23, А. 30,4).

Церковный автор, который не раз беседовал с Готтшальком и прилежно записал его видение, более всего дивится тому, что о великих тайнах потустороннего мира ему довелось услышать из уст такого примитивного мужика (*ex ore tam ydiote glebonis*. 23, А. 40,4)¹⁰. В тексте «В», написанном, как уже отмечалось, от первого лица, сам Готтшальк тоже именуется «простецом и идиотом» (*a me simplici et ydiota*, 23, А. 21,5). В конце этого повествования мы читаем, однако, уже нечто иное: «Конечно, ни один мудрец не пренебрег бы сим видением потому лишь, что о нем поведал простак, бедняк и необразованный человек (*a simplici et paupere et ydiote promulgata sit*), якобы недостойный того, чтобы ему открылись подобные священные тайны, как если б такого могут сподобиться только люди достойной жизни, положения и образованности» (*qui vita et ordine et erudicione preediti sunt*. 23, В. 25,11).

Мир иной не только населен знакомыми Готтшалька, точно так же как и мир, временно им оставленный, — но он, видимо, не лишен плотского начала. Во всяком случае, раны и ожоги, которые визионер получил на том свете, когда душа его покинула телесную оболочку, по реанимации оказались на его теле, и он очень страдал от них до конца своих дней (23, А. 57—60). Автор текста «В», по его признанию, не в состоянии объяснить, как может проступить на теле то, что было испытано в духе, но усматривает в этом доказательство правдивости рассказа Готтшалька (23, В. 25,7,9). Сам крестьянин едва ли воспринимал контраст души и тела столь же четко, как ученый клирик.

Что касается пыточных мест, как они изображены в «Видении Готтшалька», то они отличаются известным своеобразием по сравнению с другими видениями. Традиционный для видений мост над потоком, в котором кишат бесы, поджидая падающие туда души, здесь отсутствует. Зато Готтшальк встречает по пути дерево, на ветвях которого развешана обувь предназначенная лишь для части путников: эта обувь необходима для того, чтобы пройти через поле, усеянное ужасными колючками, но ангел, который ведает раздачей обуви, отказывает в ней тяжким грешникам, и тогда беднякам приходится влачиться по этому полю, невероятно страдая от боли. Затем путники подходят к потоку, в котором плавает острое, режущее оружие. Поток этот нужно перейти, но лишь немногим посчастливилось взобраться на плоты и миновать это испытание безболезненно. Далее встречается распустье трех дорог, по которым души направляет ангел. Одна дорога ведет направо, к небесам, но она предназначена лишь для немногих. Другая дорога пролегает вблизи от ада (но все же немного в стороне от него), и по этому пути вместе с другими направили и нашего визионера. Средняя же дорога не столь опасна, как путь, проходящий рядом с адом. Готтшальк описывает испытание душ огнем, которое для одних грешников длится столько же времени, сколько они грешили в жизни, а для других будет продолжаться до Судного дня. Пройдя все описанные этапы испытания и очищения, души, шедшие этим путем вместе с Готтшальком, разбрелись по тем местам, какие были им отведены вплоть до Страшного суда.

Возникает предположение, что некоторые места, где обречены скитаться души умерших, имеют фольклорное происхождение. Не таковы ли дерево с обувью и поле с ужасными колючками, поток, в котором плавает холодное оружие, и распутье трех дорог — с той только разницей, что в сказке герой выбирает свой путь, а в «Видении Годескалька» дорогу, соответствующую тяжести прегрешений, душе каждого умершего определяет ангел.

Между обоими «крестьянскими видениями» существует значительное расхождение в понимании функции загробного мира. У Туркилля не возникает и тени сомнения в том, что ад и рай уже существуют и что те места, которые он посетил, расположены между этими полюсами — это места, где подвергаются карам грешники и где души, очищаясь, приготавливаются к переходу в райские чертоги. В этом отношении «Видение Туркилля» не отличается от других видений. Готтшалк тоже наблюдал лишь чистилище и места блаженства святых душ, еще не вступивших в небесное царство, но не видел «ни казней ада, ни славы небесной родины» (23, В. 25, I). Однако если в «Видении Туркилля» налицо суд над душою умершего, то в «Видении Годескалька» такой суд отложен в соответствии с официальной доктриной «до исполнения времен». Души святых пребывают в блаженном ожидании этого момента, когда они наконец внидут в царство небесное; души же грешников подвергаются всяческому очистительным пыткам по назначению ангела, встречающего их после смерти; но самого суда еще не было, и все — праведники и закоренелые грешники — ожидают Судного дня.

Иначе говоря, «Видение Годескалька» предлагает своего рода выход из того парадокса, на котором строилась картина потустороннего мира как в «Видении Туркилля», так и во всей литературе видений, — соприсутствия в одном сознании сразу обеих эсхатологий, «малой» и «большой». Каким образом создалась возможность разрешить это противоречие, пусть в компромиссной форме? Если верить Готтшалку, на том свете души умерших уже подвергаются карам, но самый суд над ними откладывается *usque ad diem iudicii*. Поэтому кары эти, рисуемые в «Видении Годескалька», суть, собственно, не наказания по приговору высшего Судии, а очистительные процедуры, которыми души готовятся к грядущему Страшному суду. Нет возможности установить с определенностью, кем найдено это компромиссное решение: самим крестьянином-визионером или церковными авторами, по-своему интерпретировавшими его видение (заметим, что эта версия содержится в обоих текстах видения). Скорее, можно предположить второе. Но главное не в том, кто нашел этот выход, а в том, что в конце XII в., т. е. именно тогда, когда идея чистилища утвердилась в латинском христианстве, возникла настоятельная потребность разрешить парадокс, связанный с представлениями о двух эсхатологиях.

Итак, каково же соотношение устной и письменной традиций в наших видениях? Они попеременно всплывают в их текстах, но было бы нелепо и невозможно разложить их «по полочкам». Они находятся в постоянном сложном взаимодействии и выступают в видениях в качестве целостного сплава. На их страницах обе традиции уже трудно различимы. Тщетно было бы искать здесь следы бесхитростного рассказа неграмотного крестьянина о пережитом им видении, — он предстает под пером образованного

клирика уже в новом виде, подвергшись преобразованию в соответствии с требованиями литературного жанра.

Здесь нужно еще раз возвратиться к истории возникновения «Видения Туркилля». Как мы уже знаем, сперва его рассказы о виденном в мире ином имели отрывочный характер. Новый вид приобрели они после собеседования со священником. Нам не дано знать о содержании их беседы, но нетрудно предположить, что именно в результате этой беседы повествование Туркилля приняло ту форму, в какой он излагал его перед прихожанами, лордом и в монастырях, куда его приглашали. Священник, по-видимому, дал Туркиллю необходимые разъяснения относительно виденного им и помог ему организовать рассказ, приведя его в соответствие с канонической структурой видений потустороннего мира. Это лишь предположение, но оно находит обоснование в свете данных о других видениях. Подтверждения достоверности видения обычно искали в традиции. Хинкмар Реймский, излагая видение некоего Бернольда, писал: «Я убежден в том, что сие — истина, ибо подобное же читал я и в книге «Диалогов» святого Григория, и в истории англов (Бэды Почтенного), и в сочинениях святого епископа и мученика Бонифация, а также и в рассказе о видении некоего духовного лица Веттина, относящемся ко времени императора Людовика» (67, 208). Равным образом автор «Видения Годескалька» заключает свой рассказ словами: «Даже если разумное объяснение сему найти трудно, не нужно сомневаться в правдивости рассказанного — ведь подобное же, как мы читали, случалось и с другими» (23, В. 25, 10). С той же самой логикой сталкиваемся мы и в «Видении Туркилля». Если кому-либо рассказанное о взвешивании заслуг апостолом и дьяволом покажется нелепым и невероятным, замечает его автор, то пусть прочитает повествование святого патриарха Александрийского Иоанна о некоем сборщике пошлин Петре: хлеб, однажды пожертвованный им нищему, перевесил все злые его дела; «впрочем, об этом же можно прочесть и во многих других видениях» (58, 15).

Иными словами, ссылка на то, что подобные рассказы встречались в литературе, служила в глазах средневекового человека убедительным доказательством истинности его собственного сообщения, а равно и то, что священные персонажи, которых он устаивался созерцать в своих видениях, имели точно такой же облик, как и статуи в соборах. Картины загробного мира, которые якобы были явлены ему в его видении, этот человек мог передать только на языке привычных для него и общезначимых образов. Авторитетом, который мог бы решить, соответствует ли канону все виденное Туркиллем во время его необычайного сна, был, естественно, его священник, и к нему он и поспешил обратиться.

Существенно отметить, что непосредственное, спонтанное видение Туркилля, в котором, возможно, имели место и какие-то иные темы и мотивы, нежели те, какие мы находим в письменном тексте, осталось «вещью в себе», ибо фактом культурной и религиозной жизни, рассказом, публично разглашаемым, повторяемым и в конце концов записанным, это видение сделалось только после встречи Туркилля с клириком. Эта «отредактированная» версия видения получила санкцию к дальнейшему распространению. Таким образом, есть основание констатировать, что сохранившаяся версия видения и была единственной культурно значимой, одна

она прошла «предварительную цензуру» общества и была им принята. Цензура эта воплощена здесь в фигуре приходского священника. Но, как сказано в «Видении Туркилля», эссекский крестьянин сам выразил желание посетить церковь и переговорить с патером, прежде чем рассказывать окружающим о том, что наблюдал он по ту сторону жизни. Видимо, ему не были чужды сомнения относительно точности и ортодоксальности собственных наблюдений и он нуждался в том, чтобы обсудить их и проверить вместе со своим духовным наставником, т. е. согласовать их с общепринятой нормой.

Исследователя средневековой народной культуры могут обескуражить трудности, которые стоят на его пути: элементы этой культуры «замутнены», замаскированы церковной ученостью, подчинены ей и утратили в дошедших до нас текстах свое единство. Но если историк ищет не истоков того или иного жанра, не генезиса определенных мотивов, а желает подойти к культуре как к целостности, которая реально функционировала в данном обществе, одновременно и отражая его умонастроения и формируя их, то он должен будет признать, что, собственно, только в таком симбиозе с ученой традицией народная культура и могла существовать в средние века.

В предыдущих разделах мы познакомились с некоторыми вариантами «хронотопа» средневекового человека. Они представляли собой аспекты мировосприятия, которые сочетались и переплетались в одном сознании, всякий раз находя своеобразное выражение в разных жанрах словесности XIII в. Во всех без исключения вариантах мы так или иначе встречались с фольклорными элементами, мифом, сказкой, легендой, эпическим преданием, анекдотом, включавшимися, в переработанном ученым автором виде, в литературное произведение. Литература этого периода постоянно питалась от фольклорных истоков и не отрывалась от них. Однако не это главное. Наиболее существенным мне кажется то, что определяющие мировоззренческие «матрицы» и смысловые формы, которые при соответствующем подходе исследователя к этим памятникам могут быть обнаружены в саге и рыцарском эпосе, в «примерах» и «видениях», образовывали неотъемлемые компоненты их латентной структуры. Вместе с тем они были характеристиками мировидения широких слоев европейского населения.

Но XIII столетие ознаменовалось интенсивным ростом городов, население которых начало оказывать все возрастающее воздействие и на духовную жизнь общества. Появляются «городские» жанры литературы: шванки, миракли и мистерии, фаблю, «животный эпос», дидактическая и аллегорическая поэзия, сатира. Эти жанры в большей или меньшей степени известны и изучены. Мне же хотелось бы остановиться на проповеди и посмотреть, как она реагировала на новые тенденции и отражала мирозерцание той среды, в которой прежде всего действовали проповедники. Собственно, о проповеди уже отчасти шла речь выше, при изучении «примеров». Предметом дальнейшего исследования станут проповеди Бертольда Регенсбургского — крупнейшего немецкого проповедника XIII в., одной из особенностей творчества которого было то, что он не прибегал к помощи «примеров».

Личность, призвание, богатство и спасение в проповеди Бертольда Регенсбургского

Каждая эпоха задает прошлому свои вопросы, которые волнуют ее, и поэтому историческая наука, представляющая собой одну из форм общественной саморефлексии, постоянно обращается к старым источникам, казалось бы уже изученным, обнаруживая их неисчерпаемость. Такие темы исторического исследования, как восприятие людьми прошлого времени-пространства, самосознание личности, оценка ими труда, их отношение к смерти и другие, практически не существовавшие для традиционной исторической науки, сделались за последние два десятилетия в высшей степени актуальными в контексте исторической науки нового стиля. Мы жадно вопрошаем людей минувших эпох о тех сторонах жизни, которые до недавнего времени оставались в тени и не получали освещения на страницах трудов по истории.

Но при этом может зародиться сомнение, не навязываем ли мы людям других культур проблематику, им чуждой, и не деформируем ли их картину мира, придавая большое значение тем ее сторонам, которые в действительности не были существенными для них. При многообразии сохранившихся исторических памятников в принципе всегда удастся найти те или иные указания на интересующие нас вопросы, но эти указания могут касаться второстепенных аспектов мировидения человека далекого прошлого, и фиксирование внимания на них чревато искажением исторической перспективы.

Вопрос о соотношении современности и прошлого в мысли и исследовании историков так же не нов, как и сложен, и я далек от намерения ставить его в общей или абстрактной форме. Все, что мне хотелось бы сделать, сводится к анализу нескольких текстов известного францисканского проповедника XIII в. Бертольда Регенсбургского. Выбор этих произведений не случаен. Не нужно упускать из виду, что из всего многообразного и богатого литературного наследия, доставшегося нам от средневековья, едва ли какой-либо другой жанр словесности той эпохи мог бы сравниться с проповедью по степени ее универсальности. Универсальности и в смысле охвата реального опыта человека и рассмотрения жизненных и религиозных ценностей, принятых в обществе или внушаемых ему церковью, и в смысле обращенности проповеди ко всем и каждому. В отличие от философских и богословских сочинений, которые создавались для узкого круга посвященных, и от тех жанров литературы, которые были адресованы духовенству, либо рыцарям, либо образованным мирянам, проповедь предполагала в качестве своего слушателя и грамотного и неграмотного, знатного и простолюдина, бедных и богатых, горожан и крестьян, стариков и молодых, мужчин и женщин. При этом ее не только мог прослушать любой член общества, — он обязан был слушать ее. Знакомство со средневековой проповедью вводит историка в круг знаний и верований широчайших кругов феодального общества, — разумеется, в интерпретации проповедниками.

Отсюда еще один аспект ее универсальности — общедоступность содержания. Проповедник говорил со своей аудиторией на понятном ей языке, используя образы, сравнения и представления, которые не были для нее чуждыми. Он близок к народу, и эта близость превращала проповедь в мощное средство идеологического воздействия на умы и чувства верующих. Поэтому темы, обсуждаемые на проповеди, были актуальными и животрепещущими. Проповедь — в высшей степени важный источник для изучения народной ментальности в средние века.

Бертольд Регенбургский — проповедник периода «междоцарствия» в Германии

Проповедническая деятельность Бертольда Регенбургского относится к 50-м — началу 70-х годов XIII в. и развертывалась преимущественно на его родине — в южных областях Германии.

Середина и начало второй половины XIII в. — сложный и своеобразный период ее истории. С начала 50-х гг., когда прекратилась династия Гогенштауфенов, и вплоть до избрания на имперский престол Рудольфа Габсбурга (1273 г.) политическая жизнь находилась в полном расстройстве. Междоусобицы князей, из среды которых как раз в это время выделились семь ведущих, сделавшихся впоследствии курфюрстами, разбой рыцарей, безжалостно грабивших и угнетавших незаконными поборами всех, кто был слабее их, упадок права и господство анархии — таково было положение дел в период «междоцарствия». Швабский хронист жаловался: «Империя без правителя, и всякий, кто может, грабил все, что желал. Страна опустошена, лишена крестьян и утратила все богатства...» (108, 221). Современник и вдумчивый наблюдатель происходящего, Бертольд Регенбургский говорит о насилиях, грабежах, бесчинствах, чинимых властными людьми, о судебном произволе и незаконных расправах над простолюдными, о распространении ненависти и зависти (8, № 27 и др.).

В этот период укрепляется могущество крупных господ в их расширившихся и округленных владениях, но и более мелкое рыцарство возводит собственные бурги и замки и усиливает свою власть над подчиненным ему населением. Резко увеличилось налоговое бремя, ложившееся на податные сословия и, в частности, неблагоприятно отражавшееся на положении городов, экономическое значение которых к XIII в. весьма возросло. Интенсификация товарно-денежных отношений порождала ожесточенное соперничество вокруг новых возможностей обогащения, и в результате обострились противоречия между городами, с одной стороны, и их феодальными господами и князьями — с другой. В ряде случаев городам удалось нанести поражение своим церковным сеньорам и укрепить самоуправление. В 1254 г. создается Рейнский союз городов, отстаивавших свои свободы от господ. Но и внутри города росла борьба — цехи выступали против засилья правящего патрициата, который пытался использовать управление городом в корыстных целях. Коммунальное движение против церковных и светских господ переплеталось с конфликтами между разными слоями городского общества, и подчас бюргерство («средние слои» города) в

борьбе против патрицианской верхушки находило союзника в лице городского сеньора.

Рост производительности сельскохозяйственного труда и сопровождавшее его усиление эксплуатации крестьян феодальными землевладельцами, понижение юридического статуса и ограничение правовых возможностей части держателей земли, бегство крестьян в города, их противодействие наступлению господ на общинные права — таковы некоторые характерные черты положения в немецкой деревне в период «междоусобицы».

Но на этот же период, один из наиболее мрачных в истории средневековой Германии, со всеми присущими ему отрицательными явлениями в политической и социально-экономической сферах, приходится высокий и во многом уникальный подъем духовной жизни. Достаточно напомнить лишь несколько имен и произведений философии, поэзии и изобразительного искусства. В середине XIII в. в Кёльне работает наиболее выдающийся немецкий представитель высокой схоластики Альберт Больштадтский (Альберт Великий); здесь у него проходил обучение итальянец Фома Аквинский. В период «междоусобицы» в Германии творят такие поэты, как Тангейзер, Ульрих Лихтенштейнский, Конрад Вюрцбургский, Марнер; возможно, в это время создается часть знаменитого поэтического вагантского цикла «*Carmina Burana*». Поэтом, назвавшимся Вернером Садовником, сочинена первая в Германии стихотворная «крестьянская повесть» — «Майер Гельмбрехт». Середина и третья четверть XIII столетия ознаменовались наивысшими достижениями немецкой классической готики — творениями «наумбургской артели» скульпторов и архитекторов в Майнце, Майссене и Наумбурге, в том числе созданием замечательного скульптурного ансамбля в наумбургском соборе Петра и Павла (статуи его основателей и евангельские сцены западного лётнера). Как отмечают известные немецкие искусствоведы, «в лице мастеров Бамберга, Магдебурга, Майнца, Наумбурга и Майссена мы встречаемся с первыми действительными художественными индивидуальностями немецкого средневековья» (178, 19).

Наконец, «междоусобица» было временем расцвета проповеди. Бертольд Регенбургский (около 1210—1272 гг.) занимает центральное место среди немецких проповедников. Его считают, и не без основания, самым выдающимся проповедником средневековой Германии.

Слава его как проповедника и моралиста была чрезвычайно велика, что доказывается и многочисленными упоминаниями его в хрониках и других памятниках XIII в., и тем, что уже при жизни или вскоре после его смерти имя Бертольда было окружено легендами. Рассказывают, будто его проповеди привлекали десятки тысяч людей: по 20, 40, 60 и даже 100 и 200 тысяч слушателей собирались в полях и других открытых местах, для того чтобы услышать его речи. Само собой разумеется, эти цифры не внушают никакого доверия, эти данные — симптомы средневекового обращения с числом, как правило, произвольного; возможности восприятия живого слова были весьма ограничены уже и в чисто акустическом смысле. Тем не менее эти сообщения интересны — они свидетельствуют о широчайшей популярности проповедей Бертольда. По сообщениям хронистов, в полях, где

проповедовал Бертольд, воздвигалась деревянная башня, служившая ему кафедрой; на ней водружали знамя, с тем чтобы слушатели могли определить направление ветра и знать, с какой стороны лучше стать, дабы услышать его речи. Впрочем, то, что Бертольда было хорошо слышно, притом и вблизи, и вдали от кафедры, Салимбене приписывает чуду. Он рассказывает об одном пахаре, которого, несмотря на его горячее желание, господин не отпустил на проповедь Бертольда, приказав пахать поле. В один прекрасный день, когда крестьянин начал пахать, он услышал первые слова проповеди, хотя Бертольд читал ее на расстоянии в несколько десятков миль. Тотчас пахарь распряг волов и уселся слушать проповедь, и произошло удивительное чудо: он выслушал проповедь от начала до конца, всю ее понял и запомнил и притом сумел вспахать после ее окончания участок такого же размера, как пахал и в другие дни, трудясь без отдыха. Когда же возвратился с проповеди его господин и не сумел пересказать ее содержание, то пахарь всю ее изложил, после чего пораженный чудом хозяин уже не препятствовал крестьянину ходить на проповеди Бертольда, сколько бы работы у него ни было (12, 239—240).

Сименем Бертольда связаны и другие чудеса. Под влиянием его проповеди обратилась на путь истины одна публичная женщина, и Бертольд спросил, нет ли среди присутствующих кого-либо, кто согласился бы взять ее замуж. Нашелся один желающий, который запросил за нею приданое в десять фунтов. Бертольд воззвал к толпе о помощи, и деньги тотчас же были собраны; когда их считали, Бертольд, не глядя на монеты, сказал: «Довольно, здесь столько, сколько мы хотели получить», и оказалось ровно десять фунтов, — без помощи Святого Духа сие было бы невозможно, замечает хронист. Во время другой его проповеди некая женщина испустила дух, потрясенная горем от сознания своей неискоренимой греховности. Бертольд призвал к тишине пораженных слушателей и велел всем вместе с ним молиться о ее душе. И чудо: она воскресла и поведала присутствующим, что уже была призвана на Божий суд; однако ее избавили от вечных мук в силу искреннего ее душевного сокрушения, а так как она не успела перед кончиной исповедаться, то была возвращена к жизни (8, XX—XXXII).

Салимбене повествует еще об одном чуде, произведенном Бертольдом. Некая знатная дама на протяжении шести лет следовала за ним по городам и бургам вместе со своими спутниками, вконец растратив все свое состояние. Узнав об этом, проповедник послал ее к богатейшему меняле в том городе попросить денег на пропитание в размере цены индульгенции одного дня. «Но сколько стоит такая индульгенция?» — спросил растовщик. Женщина передала слова Бертольда: нужно на одну чашу весов положить деньги, а на другую чашу пусть она подует. Так и сделали и, о чудо, ее дыхание спустило чашу весов, а другая чаша, с горстью монет, взлетела вверх, и сколько меняла ни подкладывал денег, уравновесить чаши не смог — такую тяжесть придал Святой Дух дуновению верующей. Под влиянием чуда меняла раскаялся, возвратил должникам все деньги, роздал свои богатства бедным и стал праведным человеком. Привел Бертольд к покаянию и жестокого тирана, поначалу намеревавшегося умертвить его, а когда толпа горожан, которые ненавидели этого владельца замка, вздернула его на висе-

лице, то на шее покойника нашли грамотку с золотыми письменами: «Душа его угодна Богу» (12, 241—245).

Вокруг головы Бертольда многие видели сияющий венец, «простецы» считали, что в нем живет дух пророчества; его сравнивали с библейским Илией. По утверждению современника, многое из предсказанного Бертольдом впоследствии исполнилось. Сообщения о том, что под влиянием речей Бертольда неисчислимое множество грешников обратилось на путь истины и что послушавшие его люди начинали публично каяться в своих прегрешениях, — свидетельство эффективности его проповеднической деятельности. По словам Роджера Бэкона, «брат Бертольд Немецкий один принес больше пользы своею проповедью, чем почти все другие братья обоих орденов» (т. е. францисканцев и доминиканцев: эти два нищенствующие ордена взяли на себя главную заботу о религиозном воспитании населения католической Европы) (122, 6).

Необычайная слава и популярность Бертольда Регенсбургского не могут не привлечь внимания историка к его произведениям. Важно установить, каковы качества его проповедей, приковывающие сознание аудитории, и не одной только немецкой, ибо Бертольд, подобно многим другим францисканцам, странствовал по разным городам и странам — от Эльзаса до Венгрии. Важными очагами его миссионерской практики были города Южной Германии, в особенности Регенсбург, город, в котором он, как передавали, родился¹¹ и вырос (здесь он и скончался в 1272 г.), и Аугсбург, к жителям которого он обращается в ряде проповедей. За два с лишним десятилетия проповеднической активности, между 1250 и 1272 гг., Бертольд составил несколько десятков проповедей, из коих известны более шестидесяти.

Проповеди Бертольда в основном дошли до нас на немецком языке, в отличие от большинства проповедей его современников, зафиксированных по-латыни. Если латинская проповедь оставляет исследователю возможность лишь догадываться о том, какова была подлинная речь проповедника, произнесенная перед простонародной аудиторией, естественно, на его родном языке, и задумываться над тем, в какой мере письменный текст соответствует прозвучавшему слову, то при изучении проповедей Бертольда создается иллюзия, что перед нами фиксация непосредственного обращения его к слушателям. Поток красноречия в немецких проповедях хранит ряд признаков устного жанра — живой тон, богатство импровизации, повторы, просторечия, непосредственные обращения к слушателям, восклицания. Перед нами — как бы «стенограмма» выступления проповедника перед толпой, и поэтому Якоб Гримм и другие ученые минувшего столетия были убеждены в том, что немецкие тексты его проповедей представляют собой дословные записи его выступлений (129, 352).

Более пристальное рассмотрение вопроса показало, что это — иллюзия. За небольшими исключениями, немецкие редакции проповедей Бертольда возникли после его смерти, не ранее конца 70-х гг. XIII в. Следовательно, они не принадлежат перу самого Бертольда. Записаны ли они его последователями, которые якобы фиксировали проповеди, сидя у ног учителя, тоже неясно. Известно, что при составлении немецких текстов были использованы проповеди Бертольда, написанные по-латыни (139). Тем не

менее имеющиеся тексты не представляют собой и перевода с латинского, ибо при переходе к немецкому была опущена значительная доля книжной учености и указаний на литургию и отчасти была утрачена та логическая стройность, которая характерна для латинских произведений этого монаха. Короче говоря, в немецких редакциях проповедей можно предположить наличие трех слоев: слово Бертольда, как оно прозвучало перед слушателями; латинский текст его проповеди, не идентичный произнесенному слову; вклад составителя (или составителей) имеющихся проповедей в немецкую редакцию. От речей, произнесенных Бертольдом с кафедры, его книжные проповеди отделены порогом, разграничивающим живую и литературно оформленную речь (199, 225—241).

Излишне распространяться о том, сколь важна эта поправка: отношения между устным словом и его фиксацией в проповедях Бертольда были несравненно более сложными и опосредованными, нежели это казалось ранее. Живая речь, прямо обращенная к аудитории, конечно, не дошла и не могла дойти до нас в своем первоначальном виде, и даже те средневековые редакторы, которые задавались целью возможно полнее передать содержание и дух его речей, неизбежно и, вполне вероятно, невольно их перерабатывали и стилизовали. Имеющиеся в нашем распоряжении немецкие тексты Бертольда Регенсбургского не могут адекватно передавать ситуацию живой проповеди. Ученая культура отчасти заслоняет от нашего взора встречу сознания проповедника с сознанием слушателей.

Но, по-видимому, заслоняет лишь отчасти. Д. Рихтер, который подчеркивает сложность процесса создания немецкой редакции проповедей Бертольда, вместе с тем признает: даже если немецкие тексты и были написаны без участия самого Бертольда, записавший их находился под живым впечатлением от его речей (199, 240). Голос знаменитого проповедника, несмотря на искажения, все же в них звучит, сохранены характерные для его красноречия приемы и обороты, как сохранена и основная мысль Бертольда. Таким образом, остерегаясь впасть в несколько наивную иллюзию присутствия на его проповеди, историк тем не менее вправе ожидать, что изучение этих текстов позволит ему восстановить круг мыслей и представлений Бертольда Регенсбургского, а, может быть, отчасти и ту ментальную среду, на которую он воздействовал. Анализ его произведений, как следует ожидать, мог бы дать немало материала, интересного равно и для характеристики усилий нищенствующих монахов по укреплению веры в массах, и для понимания духовной атмосферы, в которой эти массы жили.

Пожалуй, первое, что бросается в глаза при изучении проповедей Бертольда Регенсбургского историком, знакомым с латинской проповедью XIII в., — это полное отсутствие «примеров». *Exempla*, краткие анекдоты нравоучительного содержания, в которых изложены конкретные ситуации и казусы для более наглядного и впечатляющего разъяснения моральных и религиозных максим, как мы видели, были важным компонентом латинской проповеди. Виднейшие проповедники XIII в., Жак де Витри, Этьен де Бурбон, Одо из Черитона, а в Германии авторы рассказов о чудесах Цезарий Гейстербахский и Рудольф Шлеттштадтский, собирали и систематизировали «примеры», которые широко использовались в проповеди;

«примерами» наполнены «Римские деяния» и сочинения Петра Альфонси о воспитании клирика. Как уже было сказано, с помощью «примеров» в первую очередь достигалась доходчивость проповеди, она делалась особенно привлекательной и занятой для необразованных людей, ум которых не был приучен к усвоению теологических принципов в общей форме, тем более что немало мотивов, использованных в «примерах», восходило к фольклору, обычно уже прошедшему через церковную и монастырскую среду. «Пример», несомненно, был одним из самых существенных средств, с помощью которых духовные пастыри влияли на общественное сознание.

Тем более поражает то, что Бертольд обходится в своих проповедях без «примеров». Рассказы, к которым он охотно обращается, заимствованы из Библии; материал же, предлагаемый легендами о святых, бестиариями, античными авторами или современной молвой, его не привлекает. Не берусь объяснить эту особенность проповедей немецкого францисканца, ее можно только констатировать. Но вместе с тем приходится признать, что Бертольд сумел сделать свои проповеди доходчивыми и впечатляющими, не прибегая к «примерам».

Проповеди Бертольда Регенсбургского довольно велики по объему; если они произносились целиком, в том виде, как записаны, то они занимали час или два, и внимание слушателей неизбежно должно было ослабевать во время их чтения. Поэтому средства, с помощью которых могла быть преодолена монотонность изложения, были существенно необходимы. Бертольд располагает такими средствами и постоянно умело ими пользуется.

Прежде всего, это элементы диалога, активизирующие внимание пасты. На протяжении своей речи он неоднократно прерывает ее вопрошаниями, которые могли бы принадлежать кому-нибудь из слушателей: «Но, брат Бертольд, скажи мне...»; «Увы, брат Бертольд, а как быть, если...»; «О, брат Бертольд, что же нам делать?..» — и т. п. Прерванный самим собой, он излагает далее свои рассуждения уже в виде ответа на этот вопрос. Метод задавания фиктивных вопросов, несомненно, делает проповедь более живой и вместе с тем ритмизирует речь. Проповедь приобретает более личный характер — ее читает не некий монах, индивидуальность которого непосредственно никак не выявляется, а вполне определенная личность, брат Бертольд, и все, что он излагает, есть его собственные убеждения, его персональный взгляд на истины христианства, отстаиваемые именно этим человеком. И хотя проповедь произносится перед толпой, адресована всей массе слушателей, Бертольд обращается к индивиду, который якобы задал ему свой вопрос, и вступает с ним в доверительную беседу.

Диалог — распространенный жанр средневековой литературы. Для того чтобы не уходить далеко от жанра проповеди, вспомним «Диалог о чудесах» Цезария Гейстербахского, старшего современника и соотечественника Бертольда. Диалог здесь ведут учитель и ученик. Но у Цезария реплики-вопросы ученика представляют собой не более чем обозначения тем, по которым учитель намерен высказаться; по существу же перед нами монолог, и любопытствующий новиций лишен какой бы то ни было индивидуальности. Ученика в «Диалоге о чудесах» занимают метафизические проблемы; если же он и вопрошает о чудесных явлениях, которые случаются в миру, то эти явления непосредственно его не затрагивают, его инте-

рес к ним чисто интеллектуальный. Он — посторонний наблюдатель, позиция которого — вне описываемых учителем событий. Но в «Диалоге о чудесах», собственно, безлик и сам учитель.

Не так у Бертольда Регенсбургского. У него много собеседников, он разговаривает с ними не в уединенной келье, а на площади, среди толпы, которая ждет от него слов, прямо касающихся каждого из присутствующих. Всякий раз его вопрошает какое-то одно лицо, но подразумеваются при этом лица разные, обладающие собственным опытом и интересами. Они задают проповеднику вопросы, которые волнуют каждого самым непосредственным образом: как нужно себя вести, чтобы избежать вечного проклятия, что делать в той или иной конкретной ситуации? Поэтому и ответы Бертольда не имеют абстрактного характера. И хотя его собеседники столь же вымышлены, как и новичий у Цезария Гейстербахского, они наделяются собственной жизнью. Впрочем, мера их фиктивности у Бертольда иная, нежели в «Диалоге о чудесах». Ведь проповедник действительно держит речь перед толпой верующих, вполне возможно, что они и на самом деле задавали ему подобные вопросы. Поэтому, хотя собеседник вымышлен Бертольдом, его вопрошания в значительной степени должны были быть заимствованы из жизни. Придуманные проповедником, реплики близки к действительности, и сами эти собеседники наделены конкретными обликами.

Вполне правдоподобно, что, когда проповедник предоставлял слово одному из своих воображаемых собеседников, окружающие невольно оглядывались: кто спрашивает брата Бертольда? Ведь и сами они могли поставить перед ним такие вопросы.

Любит Бертольд адресоваться к определенной части слушателей. Угрожая вечным проклятием лицам, погрязшим в смертных грехах, он внезапно восклицает: «Фу, скупец!», «Ты развратник!», «Горе тебе, грошовый проповедник!» — и живописует те кары, которые ожидают душу грешника на том свете. По имени никто не назван, но любой присутствующий принужден задуматься: не принадлежит ли и он к обличаемым нарушителям заповедей. Подчас Бертольд взывает к представителям разных социальных и профессиональных категорий: «Вы, сапожники», «Вы, господа», «Вы, торговцы»... Вдруг в разгар проповеди в которой он поносит модниц и тщеславных женщин, Бертольд кричит: «Тьфу тебе, Адельгейд, твоими длинными волосами!» Адельгейд здесь явно не какая-то конкретная женщина, — вероятно, это имя было распространено, и Бертольд упоминает его, чтобы сильнее затронуть своих слушательниц.

Другой прием, к которому охотно прибегает Бертольд, для того чтобы держать в напряжении слушателей и не допустить рассеяния их внимания, — это подробное описание некоего предмета без немедленного названия его, загадывание своего рода загадки, с ответом на которую он намеренно медлит. Вот, например, проповедь, в которой Бертольд заявляет, что хочет получить от присутствующих один «маленький дар». «Нет такого бедняка, который не мог бы его дать, ни молодого, ни старого, ни больного; но кто не даст такого дара, тому мое поучение не поможет». Но прежде чем назвать его, он заверяет прихожан, что им ничто не повредит — «ни волк, ни орел, ни медведь, ни змеи, ни кроты, ни ветер, ни град, ни буря, ни

гром, ни падеж скота, ни неурожай». Здесь вмешивается наш знакомый — фиктивный собеседник Бертольда: «Но, брат Бертольд, разбойники и иные несчастья причинили мне большой вред. Я вижу, что дома многих добрых людей сожжены, и воры и разбойники и прочие бедствия очень им навредили». Бертольд возражает: «Даже если вор украл у тебя на шиллинг, или на пять шиллингов, или на фунт, или тебя ограбил разбойник, или разорил град, огонь, или несправедный судья, или еще какое-то несчастье, но если ты без смертного греха и хочешь уберечься от грехов, то Бог тысячекратно тебя вознаграждает». Однако что же это за «маленький дар», которого ожидает проповедник от верующего? Наконец он называет его: «...чтобы вы избегали всякого смертного греха вплоть до самой своей кончины» (8, № 27).

Нечто подобное находим мы и в проповеди, озаглавленной «О болезни тела и смерти души». Она начинается с утверждения: «Господь даровал людям две великие книги». Тут же выясняется, что этих книг, собственно, не две, а четыре, вернее, две пары. Первая пара — Ветхий и Новый Заветы, которые дарованы духовенству и которые воплощают ночь и день. Вторая пара книг дана мирянам, и они могут по ним учиться, так же как священники учатся по Писанию. В книгах, дарованных мирянам, записаны чудеса, «и если вы умеете их прочитать, то можете понять все вещи, необходимые для тела и души». Лишь после этих рассуждений дается разгадка: одна из этих книг — небеса, «вы читаете ее по ночам», другая — земля, «ее вы читаете днем» (8, № 32; ср. № 2). Прием загадывания тут же повторяется. Бог, говорит проповедник, дал власть звездам над всеми вещами, помимо одной-единственной. Но Бертольд не спешит открыть, что это за вещь. Он пускается в пространное перечисление того, над чем властны звезды. Одна приносит пшеницу, другая — рожь, третья — ячмень, четвертая — овес, пятая — вино, шестая — груши, седьмая — яблоки, одна — цветы, другая — мускат, иная — перец, и т. п. Звезды имеют силу над всем, что растет и живет в мире: над птицами в воздухе, рыбами в воде, червями в земле, зверями в лесу, над всеми благородными камнями, погодой, водами... над всем, кроме одной вещи, над которой никто не властен, помимо Бога. Эта вещь — свободная воля человека (см.: 8, № 32; ср. № 4).

Склонность Бертольда к перечислениям, которую он разделяет с многими другими средневековыми авторами, кажется неодолимой. Это тоже своего рода прием активизации внимания слушателей. Их утомляют рассуждения об общих истинах и увещания в абстрактной форме. Иное дело, когда проповедник рисует перед ними знакомый, живой, бесконечно многообразный и богатый мир. Столь же широко он пользуется и приемом повтора, обычно с усилением смысла. Приведя цитату из Евангелия, на тему которой он собирается прочитать проповедь, — «Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лука, 10: 42), — Бертольд заявляет: «Если б я говорил об этих словах на протяжении четырех дней, я бы всего не смог вам поведать. Скажу более: если б я говорил об этих словах в течение семи дней, я не смог бы закончить. И больше скажу: говори я об этих словах на протяжении полугода, все равно бы не закончил» (8, № 35).

Наконец, проповедник прибегает к сравнениям духовного с материальным, подчас вполне неожиданным и рассчитанным на то, чтобы пора-

зять воображение аудитории. Например, ад он сравнивает с военным лагерем (8, № 18). Те, кто хочет заслужить хотя бы малейшую награду в царстве небесном, учит он, должны сравняться с четырьмя существами. С какими же? Во-первых, с зайцем. Это слабое, беззащитное и кроткое животное, которое постоянно пребывает в бегстве, и точно так же «вы всегда должны бежать смертного греха». Во-вторых, нужно уподобиться саранче — она быстра, ловко скачет, худа и суха в теле, и «человек не должен медлить на службе Господу». В-третьих, это муравей. Он заранее предусматривает, как нужно устроиться на зиму, и постоянно трудится, «и вы должны трудиться: крестьянин, купец, ремесленник, рыцарь, духовное лицо». В-четвертых, надлежит уподобиться саламандре: она маленькая, не более пальца, имеет много цветов, ядовита и всегда ползет назад, пока не доползет до дома, — «так и вы должны обладать многими достоинствами и добираться до небесного царства, противопоставляя свое противоядие ядам дьявола» (8, № 35). Это сравнение вполне в духе средневековых bestiариев.

Как мы только что видели, Бертольд уподобляет землю и небо книгам, по которым люди должны учиться жизни и спасению души. В другой проповеди евангельский рассказ о том, как Иисус накормил пятью хлебами пять тысяч человек, истолкован таким образом, что эти хлебы — не что иное, как добродетели (8, № 38). Склонность к аллегорическим толкованиям ветхозаветных повествований или духовных качеств обнаруживается в проповедях постоянно. Диапазон тональностей речей Бертольда огромен — от торжественного пафоса и гневных обличений до простонародной брани, пословиц и юмора (см.: 165, 349; 85, 10, 34).

Структура проповеди Бертольда отличается относительной стройностью. Изложение довольно последовательно, одна основная идея пронизывает текст проповеди от начальных ее строк, формулирующих тему, заданную библейской или евангельской цитатой, вплоть до завершающего «аминь». вполне в духе средневековой церковной риторики и схоластики Бертольд охотно прибегает к числовой упорядоченности. Расчленение речи на пункты, выстраиваемые с большой логичностью, несомненно, облегчало усвоение слушателями ее содержания. Но упорство, с которым проповедник прибегает к этому приему, проливает свет и на его собственное сознание, и на богословскую школьную выучку, которую он получил. «Семь даров Святого Духа», «семь добродетелей», «восемь добродетелей», «сорок две добродетели», «пять фунтов (танантов)», «три ловушки», «четыре силка», «семь планет», «семь пороков», «шесть убийц», «десять хоров ангельских», «четыре колеса повозки», «два пути милосердия», «двенадцать отрядов господина Исаяи», «семь наиболее тяжких грехов», «восемь видов пищи в царстве небесном», «десять заповедей», «семь таинств», «три пути на небеса», «три стены (вокруг поля Господа)», «четыре слуги Господа», «три преграды для лицемерия Бога», «как был поделен мир на двенадцать частей», «двенадцать учеников дьявола», «четыре части креста», «четыре свидетелей», «семь печатей исповеди», «сотворение небес и земли в течение шести дней», «семь слов нашей Госпожи», «шесть лепестков цветка», «тройная любовь», «пятнадцать знаков перед Страшным судом», «шесть добрых дел» — таковы темы большинства проповедей, и в каждой

Бертольд последовательно обсуждает грехи и добродетели, пути спасения души и способы, к которым прибегает нечистый для погубления человека.

Проповедник сознает, что тематика его проповедей довольно однообразна, и ограничивается относительно узким кругом сюжетов: «Я говорил вам о грехах и милостыне, об аде и небесном царстве, о покаянии и исповеди, о чертях и ловушках, кои они расставляют; нынче хочу поговорить о милости нашего Господа» (8, № 27). Но он не видит беды в том, что постоянно возвращается к все тем же вопросам, — так и должно быть. Первая проповедь Бертольда, на тему «поступайте осторожно, не как неразумные, но как мудрые» (Ефес., 5: 15), открывается соображением о том, что существуют ученые люди, которые знают о движении звезд и об их влиянии на мир, но не знают искусства, как спасти душу. «Мудрость мира, по слову мудреца, — глупость перед Богом». Но ведь большинство людей не умеют ни читать, ни писать, и вот один такой человек говорит другому: «Кум, пойдем на проповедь», а тот отвечает: «Не хочу». «Почему?» — «Да знаю я все, о чем он проповедует, и, кроме «твори добро и оставь зло», ничего не говорит он». Бертольд как будто согласен с этим вымышленным персонажем. Так оно и есть, ибо таков прямой путь в царство небесное. «Если б ты спросил меня: «Где путь в Регенсбург?» — я бы ответил: «Ступай всеми дорогами, кои ведут прямо в Регенсбург, и оставь те, которые отклоняются от цели». «Поверь мне, — продолжает проповедник, — многие тысячи тех, кто воображали, будто творят добро, оставив зло, и мнили себя мудрыми, на самом деле — дураки и оказались в аду. Смотри: у нас, христиан, есть десятки тысяч книг, и все они не учат ничему иному, как только творить добро, уклоняясь от зла. Глупец не желает идти на проповедь: ведь он услышит о том, от чего не может отстать, и станет он тогда еще более грешным, чем если б о том не знал. Но не может служить извинением то, что тебе неведома истина, как надлежит спасать душу, ибо Господь дал тебе пять чувств, дабы ты ходил в церковь, слушал мессу и проповедь и учился тому, что нужно для тела и души. Если вы хотите меня слушать, я научу вас мудрости, которая будет вам полезнее всей мудрости звездочетов или знатоков трав и камней и всего, что знают мудрецы из Парижа, Орлеана, Монпелье, Салерно, Падуи или Болоньи» (8, № 1). Вот, собственно, и все содержание проповедей Бертольда Регенсбургского, и он неустанно варьирует эту мысль, подходя к ней с самых разных сторон для придания своей проповеди большей убедительности и впечатляющей силы.

Несмотря на свою пространность и отсутствие «примеров», проповеди Бертольда были доступны пониманию простонародья. Свидетельство тому — вышеприведенные сообщения об исключительной популярности их, о стремлении больших масс людей услышать его слово. И сам Бертольд вкладывает в уста своего слушателя утверждение: в отличие от мессы, смысл и содержание которой ускользали от сознания паствы («мы не понимаем мессу... мы не понимаем того, что поют или читают...»), проповедь была вполне понятна (8, № 31).

Перед нами не разрозненные проповеди, произнесенные по разным поводам, в разные дни святых (во многих случаях указано, в праздник какого святого данная проповедь читалась). Бертольд видел в своих речах звенья единого целого. Он неоднократно ссылается на более ранние про-

поведи, содержание которых уже известно его пастве. В тех случаях, когда он вновь возвращается к вопросу, который был рассмотрен в других проповедях, он изыскивает возможность иного его освещения. Повторяемость и известная монотонность тематики, неизбежно сводящейся к спасению души и поведению, которое способствовало бы достижению этой цели, должна быть компенсирована разнообразием подходов, неожиданностью сопоставлений и сравнений, используемых проповедником. Вариативность в довольно жестких рамках канона — такова задача, которую Бертольд Регенсбургский решал с большой изобретательностью и несомненным мастерством.

Тем не менее отсутствие в его проповедях «примеров», широко применявшихся другими проповедниками XIII в., несколько озадачивает. Как уже упомянуто, время от времени он приводит рассказы из Ветхого Завета и излагает их содержание для извлечения поучительных параллелей; таким образом, библейские персонажи и события выполняют функцию образцов греховного или праведного поведения. Но «примеры», рисуящие сценки из современной повседневной жизни, обладали в глазах средневековой аудитории особой привлекательностью. Судя по исключительной популярности проповедей Бертольда, он умел достигать желаемого эффекта и не прибегая к помощи «примеров», которые, надо полагать, были ему известны. Проповеди немецкого францисканца не воспроизводят драмы встречи двух миров, трансцендентного и земного, в рамках специфического «хронотопа», какой заключают в себе «примеры». Мы видели выше, что «хронотоп» «примеров» латинских проповедей XIII в. представлял собой продукт взаимодействия двух религиозно-культурных традиций — ученой, церковной, с фольклорной, народной. В проповедях Бертольда это взаимодействие происходило иначе.

Бертольд превосходно понимает значение наглядного, осязаемого образа, сравнения, которое может поразить воображение и запасть в память слушателя, и поэтому общие рассуждения обычно сопровождаются у него конкретизацией, подчас в довольно грубой форме. Так, предостерегая паству от прелюбодеяния — греха наиболее распространенного и опасного среди смертных грехов, — он влагает в уста воображаемого собеседника вопрос: «Скажи, брат Бертольд, как пахнет этот грех? Как гнилая падаль?» — «Нет». — «Как протухший сыр?» — «Нет». — «Пахнет ли он как гнилая рыба?» — «Нет». — «Разит ли он как навоз?» — «Нет. Он пахнет тем, что ты близок к смерти» (8, № 12, ср. № 27). В другой проповеди, разъясняя смысл первородного греха, Бертольд говорит: «Мы все в Адаме, как косточки в яблоке и как яблоко на яблоне. Мы унаследовали грех, подобно тому как плод растет на запретном древе. Плод греха — жестокая смерть и ад» (8, № 14).

Исследователи справедливо подчеркивают, что проповеди Бертольда отличаются значительной самостоятельностью по отношению к его предшественникам; при всей их конструктивной жесткости и организованности («во-первых», «во-вторых», «в-третьих» и т. д.) создается впечатление, что автор свободно отдается потоку своего красноречия.

Грани между спиритуальным и трансцендентным, с одной стороны, и земным и вещественным — с другой, колеблются и по временам как бы сти-

раются. В проповеди «О нижних землях и верхних землях» (Von dem niderlande unde von dem oberlande) речь идет о пропасти ада и царстве небесном. Грешники, которые не раскаялись, — «нидерландцы», добродетельные же, безгрешные — «оберландцы». В повседневной жизни те и другие перемешаны и их не всегда легко отличить. Но в ходе своих рассуждений проповедник незаметно переходит к рассмотрению различий между жителями южных и северных областей Германии. «Вы знаете, — обращается он к слушателям, — что нидерландцы и оберландцы очень отличаются друг от друга языком и обычаями. Те, кто живут здесь, в Оберланде, в Цюрихе, говорят не так, как те, из Нидерланда, из Саксонии; наречия у них разные, и сразу можно определить, кто из Саксонской земли, а кто живет у Боденского озера; и нравы и одежда у них неодинаковые. И тем не менее нидерландец нередко говорит подобно оберландцу и нидерландские ханжи и лицемерки ведут себя, как если б они были ангелами, а на самом деле он плуты и шельмы, и таков и грошовый проповедник, так разглагольствующий о Боге и святых, и о Божьей Матери, и о муках Христа, что ты расплачешься, — он клянется, будто сам он истинный оберландец, и все же он — слуга дьявола и несомненный нидерландец и принадлежит к самой низшей земле — к глубинам ада». И т. д. и т. п. (8, № 18). Здесь различия в языке, обычаях и одежде между представителями разных областей смыкаются с противоположностью между добром и злом, грехом и праведностью, раем и адом. В этом, вероятно, есть доля юмора, но едва ли безобидного.

В проповеди «О мире» (Von dem fride) цитируются слова Христа: «Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство» (Лука, 22:29). В передаче Бертольда цитата несколько изменена: «Я даю каждому из вас царство». Евангельский текст в такой редакции служит отправным толчком для следующего рассуждения. Это великий дар и дружеский дар. «Я хорошо понимаю, — говорит Бертольд, — что если б я теперь сказал: «Каждому из вас я вручаю дар ценою во сто марок, или дарю сто марок серебром», то сердце ваше возрадовалось бы! Но смотрите, в таком случае вы должны быть во сто раз более радостны, ибо царство (kūnicriche) во сто раз ценнее, чем сто марок. Господь не говорит: «Я хочу каждому даровать графство или герцогство», но коль дал бы Он и гуфу (eine huobe — крестьянский земельный надел), то была бы сердечная радость, а если б пожаловал город и деревню, то радость еще возросла бы. А тут Бог дает каждому большое королевство! И это воистину так...». Бертольд вспоминает видение святого Иоанна в «Апокалипсисе»: большой град, богато украшенный. Голос фиктивного собеседника: «Ах, брат Бертольд, как был бы я рад, если б мне теперь дали десять марок серебром, — я бы знал, как ими распорядиться. Королем же быть я не жажду». Проповедник отвечает: «Ты не понимаешь великой милости; кое-кто из вас столь любопытен, что отправляется за море для того лишь, чтобы увидеть богатейшие города и их сокровища, а ведь у нас с вами речь идет о том, чтобы вы всегда были господами и королями!» Собеседник: «Но, брат Бертольд, сколь велико должно быть царство небесное для того, чтобы каждому досталось по королевству?» Брат Бертольд не спешит перевести разговор в план трансцендентный и отвечает: насколько весь мир шире и больше, чем острие иглы, настолько же небеса со звездами больше и шире этого мира, а ведь за этим небом есть еще другое —

кристальное, еще более обширное, нежели небесная твердь, а за ним расположено еще большее небо эмпирея (8, № 17).

Призывая грешников немедленно покаяться в своих грехах и не откладывать их искупления до последних дней жизни, Бертольд подчеркивает: «Ты всего угоднее Богу со своим раскаянием нынче, завтра — меньше, а через неделю еще меньше, и уж совсем мало — через полгода или год. Рыцари и господа, когда вам дороже конь — когда он молод и полон сил или когда стар и негоден? И вам, женщины, что более любо — новое и добротное платье, с яркими красками, либо старая тряпка? Точно так же и нашему Господу и Его святой Матери дорог грешник, который немедленно покался. Очень сомнительно, что ты получишь прощение в конце дней твоих, — так же сомнительно, как то, что слепец одним выстрелом из лука или арбалета может убить птицу, усевшуюся на церкви» (8, № 24). В этой же проповеди приведено сравнение, разъясняющее различие между великими, или смертными грехами и грехами малыми, или простительными: брось сколь угодно соломы в море, и она будет плавать, но брось в него самый маленький камень, и он тотчас же потонет. «Мы называем эти грехи смертными, ибо они убивают все содеянные тобою добрые дела, коль ты не избавился от смертных грехов» (8, № 24). Поэтому промедление с покаянием предельно опасно. «Обратись сегодня» Heute, нынче, кричит голубь, а ворон: gags, завтра! Так и дьявол кричит: завтра!» (8, № 26).

Вещественно-наглядное восприятие потустороннего мира шутивно проявляется в вопросе, который задает Бертольду все тот же вымышленный собеседник в проповеди, посвященной десяти заповедям: «Ах, брат Бертольд, как нам себя вести? Не мог бы ты указать нам путь в царство небесное, который был бы помягче и полегче, чтобы и мы имели на небесах маленькие радости, устроившись где-нибудь в уголке или за дверью, — нам бы и этого хватило» (8, № 19, ср. № 35).

Какова аудитория, к которой обращается Бертольд Регенбургский? Он проповедует в городе. В некоторых проповедях названо место его выступления — Аугсбург, Регенбург, Цюрих. В одном случае, разъясняя различия между преддверием ада — лимбом — и собственно адом, он прибегает к сравнению с Аугсбургом: ведь и в этом городе имеется центральная часть, замкнутая в крепостные укрепления, и внешняя часть, расположенная за пределами городских стен (8, № 20). То внимание, которое проповедник уделяет разным ремесленным и торговым занятиям и осуждению связанных с ними злоупотреблений, опять-таки свидетельствует о том, что адресатами его проповедей в первую очередь были бюргеры, хотя он отнюдь не обходит вниманием крестьян в деревнях и господ в их замках и усадьбах.

Как неоднократно им подчеркивается, Бертольд проповедовал преимущественно среди простых, необразованных людей, — они не сразу и не во всем могут разобраться, а потому им приходится подробно разъяснять простые вещи. Так, в частности, обстоит дело с брачными отношениями, которым посвящена особая проповедь (8, № 21). Обращая внимание родителей на необходимость обучения детей начаткам веры, он указывает: неученые люди (*die ungelêrten liute*) должны выучить символ веры по-немецки, а ученые — на «книжном языке» (*in buochischem*), т. е. по-латыни

(8, № 3). Собственно, аудитория Бертольда универсальна, охватывает все возрасты и слои населения, но простой, необразованный люд, естественно, преобладает. В «Прологе» к своим латинским проповедям Бертольд писал, что опытным и ученым проповедникам незачем ими пользоваться, ибо существуют проповеди намного лучшие, составленные магистрами; свои сочинения он предназначает для «грубых и простых умов, подобных мне самому» (*rudibus et simplicibus mihi similibus*), которые не способны воспринимать возвышенные и тонкие материи (*alta et subtilia capere non possunt*) (232, 20). Разумеется, эти слова едва ли правильно принимать за чистую монету: перед нами, скорее, распространенный в средневековой латинской литературе топос — формула самоуничужения. Тем не менее главный адресат, здесь указанный, назван верно, ибо и содержание проповедей Бертольда на немецком языке убеждает в том, что он обращался прежде всего к рядовым прихожанам.

«Антропология» и «социология» Бертольда Регенбургского

Рассуждая об общественной жизни, средневековые богословы и писатели нередко прибегали к обобщенным абстрактным схемам, которым подчиняли живое многообразие социальной действительности. Наиболее распространенной и авторитетной была схема тройственного деления общества в зависимости от функций, которые выполняют члены того или иного разряда — *ordo*. Согласно этой схеме, общество представляет собой иерархически сочлененное единство, все компоненты которого служат целому. Эти компоненты суть *ordo* людей, которые молятся (*oratores*), *ordo* людей, которые сражаются (*bellatores*), и *ordo* людей, которые трудятся (*laboratores*), или, более конкретно, пашут землю (*aratores*). Если под первыми разумелись духовенство и монашество, а под вторыми — рыцари, министерялы и прочие воины, то в состав третьего разряда попадали и крестьяне, и ремесленники, и купцы. Впрочем, более правдоподобно предположение, что город и его торгово-промышленное население попросту игнорировались этой схемой, архаизировавшей реальные отношения даже для XI в., когда она была отчетливо сформулирована. Трехфункциональная схема едва ли претендовала на отражение социальной действительности, — то была умственная конструкция, долженствовавшая подчеркнуть органическое единство трояко расчлененного социального целого, во главе которого стоит монарх (111; 153, 80—90; 154, 1187—1215).

Проповедникам, которые, в отличие от теоретиков, не отсиживались в кельях и не вращались в узком кругу одних лишь образованных, но адресовались к широкой и разношерстной аудитории, преимущественно (но не исключительно) городской, с этой трехфункциональной структурой делать было нечего. Они отказывались от обобщенной и далекой от повседневной жизни схемы в пользу менее стройных и гармоничных описаний социальной реальности. Как правило, они не задавались целью нарисовать целостную ее картину, и очертания общества и образующих его сословий и групп проступают в проповеди лишь попутно, при обсуждении какого-то аспекта морального поведения людей. Но, во всяком случае, проповедники не проходили мимо эмпирического богатства социальных

отношений и не чуждались своего рода «социологического» подхода к ним.

В этом смысле проповеди Бертольда Регенсбургского представляют несомненный интерес. Немецкий францисканец действует в гуще народа, близко знает его жизнь и превосходно знаком со всеми разрядами и группами общества сверху донизу. Мало того, ему не чужда потребность нарисовать общую его картину. Разумеется, этот «социальный анализ» представляет собой лишь один из срезов общих рассуждений и поучений морально-религиозного свойства и не может быть от них оторван.

С особенной ясностью объединение религиозно-этических постулатов с рассмотрением социальной жизни, в которой Бертольд усматривает их воплощение, выступает в проповеди «О пяти фунтах (талантах)». По степени проникновения в существо общественных отношений и понимания органической связи между человеческой личностью и надличностным общественным целым эта проповедь не имеет себе равных ни в творчестве Бертольда, ни, как кажется, в других подобных сочинениях того времени. Это замечательное произведение проливает свет на возможности и пределы средневековой «социологии» и «антропологии». Оно заслуживает всяческого внимания и могло бы послужить отправным пунктом для дальнейшего анализа взглядов немецкого францисканца.

Бертольд использует притчу о талантах, вверенных господином своим рабам (Матф., 25:14—30), но придает ей новое звучание. Эта своеобразная интерпретация евангельского текста — яркое свидетельство того, как средневековая мысль наполняла изначальный фонд идей и образов актуальным содержанием. Что означают эти «таланты» («фунты»)? Бертольд оставляет в стороне ту часть притчи, в которой говорится об одном таланте, данном рабу, — в его понимании, имеются в виду некрещенные дети — и о двух талантах, полученных другим рабом, что означает крещеных детей. Речь у него идет лишь о выдаче господином пяти талантов третьему рабу, т. е. взрослым людям, — проповедник понимает лиц, достигших возраста, в котором они несут полную ответственность за свои поступки.

Небезынтересно отметить, что, хотя в латинском и немецком текстах проповеди названы те же самые «фунты» — дары Божьи, порядок, в котором они перечисляются, неодинаков. В латинском «прототипе» этот порядок таков: (1) *res temporales*, (2) *ipse homo*, (3) *tempus*, (4) *officium*, (5) *homo proximus*. В немецком же тексте проповеди последовательность иная: (1) «наша собственная персона» (*unser eigen lip, unser eigeniu persône*), (2) «твоя служба» (*dîn amt*), (3) «твое время» (*dîn zît*), (4) «твое земное имущество» (*dîn urdenisch guot*), (5) «твой ближний» (*dîn naehster*). Таким образом, если первоначально Бертольд, следуя букве Писания, предполагал начать анализ с имущества, богатства, лишь затем обратившись к личности и таким ее признакам, как время и служение, то в окончательном варианте, каковым следует считать немецкий текст проповеди, на первое место выдвигается личность, а затем следуют ее служба, время и только после этого — имущество. Создается впечатление, что, продолжая работу над проповедью, Бертольд более свободно обращается с текстом притчи. Личность занимает теперь подобающее ей место главы всего смыслового ряда и как бы «тянет» за собой службу и время; собственность, напротив, отодвигается

ближе к концу перечня. Очевидно, такая последовательность казалась автору (или редакторам немецкого текста проповедей) более убедительной.

В другой проповеди на эту же тему — о том, как нужно будет дать отчет на Страшном суде за полученные от Бога дары, — тоже речь идет о пяти «фунтах». Они написаны Творцом на нашем теле, говорит Бертольд, и каждый раз, когда ты вспоминаешь о пяти органах чувств или считаешь пальцы на руках, ты должен вспоминать об этих дарах. В этой проповеди сперва Божьи дары названы в такой последовательности: (1) мы сами, наше тело, персона, (2) наша служба, (3) наше имущество, (4) наше время, (5) наш ближний, христианин. Однако при дальнейшей экспликации этих даров последовательность несколько меняется: Богу надлежит отдать отчет (1) о нас самих, (2) о нашей службе, (3) о нашем времени (4) о земном имуществе, (5) о нашем ближнем. По сравнению с первоначальным перечнем время и богатство переставлены местами. Для Бертольда, по-видимому, не так существенно, в каком порядке должны идти время и имущество, как то, что все названные им пять даров теснейшим образом между собой связаны, образуют единство. В этом единстве и обнаруживается, как мы сейчас увидим, понимание им природы человека. Отмечу попутно, что рассматриваемое нами рассуждение о «пяти фунтах» лишь сравнительно недавно привлекло внимание исследователей; однако главное внимание они уделяют не указанному единству, а «труду» и «должности», «призванию» (220; 166, 41—82). Такой подход при всей его несомненной существенности представляется мне все же не вполне адекватным мысли Бертольда.

Итак, «первый фунт», говорит проповедник, — это «наша собственная персона», которую Господь сотворил по Своему образу и подобию и облагородил, даровав ей свободу воли. «Мы должны ответить за нее перед Богом и по своей воле привязаться к добру». Разумеется, термины *lip* и *persône* имели иные значения, нежели то, какое мы ныне вкладываем в понятие «личность». Но у нас нет другого понятия, и, говоря о личности в проповеди XIII в., мы не должны лишь упускать из виду, что перед нами — средневековая личность. Она не обладает той степенью автономности и суверенности, которые сделаются ее основными характеристиками столетия спустя. Это — персона, сотворенная Богом и долженствующая к Нему возвратиться. Дальнейшее истолкование Бертольдом притчи о «талантах» немедленно проливает свет на понимание им категории личности.

Второй «фунт», второй «талант» — «это твое призвание (должность, служба, *amt*), к которому тебя предназначил Бог. Каждому человеку Он даровал службу», ибо никто не должен оставаться праздным. Общество состоит из лиц, каждое из коих выполняет отведенную ему социальную функцию. В своеобразной форме Бертольд развивает учение о функциональном разделении труда и обязанностей, не подчиняя картины многообразных «должностей» или «призваний» жесткой тройственной схеме. Каждая из должностей, низкая она или высокая, важна и необходима для существования целого. Трехфункциональная схема предполагала обезличенные и массовидные *ordines*, Бертольд же имеет в виду индивидов, выполняющих те или иные службы. Исходный пункт его рассуждений — индивид, личность, а не сословие, разряд. Как уже отмечено, высту-

пая перед толпами верующих, проповедник постоянно обращается к отдельным лицам, стараясь завязать с ними прямой диалог; его адресат — индивид, о душе которого он печется. Характер обращений Бертольда к аудитории в данном случае (да и во многих других) выражается, в частности, и в том, что он включает в беседу личный момент.

И у меня есть должность, замечает Бертольд; «проповедь — мое служение». Должности распределены мудро, не так, как мы хотим, но по воле Господа. Многие желали бы сделаться судьями, между тем как вынуждены быть сапожниками. Кто-то предпочел бы быть рыцарем, а принужден оставаться крестьянином. «Кто же будет пахать для нас землю, коль все вы сделались бы господами? Или: кто станет тачать сапоги, если бы ты стал тем, кем захотел? Ты должен быть тем, кем хочет видеть тебя Бог». Один сотворен папой, другой императором или королем, или епископом, или рыцарем, или графом и т. д. «И если ты имеешь низкую должность (*niderez amt*), то ты не должен сетовать в сердце своем и ворчать устами твоими: «Ах, Господи, почему ты даровал мне такую тяжелую жизнь, а другим дал великую честь и богатство?» Ты должен говорить: «Господи, хвала Тебе за все Твои милости, кои Ты явил мне и еще явишь» (8, № 2). В другой проповеди мы читаем то же самое: «Ах, брат Бертольд, если б Господь дал мне много!» — восклицает его собеседник. «Нет, нет, — отвечает проповедник. — И знаешь почему? Ты хотел бы быть господином, а должен пахать землю; ты хотел бы быть графом, а ты — сапожник; то же самое говорю я всем работникам (*arbeitern*). Если бы Бог всех сделал господами, то мир был бы неустроен (*unverrihtet*) и в стране не было бы спокойствия и порядка» (8, № 19). Иерархия и распределение общественных функций, рангов и богатств — признак благоустройства мира и угодны Богу — Творцу космического и социального порядка.

Далее в проповеди «О пяти фунтах» идет речь о новых, и незаконных, поборах и пошлинах; Бертольд призывает не взимать их, под угрозой гибели души тех, кто их установил. Судьи должны справедливо отправлять свою должность, одинаково, по праву судить бедных и богатых, своих и чужих, соотечественников и родственников, не взыскивая ничего сверх законного штрафа. Вслед за предостережениями против взяток и иных поборов следует совет: те, кто не судят справедливо, пусть лучше откажутся от своих должностей, ибо, по слову Бога, «лучше тебе с одним глазом войти в царство небесное, нежели с обоими глазами в ад», что означает: предпочтительнее спасти свою душу, занимая невысокий пост, чем погубить ее на высокой должности. Это же касается всех корыстолюбцев, именуемых Бертольдом «алчными» (*gitige*), — их он неустанно поносит.

Но существуют занятия, которые «должностью», т. е. Богом установленным призванием, не являются, — это ростовщичество, перекупка, обман и воровство. Между тем мошенничество ныне распространилось повсюду, сетует проповедник: воду выдают за вино, воздух продают вместо хлеба, используют фальшивые весы, подделывают пиво и воск, портят меры. «Горе тебе, изготовитель плащей, неправедно отправляющий свою должность!» Подобно горожанам, обманщиками сделалась и часть крестьян. Они прибегают к обману при продаже сена, дров. «Мельник, ты мошенничаешь!» Поденщики стараются, пока за ними приглядывает хозяин,

но стóит ему отвернуться, как они уже бездельничают. «Сапожник, ты жулик! А ты, трактирщик, вливаешь воду в вино?! Или дурное вино смешиваешь с хорошим?! А вы, господа! Будьте милосердны, дабы и Бог был с вами милосерден». Портной крадет на глазах заказчика. Один обманывает другого, а тот отвечает ему обманом же. И вот многие тысячи брошены Господом в ад, ибо не возвратили Ему дарованного Им таланта.

Бертольд рисует широкую панораму лжи, обмана, мошенничеств, вымогательств, недобросовестного отношения к труду и к исполняемой должности. Наряду с общей установкой, характерной для всякого моралиста, — видеть в жизни преимущественно изнанку и бичевать пороки — здесь можно в какой-то мере предположить и выражение обстановки, усугубившейся в период «междоцарствия» в Империи, когда произвол и беззаконие действительно получили широкий размах.

Итак, если первый дар Бога человеку — это его персона, личность, обладающая свободой воли, то второй дар есть не что иное, как социальная функция индивида, его сословное и профессиональное призвание. Человек не выбирает служения по собственной воле и не должен помышлять о перемене профессии или о переходе из своего социального разряда в другой, ибо в каждой «должности» он обязан выполнять предназначение Бога. Личность, в понимании Бертольда Регенбургского, представляет собой социально определенную личность. Качества личности теснейшим образом координированы с ее принадлежностью к классу, юридическому сословию, общественной группе. Нет «абстрактного человека» как такового, члена «гражданского общества», но существуют многообразные социальные типы — господа, государи, рыцари, крестьяне, ремесленники, купцы. Структура личности купца не совсем такова, как структура личности рыцаря, структура личности монаха иная, нежели структура личности крестьянина. Нужно признать: мысль Бертольда неплохо выражает специфику самосознания средневекового человека, жившего в сословно-корпоративном иерархическом обществе, так же как и объективное положение дел.

Понятиями «должность», «призвание», «служение» охватываются самые различные общественные функции — от управленческих, церковных и политических (судьи, мирские правители, прелаты, священники) до чисто трудовых и профессиональных (Бертольд упоминает землепашцев, портных, сапожников, мельников, торговцев, поденщиков). Категория *amt* предполагает, следовательно, и труд. Но труд — подчеркнем это — не выделен из более обширного разряда «служения», ибо в системе анализа, предпринятого Бертольдом в проповеди «О пяти фунтах», наиболее существенной является не производственная деятельность, а служение целому — обществу, включенность в систему многообразных функций, которые выступают одновременно, и в качестве социальных и в качестве этических и религиозных. Человек трудится для удовлетворения собственных потребностей, как и потребностей других людей, но осуществляется его труд пред лицом высшего Творца, и именно в этом состоит его конечное обоснование.

Понятие «труд» (*arbeit*) наряду со значением «работа», «производственная деятельность» имело в тот период и ряд других значений — «нужда»,

«мұқа», «забота», «наказание», — и всеми этими оттенками слово *arbeit* обладает и в проповедях Бертольда Регенбургского. При этом существенно не забывать о том, что «труд» не является абстракцией; если и подразумевалась хозяйственная активность, то как труд конкретного индивида. В текстах XIII в. труд имеет коннотации — «служба», «подчинение», «господство», «верность» (220, 118 и сл., 186).

Итак, францисканский проповедник настаивает не на аскетической пассивности и уходе от мира, а на необходимости труда — социально полезной деятельности как основы существования общества. Последнее состоит, в его глазах, прежде всего из производящих субъектов, создателей материальных благ. Исследователи в этой связи указывают на зарождение в средневековом городе новой «этики труда» (92, 212 и сл., 354 и сл.; 166, 65). Если все должности установлены Творцом, то вместе с тем они необходимы и для общества: своим трудом каждый помогает другим, обмениваясь с ними его произведениями. Но этот обмен должен быть честным и свободным от мошенничества. Моральная сторона хозяйства («братские отношения» между христианами) занимает в проповеди Бертольда центральное место.

Третий «талант», врученный человеку, — это время, отпущенное ему для жизни. Бог желает знать, как он его тратит. Время даровано для трудов, и его нельзя расходовать попусту. Игроки же, танцоры, те, кто божатся или бранятся, пьяницы, нарушители брачной верности, убийцы тратят время недолжным образом. За время, которое проходит без пользы, придется держать ответ. Бертольд вновь раздражается бранью и проклятиями против всех «алчных», ибо их время не только тратится зря, — оно используется во вред и для греха. Нужно отводить время молитве, посту, добрым делам, милостыне, посещению церкви. Муки чистилища сокращаются для человека всякий раз, когда он прочитает *Pater noster* или *Ave Maria* или подаст милостыню, и время, которое потрачено во славу Божью, сокращает время, в течение которого душа будет гореть в чистилище. Время надобно использовать для спасения, а не для умножения мук на том свете. А посему, обращается Бертольд к слушателям, сделайте свое время полезным!

Четвертый «фунт», или «талант», данный Богом, — это земное имущество. Его необходимо употреблять для удовлетворения потребностей главы семьи и его жены и детей, равно как и других домочадцев (*gesinde*). Конечно, одним дано больше, чем другим, но в любом случае нужно хорошо распорядиться своим добром. А это значит: ничего не давать игрецам, чужим женщинам, проституткам и не тратиться на дорогостоящие одежды. Напротив, похвальны подавания и помощь голым и голодным. Собственник, в проповеди Бертольда, — преимущественно непосредственный производитель, заботящийся о своем прокормлении и достатке. Идеал проповедника — самообеспечивающееся хозяйство семьи. Собственность, в этой системе мировоззрения, есть то, что приобретено законно, честным трудом. Взгляды Бертольда Регенбургского на социально-имущественные отношения во многом сходны со взглядами его современника Фомы Аквинского (232, 64 и сл., 71 и сл.).

В условиях разделения труда и городского хозяйства трудящиеся не могут не вступать между собой в отношения обмена услугами и продуктами

труда. Громы, обрушиваемые Бертольдом на головы «алчных», «воров» и «мошенников», вызваны не неравномерным распределением собственности, а злоупотреблением ею. Эти злоупотребления суть проявления неверности по отношению к Богу, Который сотворил всего достаточно для прокормления всех. Что касается неравенства имуществ и наличия богатых и бедных, то они, с точки зрения проповедника, не так существенны и отступают на второй план перед коренным равенством людей перед Творцом. «Все исходит от Него и все к Нему в конце концов возвратится». Поэтому Бертольд не признает полного, неограниченного права собственности: имущество так же вверено Богом владельцу, как и его персона, время и должность, и он является лишь управителем своего богатства и должен будет дать отчет за его употребление.

Наконец, пятый дар («фунт») — это любовь к ближнему, его нужно любить как самого себя (8, № 2). Ниже мы еще возвратимся в этому «таланту».

Итак, пять даров, врученных человеку и составляющих главные ценности, за распоряжение которыми ему придется отчитаться пред Всевышним, — это его личность, призвание, время жизни, имущество и отношения с другими людьми. Могут спросить: а душа? Казалось бы, проповедник ее должен был назвать в первую очередь среди Божьих даров, врученных человеку. Душа здесь не названа, но она присутствует в этом рассуждении как незримый центр, к которому стягиваются все перечисленные дары. Обращает на себя внимание другое обстоятельство: после известных колебаний Бертольд нашел нужным начать перечень «талантов» с человеческой личности — понятия, которое в более ранний период прилагалось преимущественно лишь к триединой персоне Самого Бога. Личность не сводится к душе, и самый термин, здесь применяемый, *l'ip*, указывает скорее на тело, нежели на душу, вследствие чего он присоединяет и другой термин — *persõne*. Личность включает и душу, и тело. Разъединение этого противоречивого единства, происходящее в момент кончины человека, рассматривается как временное состояние: после смерти душа следует в ад, рай или чистилище в зависимости от ее обремененности грехами или свободы от них, а тело подвергается тлению в могиле, но в Судный день произойдет восстановление души в теле, и окончательно осужденная или оправданная «персона» войдет навеки в тот отсек загробного мира, который будет ей указан высшим Судией (см. ниже).

Возвращаясь к проповеди «О пяти фунтах», вновь подчеркнем, что неотъемлемая характеристика личности, здесь упоминаемая, — это свобода воли, свобода выбрать путь добра или путь зла; свободу воли Бертольд неоднократно подчеркивает и в других своих проповедях, придавая ей огромное значение.

То, что перечень даров Господа человеку начинается с персоны, вполне естественно, это первый и основной дар, к которому могут присоединиться все прочие. Но второй «талант» — «должность», «призвание» — указывает на социальную функцию человека. Точно так же как он представляет собой личность, он принадлежит к «должности», к социально-профессиональному классу, разряду, сословию, которого он не может и не должен изменить, поскольку эта принадлежность установлена свыше, и именно поэтому он должен со всем тщанием и честно выполнять свою должность,

понимаемую как призвание. Значимость «призвания», «службы» в этой проповеди всячески акцентирована. Собственно, в том понятийном ряду, в который поставлено в ней «служение», оно является столь же неотъемлемым качеством, признаком человека, как и сама его личность. Личность не сводится к единству души и тела, — она включает в себя социальную функцию человека, то служение, которое он выполняет по предназначению Творца.

Вполне логично третьим даром («талантом») наряду с персоной и службой человека является время его жизни. Разумеется, время у Бертольда не секуляризовано, не превратилось из «времени церкви» во «время купцов»: это время Господа, Его собственность, и пред Ним человек обязан держать отчет о том, как он потратил отпущенное ему время. Время земной жизни, по Бертольду, есть вместе с тем и прежде всего время спасения. Быстротечность времени осознавалась и в раннее средневековье; христианство всегда подчеркивало необходимость подчинения времени вечности, и, когда Бертольд говорит о полезном употреблении времени, он имеет в виду преимущественно заботы о спасении души. Он многократно настаивает в своих проповедях на необходимости безотлагательного покаяния и искупления грехов, немедленного возмещения неправедно накопленных богатств. Время не стало в глазах проповедника самостоятельной ценностью земной, посюсторонней жизни, да еще и не могло ею стать. В его интерпретации время явно обесценивается, коль скоро заходит речь о вечности. И тем не менее то, что в проповеди «О пяти фунтах» время выдвигается в ряд центральных ценностей человеческой жизни как условие осуществления службы, призвания, — высоко многозначительно и чревато последствиями: время выступает в качестве неотъемлемого параметра личности.

Видимо, для проповедников, принадлежавших к нищенствующим орденам и развертывавших свою активность в теснейшем контакте с бюргерской средой, время начинало (подчеркнем: только начинало!) приобретать новую ценность, и хотя эту ценность они по-прежнему осознавали в традиционном теологическом ключе, самый факт объединения категории времени человеческой жизни с категориями личности (персоны) и призвания (служения) был весьма симптоматичен. Можно предположить, что высокая оценка времени, как и принадлежности к корпорации, естественная для торгово-ремесленных кругов города классического средневековья, оказала свое влияние на проповедь, которая переводила и время, и должность, и богатство (четвертый «талант») в религиозно-моральный план. Показательно, что, обращаясь к пастве, Бертольд уже не мог говорить о богатстве только в негативном смысле. Имущество служит утолению естественных потребностей человека и его семьи (семьи в средневековом понимании, включающей наряду с женой и детьми также и слуг и работников). Конечно, нужно помогать бедным и нищим, творить добрые дела, но о себе тоже незачем забывать. Бертольд не раз возвращается в своих проповедях к мысли о том, что богатство распределено не поровну, у одних его много, у других мало или нет вовсе. Но какие практические выводы следуют из этих рассуждений? Допустим, у одного человека имеются два или три хороших плаща, а у другого нет и одного или есть единственная драная одежонка, — обязан ли имущий отдать одно из своих одеяний нищему?

Рассуждая на тему «люби ближнего своего как самого себя», проповедник побуждает фиктивного собеседника возразить ему: «Увы, брат Бертольд, сам ты наверняка так не поступаешь. Я твой ближний, но у тебя имеются два хороших одеяния, а у меня — один плащ, и тем не менее скорее ты оставишь в нужде меня, нежели самого себя». «Да, это верно, — отвечает проповедник, — у меня есть одежда, а тебе я не даю, но я хотел бы, чтобы и у тебя было не хуже и даже более моего. Любовь в том, чтобы желать ближнему того же, что и себе самому: себе желаешь царства небесного — желай и ему» (8, № 23). Эта мысль весьма существенна для Бертольда, и он дословно повторяет ее в других проповедях (8, № 17, 34). Об идеале евангельской бедности и желательности раздачи богатства с целью спасения души, о чем столь упорно твердили проповедники более раннего периода средневековья, здесь речи нет. Богатство настолько тесно спаялось в сознании с личностью и ее «должностью», предназначением-призванием, что «любовь к ближнему» приобрела намного более анемичный, бездеятельный характер, нежели прежде. Можно ли сомневаться в том, что в этой переоценке христианских ценностей обнаруживается скрытое влияние новой этики труда и собственности, складывавшейся в городе? Идеалы проповедника, деятельность которого развертывалась преимущественно в городской среде, радикально отличаются от традиционных монашеских идеалов. Во времена Бертольда учение о том, что имеющий две рубахи обязан поделиться с неимущим ближним, уже считалось ересью, и проповедник указывает на это требование как на несомненный знак наличия крамолы (8, № 25).

Итак, персона, служение, или должность человека, время его жизни, имущество, которым он владеет, объединены в рассмотренной нами проповеди в неразрывное целое. Все должно быть употреблено на пользу индивида и вместе с тем в интересах социального целого, причем эти интересы представлены в проповеди в привычном религиозном виде, как выполнение воли Бога — собственника «талантов», врученных человеку для наилучшего их использования. Под традиционной теологической формой таится новое, земное содержание, — таится, судя по всему, и от сознания самого проповедника. Само собой разумеется, Бог в наставлениях Бертольда не есть простой псевдоним общества, с его чисто земными интересами. Он целиком и полностью сохраняет свою суверенность и значимость определяющего регулятивного принципа всего бытия, Творца, Господина и мира и человека, цели, к которой тот должен устремляться. И тем не менее в проповеди о талантах налицо определенное противоречие, своего рода напряженное отношение между привычной, теоцентрической картиной мира и исподволь складывающейся в общественном сознании бюргерства картиной мира, в центре которой — пусть «неофициально» — стоит человек, с его земными устремлениями. Новая, зарождающаяся картина мира вовсе не отрицает роли Творца и в этом смысле тоже теологична, но она латентно уже заключает в себе иные возможности. Бертольд Регенбургский не мог не ощутить импульсов, исходивших из бюргерской среды. Оставаясь богословом и проповедником, он придерживается буквы и смысла средневекового христианства. Но сам этот смысл неприметно менялся, сдвигались акценты, и в старые мехи начинали вливать новое вино.

Эти сдвиги сделаются значительно более ощутимыми в XIV столетии (153, 46—79, 90—107, 176 и сл.), но, как видим, их предпосылки и предчувствия можно обнаружить у немецкого проповедника середины XIII в.

Перед нами в высшей степени своеобразная, но достаточно определенно выраженная «социология» и «антропология» средневекового проповедника. Бертольд чувствует себя обязанным дать ясный ответ на основные вопросы бытия человека, стоявшего одновременно и перед лицом Бога, и перед лицом общества. Остротой постановки этих проблем и четкостью их решения немецкий францисканец отличается от своих собратьев — других проповедников и авторов латинских «примеров». Напрашивается предположение, что тяжелое состояние немецкого общества в период «междоусобиц» 50-х — 60-х гг. XIII в., общества, погрязшего в анархии и внутренней борьбе, неспособного защищать своих членов, и прежде всего трудовые низы и бедняков, от растущего произвола и угнетения, поставило проповедника лицом к лицу с вопросами, что есть человек, каково должно быть его общественное поведение, каковы основные ценности жизни, и побудило его заново осмыслять эти вековые вопросы в создавшейся кризисной ситуации. Особый интерес размышления Бертольда Регенбургского приобретают потому, что они содержатся не в философском или богословском трактате, адресованном ограниченной группе ученых людей, но изложены в проповеди, с которой он обращался ко всем, и преимущественно к простолюдинам.

Изучение проповеди «О пяти фунтах» может навести на мысль о том, что поднятые в ней вопросы и предлагаемые ответы отчасти предвосхищают религиозную этику эпохи Реформации. Действительно, в XVI в. с особой настойчивостью обсуждались проблемы «призвания» и «служения», акцентировалась ценность времени человеческой жизни и давалось высшее оправдание земному богатству. Не случайно Бертольда часто и охотно цитировали реформаторы второй половины XVI в. «Проповедь того будет принята народом, кто изучил проповеди сельского проповедника (*Rusticanus*)», — писал один из современников Лютера (232, 63). *Rusticanus* — прозвище Бертольда и название его латинских проповедей. Это прозвище нужно переводить скорее как «простонародный», нежели как «сельский». По степени воздействия на аудиторию, по красноречию и мастерскому использованию языковых средств историки сравнивают Бертольда с Лютером (142, 198). Но Бертольд был правоверным католиком, бесконечно далеким от намерения преобразовать церковь или общество. Известную перекличку между реформационным учением XVI в. и определенными положениями в произведениях Бертольда, высказанными тремя столетиями ранее, нужно объяснять, скорее всего, тем, что христианские проповедники во все времена прибегали к общему фонду идей, восходящему к Библии и патристике, но обращались они с этим наследием каждый раз по-своему, расставляя акценты на тех оттенках и поворотах мысли, которые были им ближе и более других отвечали запросам времени.

Теперь, после того как стала более ясной оценка социальной принадлежности человека в контексте его всеобъемлющей характеристики, которую дает наш проповедник, уместно рассмотреть соображения Бертольда

Регенбургского об устройстве общества и составляющих его разрядах или сословиях. Этой проблеме посвящена проповедь «О десяти хорах ангельских и христианстве» (8, № 10). Она прочитана на евангельский текст: «Подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил...» (Матф., 13: 44). Сокровище, разъясняет проповедник, — это душа чистого человека, поле же, в котором зарыто сокровище, — Иисус Христос. Далее Бертольд переходит, по Дионисию, к теме хоров ангельских и говорит, что ангелы низших хоров служат ангелам высших, коим они подчинены. В результате мятежа Люцифера от Бога отпала десятая часть ангелов, но, подчеркивает Бертольд, то был не десятый хор ангелов, в число отпавших вошли непокорные из всех хоров, образовавшие вместе десятый хор. И точно так же всемогущий Бог устроил христианство (этот термин Бертольд применяет обычно не к религии, а к совокупности всех верующих): оно состоит из людей десяти родов и многих служб (*dienste*), и низшие должны выполнять эти службы в пользу высших, коим подчинены (*undertaenic sint*). Таким образом, аналогия проводится между десятью ангельскими хорами и десятью разрядами общества. Подобно тому как среди хоров ангельских три — высших, так и первые три разряда людей наиболее возвышенны; их избрал Сам Творец, подчинив им другие семь разрядов.

Первый из этих разрядов — священники во главе с папой, второй — монахи, третьи — мирские судьи, в функцию которых входит защита вдов и сирот. Первые два разряда заботятся о душах христиан, третий — об их земном благополучии. Господь пожаловал суд и власть императору, королям, герцогам, свободным господам и графам и всем светским господам. Им подчинены остальные разряды. Высшие должны охранять подданных от воровства, грабежа, поджогов, равно как и от иудеев, язычников и еретиков, от клятвпреступников и несправедного насилия. «Вам, высшие, — обращается к ним проповедник, — Господь пожаловал высокую честь, богатства, прекрасную жизнь, но забота о сокровище (т. е. о душе) должна быть вашей шахматной игрой и охотой на птиц и вашим препровождением времени», т. е. вместо охоты и игр господа должны печься о подданных¹². «А вы, бедные люди, — вы все должны верно служить, и тогда будет вам защита». Без этих трех высших разрядов христианство обойтись не может.

Далее Бертольд переходит к характеристике других семи разрядов. Впрочем, их только шесть — ведь всего разрядов девять, поскольку десятый, подобно десятому хору ангелов, сделавшихся бесами, отпал. Другие шесть хоров должны верно исполнять свою должность (*sîn amt*) «для того чтобы не отпасть». Без этих шести разрядов тоже никак нельзя обойтись. «Каждый должен так исполнять свою должность, как Он хочет, а не так, как ты хочешь. Ты, возможно, хотел бы стать рыцарем или господином, а вынужден быть сапожником, или ткачом, или крестьянином, каким сотворил тебя Господь». Здесь Бертольд возвращается к учению о призвании каждого человека, дарованном ему Богом, — мы уже видели, что в понятии *amt* объединялись как социальное служение и профессиональное занятие, так и религиозно-этические обязанности христианина; исполняя наилучшим образом свое призвание, должность, верующий служил Богу, обще-

ству в целом и своему господину или вышестоящим властям. В другой проповеди, «О нижних и верхних землях», среди главных восьми добродетелей, обладание которыми открывает путь в «верхние земли», т. е. в царство небесное, Бертольд называет «готовность служить Господу»: даже если человек не грешил, но и не служил Богу, — он погиб. Не так существенно, много ли человек молится и часто ли он посещает церковь, как важно то, чтобы он был верен в своем служении, каково бы оно ни было. Ведь должность дарована человеку для того, чтобы он служил Творцу, повторяет Бертольд. «Если ты дурно занимаешься ремеслом и прибегаешь к обману, ты лишен добродетели и ведешь себя как принадлежащий к «нижним землям» (т. е. аду). Священник ты или мирянин, судья или рыцарь, купец или крестьянин, — все должны выполнять свое призвание и быть верными и жить по правде» (8, № 18).

Но возвратимся к анализу социальных разрядов в проповеди «О десяти хорах ангельских...». Первый разряд из шести, подчиненных высшим трем разрядам, — все те, кто изготавливает одежду из шелка, шерсти, мехов, тачают обувь, шьют перчатки, пояса и все относящееся к одежде; они образуют отдельный «хор» (*kôre*). Этим ремесленников проповедник призывает верно служить и трудиться честно, не прибегая к обману, не смешивая ткани и не обмеривая заказчиков. «Тьфу, обманщик, — восклицает Бертольд, — ты испортил изделие и потому отпал и не можешь оставаться в общине (*gemeinde*) христиан».

Второй «хор» составляют люди, работающие с железными орудиями, — у них всех одна должность. Это ювелиры, монетчики, кузнецы, железных дел мастера, плотники, каменщики. Они тоже должны соблюдать верность, честно трудиться, никто не должен обгонять других в работе.

Третий «хор» — все занятые торговлей. Они ездят по морю, привозят товары из одного королевства в другое — одно везут из Венгрии, другое из Франции. Проповедник ожидает от них, что они будут торговать без обмана, иметь верные весы и гири. Обращаясь к купцу, проповедник говорит: «Ты много божишься и клянешься всеми святыми и самим Богом, а при этом перепродаешь дороже, чем купил сам».

Четвертый «хор» и четвертую должность составляют продавцы пищи и питья: они снабжают население хлебом, мясом, пивом, медом, рыбой, сыром, яйцами, маслом, сельдями и другими припасами (здесь, как и во многих других проповедях, Бертольд охотно дает длинные перечни вещей и явлений, и без того превосходно известных его слушателям, — он явно находит удовольствие в описании зримого, осязаемого материального мира!). Обман, к которому прибегают эти торговцы, заключается в том, что они продают несвежее мясо и рыбу или мясо больных животных, дурное вино и пиво, примешивая к ним воду, и обмеривают покупателей.

Пятый «хор» и пятая должность — это те, кто возделывает землю, производя вино или зерно. Крестьяне (*die gebûre*) образуют одну общину, семью (*gesinde*) и одну должность (*amt*). Они должны быть верными своим господам (*hegechaft*) и товарищам (*genôzen*) и друг другу, не запахивать у соседей, не жать хлеба в чужом поле, не пасти свой скот в ущерб другому. «Фуй, неверный! Где ты сидишь перед моими глазами, Хусий и Ахитофел?¹³ Тебя повесят за неверность. Ведь ты должен быть верным своему

господину. Между тем ты дурно трудишься, вредишь ему, а когда он попрекает тебя, бежишь к другому господину». Однако и сильные мира сего ведут себя несправедливо. «Господа! — обращается к ним проповедник. — Вы нередко утесняете бедных людей, — не следует слишком тяжело обременять их поборами, не то случится с вами так же, как с господином Ровоамом, сыном царя Соломона¹⁴: он угнетал своих людей, и бежали они от него, сделавшись рабами его отца, мудрого господина, который хорошо с ними обращался... Лучше будет, господа, коль вы уменьшите поборы. Но и подданные не должны прибегать к обману, смешивая зерно или связывая плохие вязанки дров». Нельзя не заметить, что всякий раз, когда Бертольд обращается с увещаниями к низшим вести себя со смирением, он тут же «переключается» и на высших, призывая их к милосердному отношению к подданным, и наоборот; его основная мысль, по-видимому, состоит в необходимости сохранения всеобщего согласия, поддержания классового мира и порядка в стране.

Наконец, шестой «хор», установленный Богом, — это все те, кто занят лекарским делом. Врачей проповедник призывает к добросовестному и осмотрительному лечению: «И без тебя достаточно убийц».

Таковы девять «хоров», заключает Бертольд. Десятый же хор отпал от христианства. В него объединены «актеры, игрецы, барабанщики и как их там еще называют». Вся их жизнь направлена на дурное и на погибель. «Если ты где-то здесь, — обращается к ним проповедник, — то прочь!» Проповедь заканчивается бранью в адрес этих людей, отвергнутых Богом и обществом (8, № 10). Бертольд полностью разделяет отрицательный взгляд средневекового духовенства на мимов и артистов — оно видело в них слуг дьявола.

Перед нами структура развитого феодального общества, как она рисовалась проповеднику, читавшему свои поучения преимущественно в городе: носители высшей политической и судебной власти, духовные чины, господа, ремесленники, торговцы, крестьяне. С этими же разрядами мы встречаемся и в других проповедях. Призывая прихожан трудиться, подобно муравьям (выше уже приведено это сравнение), Бертольд обращается к крестьянину (*der būman*), купцу (*der koufman*), ремесленнику (*der hantwerkman*), рыцарю (*der Ritter*) и духовному лицу (*der geistliche*) (8, № 35)¹⁵. Многообразие занятий Бертольд замечает преимущественно в городах, выделяя различные профессиональные разряды — второй, третий и четвертый «хоры» и «должности», занятые выделкой одежды, пиши, торговлей, и мастера по металлу и дереву. Все должны служить социальному целому и, следовательно, Творцу. Верность, значение которой для спасения души всячески подчеркивается, состоит в добросовестном и честном труде, в соответствии общественного поведения требованиям, предъявляемым обществом к носителю каждой должности, профессии и статуса; но, в глазах проповедника, интересы социума суть не что иное, как заповеди Божьи.

Проповедник, естественно, проникнут сочувствием к простолюдином и угнетенным. Есть бедные Божьи дети, коим едва удастся прикрыть наготу. Они трудятся днем и ночью не покладая рук, а ходят голые и босые, им нечем укрыться, и едят они не лучше своего скота. Они бледны и худы. Скупые все у них отнимают. Скупец, алчный богач — персонаж, которого

Бертольд не устает поносить и которому пророчит адские муки. Он рисует такую сценку. Бедняк приходит к жадному и говорит: «Господин, одолжи мне меру зерна, я тебе верну полторы меры». И вот он получает просимое, но вынужден отрабатывать долг; даже если его урожай пострадает от градобития или случится осада или война, — все равно он обязан все возратить, иначе придется отдать быка или плуг. Проповедник обрушивает на голову алчного богача проклятия: «Жаль, скупец, что тебя не пожрали волки в колыбели, до того как ты причинил столько зла людям!» — и утверждает: «Всякая нужда, голод и недостача в мире от тебя, алчный!» Легче обратить в истинную веру иудея или язычника, продолжает Бертольд, чем скупца. Того, кто многим владеет, не обратят ни страх перед адом и дьяволом, ни любовь к Богу, ни красота небесного царства, ни христианская общность, ни святые. «Что бы мы со всевозможным искусством ни читали им из Писания, это не побудит их оставить несправедливо нажитое. Они подобны тяжело больным, которые все время спят, и ничто не в силах их пробудить. Лишь изредка скупец, услышав об аде и Страшном суде, ужаснется и подумает: «Я должен возместить», но так он думает, только пока слышит мою проповедь и испытывает страх, а когда перестая кричать ему в уши, вновь засыпает» (8, № 18).

Обездоленные вызывают у проповедника горячее сожаление, но, осуждая угнетателей и алчных богачей, он предрекает им кару не на земле, а на том свете, так же как бедняк Лазарь получит свою вечную награду в царстве небесном.

«О дети всеблагого Бога! — восклицает Бертольд в другой проповеди. — Терпите свою нужду, ей придет конец, вашей бедности скоро придет конец, но вашей радости и вашему богатству конца не будет никогда... Посмотрите, бедные люди, сколько вам приходится работать, и все равно вы остаетесь бедняками, а ведь вы создаете все, в чем нуждается мир. Вы питаетесь чуть лучше ваших свиней. Но Бог сотворил все ради вас, как и ради других. Всему этому скоро настанет конец, а мукам скупцов конца не будет». Проповедник предрекает преступникам, живущим грабежом, тем, кто взымает несправедливые поборы, несправедливым правителям: близится конец вымогательствам, поджогам, ограблениям, кражам, насилию, фальшивым весам, чрезмерным пошлинам, обману, ростовщичеству, перекупке.

«Но, брат Бертольд, — вмешивается его вымышленный собеседник. — Бог так непорочно все поделил, что я и многие бедняки мало чем пользуемся, едой или питьем; и не имеем мы ни золота, ни серебра, ни одежды!» «Жадные люди тебя ограбили, — соглашается проповедник, — ростовщички, разбойники. Один имеет все, другие — ничего. Тыфу, накопители! За это будете вы в пропасти ада». Здесь Бертольд как бы перебивает сам себя: «Вы радуетесь, бедняки? Без причины. Вы воображаете, что будете отмщены и вам воздастся через мою проповедь? Нет. Да если бы Сам Бог читал проповедь скупцу на протяжении двух с половиной лет, и то не помогло бы, — он продал бы проповедника за тридцать пфеннигов. Он, скорее, даст десять раз всему сгнить — зерну или вину, мясу или сыру. Господь сотворил всего достаточно, так что всем бы хватило, если б поделили поровну.

Но, Божьи дети, потерпите! Здесь вы имеете слишком мало, а те — чересчур много, но там у вас будет в избытке, а у тех — совсем немного» (8, № 4).

Элементы социальной критики, содержащиеся в подобных речах, растворяются в моральных рассуждениях. «Увы, брат Бертольд, я вижу, что многие живут в великом грехе и все у них благополучно и в досталь всего касающегося их телесных нужд, и, напротив, много есть добрых людей, кои не творят грехов, но дела их плохи, и они голодают, жаждут и мерзнут, во всем испытывая нужду». Бертольд отвечает: на самом деле, этим благополучным дурно; намного лучше тем, кто живет в страдании, но безгрешно (8, № 5).

Но Бертольд не склонен защищать и бедняков, если они ведут себя неправедно. Неверность — это грех, из-за которого осуждена большая часть людей. Многие слуги и служанки обкрадывают своих господ, крадут соль и сало, зерно и муку, хлеб и сыр, мясо, яйца — что попадетсЯ — и тайком продают украденное, хотя их кормят и выдают вознаграждение за верность; так они губят свои души. Поденщики и слуги исполняют свои обязанности неверно и без тщания: пока хозяин следит за ними, они стараются, а без него или за его спиной едва заставляют себя хоть что-нибудь сделать. «Кот ушел, царствуют мыши». «В то время, как ты обязан верно служить своему господину, беречь его добро, тобою владеют свобода и распущенность».

Подобную же неверность проявляют и ростовщик, и вор, и ремесленник, который изготавливает плохие изделия, например сапоги из гнилой кожи. «Ты обманываешь бедных людей, которые в поте лица едва зарабатывают себе на пропитание, а богатых и могучих обманывать ты не осмеливаешься... Подменяют мясо или продают его протухшим, отчего наступают болезнь или смерть... Ты — воровка, ткачиха, утаивающая шерсть! И ты, собирающий урожай в поле, — тоже! Многие по ночам крадут траву и хворост, загоняют скот в чужое жнивье или на луг».

Бертольд равно предостерегает от обмана и неверности и бедных, и богатых. Он говорит о хозяевах, которые удерживают заслуженное вознаграждение — годовую плату слугам и работникам, пастухам, молотильщикам, плотникам, кузнецам. Господь сотворил их по Своему образу и подобию и искупил Своею смертью. «Он их столь же облагородил (geedelt), как и тебя (Бертольд обращается к хозяину), а ты удерживаешь заработанное ими, и их пот и кровь громко вопиют против тебя. Они так же благородны (edel), как и ты».

Все эти рассуждения включены в проповедь «О вопиющих грехах» (8, № 6). Социальная несправедливость и угнетение рассматриваются здесь преимущественно с точки зрения нарушения Божьих заповедей, как грехи перед Творцом. Верность (triuwe) и неверность (untriuwe), сохраняя свои «феодалные» коннотации, относятся прежде всего к сфере морального поведения человека. Отношение к феодально-сословному строю у Бертольда не лишено известной противоречивости. Он призывает к повинности властям, обязывая судей и правителей лишь не злоупотреблять своими полномочиями, и не ставит под сомнение законности власти господ над подданными и подчиненными. Но вместе с тем он неоднократно возвращается к теме всеобщего благородства и равенства всех людей, — ясно, однако, что благородны и равны все лишь постольку, поскольку сотворе-

ны Богом, обладают бессмертной душой и искуплены Его жертвой. Однако ссылки на равенство и благородство подчиненных делаются им в контексте рассуждений о социальной несправедливости и угнетении слабых сильными. Грань между религиозно-этической сферой и сферой общественных отношений нечетка, и здесь таятся возможности и более радикальных выводов, которых сам Бертольд отнюдь не склонен делать.

Но почему Бог терпит неправедных и преступных, притесняющих добрых людей? Почему Он говорит «нет» ангелам, когда они кричат: «Господи, позволь нам умертвить их»? На то существуют три причины. Первая: когда дурные причиняют зло добрым, награды последних в царстве небесном увеличиваются, а муки их в чистилище сокращаются. Злые суть «чистилище для добрых». Поэтому добрые люди должны с терпением переносить свои невзгоды, зная, что их награда на небесах безмерна. Нужно сносить обиды и прощать обидчикам. Вторая причина, по которой Бог дает грешнику жить, как и праведнику, заключается в том, что и он — человек и Господь являет ему милосердие, но в аду Он его сожжет. Третья причина — надежда на то, что, может быть, кто-то из неправедных еще возвратится на путь добра (8, № 23).

Понятия социальной несправедливости, неравенства и угнетения отесняются в проповеди на второй план понятиями греха и искупления. Проповедь «О четырех силках» на текст из Псалтири (124: 7): «Душа наша избавилась, как птица, из сети ловящих; сеть расторгнута, и мы избавились» — Бертольд посвятил описанию четырех ловушек, в которые бесы улавливают юных и старых, богатых и бедных, кои не обладают добродетелями целомудрия, смирения, милосердия и верности. Первая сеть — это неверность, в нее попадают простые люди, ибо они бедны и неразумны. Рыбы бедны и наги и поедают одна другую. И точно так же бедняки от неразумия выдумывают всяческие неверность и ложь. Ремесленники плохо тачают обувь, которая не годится либо в длину, либо в ширину. При купле и продаже постоянно совершается обман. Слуги и служанки крадут соль, сало, муку и зерно. «Ты крадешь яйца и сыр, а ты — хлеб и, коль не можешь унести целый хлеб, крадешь куски». Обмолачивая на гумне зерно, поденщики (*tagewürhten*) крадут его, а другие крадут во время жатвы. Крестьяне неверны друг другу из зависти и ненависти. Они норовят загнать свой скот к соседу для потравы, продажа двора сопровождается обманом. Носители неверности и лжи — колдуньи и предсказательницы. Ни чванство, ни переедание, ни излишества в питье беднякам не угрожают, но бесы ловят их в сети неверности.

Вторая сеть — разврат, в нее чаще всего попадает молодежь, натуре которой этот грех более всего соответствует. Нужно остерегаться танцев и сборищ, смеха и шуток. Будь скромн в одежде, в словах и ужимках. «Брат Бертольд, как нам обуздать свой ум и какие мысли суть смертные грехи?» — вопрошает юный собеседник. И слышит в ответ такое сравнение. Некто идет вдоль ряда лавок, красивых и с привлекательными товарами, но ничего не покупает, — это то же самое, как если бы женщина видела множество мужчин или мужчина — множество женщин, но только смотреть на них — это еще не грех. «Но если человек подолгу задерживается пе-

ред лавкой и ему хочется что-то купить, то здесь уже заключен смертный грех».

Третья ловушка, суетность, тщеславие, — для богатых. Они рядятся подобно попугаям. Тщеславие растет в богатстве, как червь в яблоке. Один человек имеет больше собственных людей, чем другой, и тщеславится этим и губит многих. «Вы, птицы-богачи, не притесняйте бедного люда».

Четвертая ловушка, алчность, — для старых людей, которые уже отстали от разврата и суетности (8, № 30).

Итак, все люди грешны, но разные категории грехов как бы тяготеют к разным возрастным и имущественным разрядам. Социальное — лишь один из многих аспектов религиозно-этической тотальности. Исследователь вправе вычленить интересующий его аспект христианской жизни, характеризваемой проповедниками, но не вправе забывать о его связи со всеми другими ее сторонами и погруженности в эту тотальность. «Социология» средневековой проповеди — производное от учения о грехе и праведности, о гибели и спасении души. Человек средневековья жил в мире, все отсеки и уровни которого так или иначе пронизывались религией, законы которого осознавались в качестве заповедей Творца.

Грех и искушение: изменения в религиозной жизни города XIII века

Ментальность, на которую ориентирована проповедь Бертольда Регенбургского, обнаруживается в той системе сравнений, к которой он постоянно прибегает, чтобы сделать понятными религиозно-нравственные поучения. Например, ему нужно показать слушателям безмерность милости Божьей и великие награды, ожидающие праведников на небесах, и он вопрошает аудиторию: «Есть здесь кто-нибудь, кто хотел бы отдать мне куриное яйцо за марку серебра? Да, как много народу предо мной, которые порадовались бы подобной сделке! Так радуйтесь же все! Это говорит Тот, Кто никогда не лжет: какой бы урон ни потерпел ты в сем мире, — если ты без смертного греха, Бог дарует тебе сто пфеннигов за вещь стоимостью в один пфеннинг, и в таком месте, где тебе один пфеннинг будет более люб, нежели сотня пфеннигов здесь» (8, № 27). Психология торгового обмена сознательно эксплуатируется проповедником для внушения идеи спасения.

И точно так же беседа о царстве Божьем, обещанном каждому, кто не впал в смертный грех, иллюстрируется следующим рассуждением: «Я хорошо понимаю, что если б я ныне сказал: каждому из вас я вручаю дар ценюю в сто марок или сто марок серебром, то сердцу ваше возрадовалось бы! Но в таком случае вы должны быть во сто крат более радостны, ибо царство во сто раз ценнее, нежели сто марок». И тут же раздается голос фиктивного собеседника: «Ах, брат Бертольд, я был бы рад, если бы теперь мне дали десять марок серебром, я-то уж знал бы, как с ними поступить» (8, № 17). «Для того чтобы обезвредить яд, вошедший в Адама и Еву вместе с соком яблока, Господь даровал нам лекарство, которое стоит дороже всего на свете», — говорит Бертольд в проповеди «О семи таинствах», и длинный перечень явлений, дороже которых это «лекарство», начинается с золота и серебра (8, № 20). И точно так же ересь и колдовство он называет «фальшивыми монетами, кои отчеканил дьявол» (8, № 17). Едва ли это только образ

мыслей самого проповедника, — скорее всего, в подобных сравнениях выразились умонастроения городской среды, к которой он прежде всего обращался.

Но контуры этой торгово-ремесленной среды вырисовываются в его проповедях своеобразно преломленными. Придавая большое значение ремеслу и торговле, он вместе с тем без устали обличает мошенничество, обман и нерадивый труд тех, кто не соблюдает требований, предъявляемых к призванию каждого. В связи с обсуждением в проповедях Бертольда городского хозяйства необходимо подчеркнуть некоторые обстоятельства. Нельзя не заметить, что он обходит молчанием цеховую организацию ремесла в городе — ее как бы не существует. То же самое видим мы и в латинских проповедях XIII в. Очевидно, ремесленные и торговые корпорации не пользовались благосклонностью духовенства.

Далее, гнев и самое решительное осуждение вызывают у Бертольда, как и у всех проповедников, денежные люди — ростовщики, менялы. Существует большое количество разнообразных латинских «примеров», в которых бичуются наживалы, и особенно красочно изображается ужасный конец ростовщиков — добычи дьявола. Бертольд, как мы знаем, «примерами» не пользуется. Поэтому в его поучениях ростовщики выступают с меньшей отчетливостью, и сам термин *wucherer* встречается лишь изредка. Он потеснен другим термином, более расплывчатым и неопределенным, — *gâtiger* («алчный», «скупой»). На его голову проповедник без устали обрушивает страшные угрозы и проклятия почти в каждой своей речи. О чем бы он ни заговаривал, он почти неизменно сворачивает на скупца, ко- ему сулит вечный огонь в аду. Ничто не может спасти алчного человека, кроме одного — полного, до последнего гроша возмещения всего не- праведно нажитого: деньги, которые скоплены им в виде процентов, должны быть возвращены должникам, «марка за марку, фунт за фунт, шиллинг за шиллинг». Иные говорят: «Брат Бертольд, я охотно возместил бы и возвра- тил бы, но половину или треть суммы, иначе плохо придется мне с моими детьми». «Видишь, — возражает проповедник, — какую власть даровал тебе дьявол над твоим имуществом? Но ни дьявол, ни папа тебе не помо- гут». Вот кто-то говорит: «Брат Бертольд, помоги мне, пусть нынче он (должник) возьмет немного, а позднее еще немного, и так в течение четы- рех или пяти лет я бы постепенно все выплатил». «Какой черт дал тебе власть над твоим имуществом? — вновь раздражается Бертольд. — Ты дол- жен немедленно и с радостью все возместить». А вчера один сказал: «Фи, брат Бертольд! Ты так страшно проповедуешь о несправедном богатстве, что я почти отчаялся». — «Мне было бы воистину печально, если б ты отча- ялся. Но не сомневайся: будь у тебя несправедного богатства не более чем на восемь пфеннигов и ты, зная, кому должен их вернуть, не отдал бы, — гореть тебе в аду так же долго, как долго Господь Бог пребывает в царстве небесном». Алчные с необыкновенным упорством держатся за свои богат- ства и ни за что не желают с ними расстаться. Все металлы поддаются раз- делению, кроме цинка и меди, и столь же мало можно оторвать жадного от несправедного богатства. А потому скупец обречен. Ни святые, ни апосто- лы, ни Дева Мария, ни пророк, ни патриарх, ни ангел — никто не спасет грешника без его покаяния (8, № 5).

В перечне наиболее тяжких пороков (untugent) в качестве самого отвратительного и великого греха названа алчность. Далее проповедник рисует такую сцену. «Приходит к тебе, — Бертольд обращается к скупцу и спекулянту, — бедная пряжа и просит ссудить ей шиллинг или геллер, обещая его отработать, и говорит, что ей нужно кое-что купить — рубаху, или плащ, или еще что-то. Ты же отвечаешь: «Нет у меня пфеннига» — и даешь ей ту вещь, какая ей надобна, но то, что стоит шиллинг, отдаешь ей за два шиллинга, будь то кусок ткани, или мясо, или зерно, — все ты отдаешь за двойную цену. Или же ты даешь взаймы десять пфеннигов, а отработать за них нужно на двадцать, прядением или работой в твоём винограднике, или в саду, и помышляешь лишь о том, как бы обмануть». Проповедь завершается восклицанием: «Тьфу тебе, скупец! Твой аминь звучит в ушах Господа как собачий лай!» (8, № 7).

В другой проповеди (8, № 9) Бертольд причисляет алчных к разряду самых злостных убийц: скряге мало убить себя самого, он еще убивает свое дитя и всех, кому оставляет несправедливо нажитое имущество, и после смерти убивает больше, чем при жизни. Дело в том, что ростовщик губит не только собственную душу, но и души всех тех, кто наследует его богатства, и не спешит полностью возместить причиненный должникам ущерб. Поэтому Бертольд взывает: дети, вы должны скорее бежать от своих родителей, нежели унаследовать от них несправедливое имущество. Подобно тому как родственники разлучаются, если кто-либо из них болен проказой, так должны они разлучиться в душе своей из-за несправедливого имущества (8, № 8).

Алчный, по словам проповедника, думает, пока слушает проповедь: «Горе мне! Что́ делать мне с этим несправедливым богатством?» Но так он думает лишь во время проповеди, а как только уходит с нее, его вновь мучает бес, как и до нее. «Что́ бы ни предпринимали мы с этими людьми, — продолжает Бертольд, — мы не найдем способов убедить их в том, чтобы они полностью возместили причиненный ущерб. Самое большее, на что они способны, — это отдать часть имущества, но необходимо возместить все до последнего гроша». «Как, брат Бертольд, — восклицает «собеседник», — но я ежегодно исповедуюсь и пекусь о братьях своих, дабы они поминали меня в своих молитвах, и они будут отпевать меня и служить мессы за упокой моей души и петь реквием». Бертольд возражает: «Даже если все серые монахи, и черные проповедники, и меньшие братья, и патриархи, пророки, мученики и исповедники, и вдовы, и девы будут петь и молиться о твоей душе, проливая кровавые слезы перед Богом вплоть до Судного дня, тебе это поможет так же мало, как и дьяволу. Как тебе это нравится, скупец?» — «Брат Бертольд, я с ужасом слышу все это и хочу уйти в монастырь, пока еще не погиб». — «Да, ступай в монастырь и откажись от всего имущества до последнего гроша, постись, и все же черти завладеют тобой и не отпустят и душа твоя пойдет в ад, — если только ты не возместишь всего. Если бы голодали здесь, на земле, двенадцать апостолов и Святая Дева Мария, то ты скорее обрел бы их на голодную смерть, нежели отказался бы от всего вплоть до последнего гроша» (8, № 9).

В другой проповеди Бертольд отвечает скупцу, намеревающемуся отправиться за море и замолить все свои грехи: «Можешь взять крест у папы, переплыть море, сражаться с язычниками, отвоевать святой Гроб и погиб-

нуть за Божье дело и лечь в святой Гроб, и все же твоя душа погибла при всей твоей святости, и было бы тебе легче, если б волки загрызли тебя у материнской груди или земля поглотила бы тебя, как Дафана и Авирона» (8, № 14)¹⁶. Нет спасения человеку, который не возместил полностью все неправедножитое.

Из числа тех, кто заключил мир с дьяволом, уподобившись ему в своей жизни, самые худшие, говорит проповедник, — это алчные, противящиеся Богу ростовщики, перекупщики, грабители, воры, обманщики в сделках и в ремесле. Подобно тому как дьявол грешит без усталости, так непрерывно грешит и алчный — и днем и ночью, все время; время может быть священным или нет, а он все грешит. «Другие грешники дают себе отдых: убийцы, сейчас вы не убиваете, — Бертольд имеет в виду убийц и иных нарушителей заповедей, которые, возможно, присутствуют на проповеди. — Вы, нарушители брака, сейчас его не оскверняете; и вы, колдуны и ведьмы, сейчас не колдуете; обжоры, лентяи, игроки, танцоры, сейчас вы не заняты непотребством. Но вы, алчные, ростовщики и перекупщики, никогда не даете мира Богу, и сейчас, придя сюда, ты уже заработал четыре пфеннига ростовщицеством, и с тех пор, как я начал свою речь, ты хотя бы на грош обогатился». Бог говорит ему: «Ты, дрянь, не даешь Мне покоя. Жители Самарии, Гоморры и Содомы иногда давали Мне покой, но ты — никогда». Твой плуг всегда в поле и зарабатывает прибыль. Да, ты, жадина, не упустишь ни геллера за время этой проповеди, тогда как вы, другие люди, кое-что упускаете из своей работы. Алчный же — никогда, прибыль его все идет: и вкривь и вкось, в непогоду или в ведро, будь урожай или недород, выпал град или не выпал, — твой плуг все пашет. Тьфу, как тебя не поглотила земля? Ты — иудей в своих делах и в своей жизни».

Постоянный рост капитала ростовщика, его способность непрерывно наживаться рассматривались в теологии XIII в. как злостное нарушение богоустановленного порядка вещей. Ростовщик своею деятельностью отрицает нормальное чередование труда и покоя, как и смену дня и ночи. Ростовщицество разрушает связь между личностью и ее практикой: даже тогда, когда сам ростовщик ест, спит или слушает проповедь, проценты продолжают нарастать (196, 511 и сл.).

Алчный подобен дьяволу также и в том, продолжает Бертольд, что ему никогда не достаточно греха, и чем более наживает он перекупкой и ростовщицеством, тем сильнее жаждет. Наконец, алчный состоит в мире с дьяволом потому, что столь же мало, как дьявол или еретик, испытывает раскаяние. После всех этих обвинений Бертольд сокрушенно заканчивает: «То, что я говорю этим скупцам, пропало попусту, ибо прочен их мир с дьяволом» (8, № 17). Эта же мысль — о том, что плуг скупца не останавливается даже тогда, когда весь мир отдыхает, и его проклятая работа идет без перерыва, — почти в тех же выражениях повторяется в проповеди «О десяти заповедях». Поэтому, заключает проповедник, ни один грешник не угоден так дьяволу, как алчный или еретик, — сопоставление в устах монаха достаточно многозначительное (8, № 19).

Но и в проповеди «О пяти губительных грехах» Бертольд возвращается к той же мысли: наряду с неумеренностью в еде и в плотских сношениях, с ересью и грехами против Святого Духа он называет алчность (*gêtigkeit*).

«Ростовщик торгует временем Господа», и проповедь не в силах возратить его на путь спасения (8, № 27)¹⁷. Наконец, в проповеди на тему «Как был поделен мир на двенадцать частей» рассказывается о том, что в результате раздела между Богом и дьяволом двенадцати колен Израилевых дьявол завладел десятью коленами, а Богу достались только два (см. 3 Царств, 11). Так и все люди разделены на двенадцать частей, из них десять составляют добычу дьявола и лишь две принадлежат Богу. Что касается десяти частей, доставшихся дьяволу, то в их число входят нарушители заповедей Бога, и среди них те, кто владеют неправедно нажитым богатством и не желают его возратить и возместить причиненный ими ущерб. Муки этих грешников в аду ежедневно возрастают. Этот мрачный перечень отвергнутых Бертольд заключает словами: «Вот, черти, ваши десять частей. О, Господи, как мала наша доля!» Ее составляют те, кто не грешили, избранники Божьи, и те, кто, раскаявшись и испытывая душевное сокрушение, исповедались и купили свои грехи (8, № 29).

Рассмотрение проповедей Бертольда Регенсбургского под углом зрения трактовки в них общественных отношений, как кажется, дает основание для некоторых наблюдений. Во-первых, сеньориально-вассальные отношения, как и отношения между крупными землевладельцами и их держателями, хотя и не игнорируются, явно оттеснены в сознании проповедника на задний план. В центре его внимания город, с его пестрым торгово-ремесленным населением, с развитыми денежными связями и новыми ценностями. Едва ли можно полностью согласиться с утверждением немецкого историка о том, что Бертольд особую любовь испытывал к крестьянам, чью жизнь хорошо знал (142, 155). Не ставя под сомнение его осведомленность относительно деревенских дел, вместе с тем приходится заметить, что положение в деревне привлекает несравненно меньший интерес францисканца, нежели отношения в городе. Здесь и алчные ростовщики, не желающие возратить неправедно нажитое богатство разоренным ими должникам, без чего им закрыт доступ в царство небесное; и торговцы, мошенничающие при продаже съестных припасов; и ряды лавок, предлагающих самые разные товары из многих стран; и ремесленники, изготавливающие всевозможные изделия, — нападки на сапожника, всучившего покупателю дрянные сапоги, с такой настойчивостью повторяются в его проповедях, что закрадывается подозрение: не пал ли сам проповедник жертвой такого мошенника и не жмут ли ему туфли, в которых он читает проповедь?

Во-вторых, и это наблюдение опять-таки свидетельствует о возросшем влиянии городских ценностей на этические ориентации Бертольда, характеристика бедности и бедняков, содержащаяся в его проповедях, существенно отличается от характеристики их в памятниках более раннего периода средневековья. Тогда бедняк, вызывавший сочувствие у духовных лиц, был преимущественно человеком, просящим подаяние, а бедность и отрешение от всех земных богатств и благ — идеальным состоянием. В проповеди Бертольда такого рода бедняки упоминаются нечасто. Разумеется, подача милостыни остается богоугодным делом, и Бертольд говорит: «Господь желает, чтобы ты не презирал бедняка за его бедность, а смягчал бы ее, насколько можешь, а ежели не можешь помочь ему вещами, то должен

утешать и привечать его, а не ненавидеть и завидовать; ибо все мы — братья и сестры, христиане» (8, № 23). Эти оговорки — «смягчай бедность бедняка по мере возможности, а если не в состоянии...» — чрезвычайно-далеки от императивных требований раннего средневековья о помощи нищим! Но все дело в том, что бедняки, которым Бертольд выражает свое горячее сочувствие, не нищие. Эти бедняки трудятся, а не паразитируют за счет других, у них есть кое-какое имущество, участок земли, волы, плуг, они страдают от чрезмерной эксплуатации и вымогательства алчных богатей, у которых занимают деньги или зерно под высокие проценты. Бедняки в проповедях Бертольда Регенсбургского — мелкие производители деревни и города, крестьяне, ремесленники, слуги и наемные работники, поденщики, и если их труд превозносится, то безделье и недобросовестная работа или обман, к которому они прибегают, осуждаются. Нужно полагать, проповеди Бертольда адресованы среде, в которой возросла социальная этика труда, и проповедник разделяет эту новую и более позитивную его оценку.

Наконец, из речей Бертольда с совершенной ясностью следует, что при всей остроте его обличений скупцов, стяжателей, алчных людей, которые переходят из одной проповеди в другую, существовавший в Германии общественный строй, несмотря на несправедливости и притеснения, представляется ему единственно возможным и не подлежащим каким-либо изменениям. Его критика, несомненно, притягательная для масс угнетенных и обездоленных, всецело консервативна и охранительна (108, 181). Этот вывод может показаться вполне банальным — едва ли чего-либо другого и следовало ожидать от клерикала, — но это не совсем верно. Изучение творчества других проповедников — современников Бертольда Регенсбургского — обнаруживает несколько большую остроту. Конечно, и их проповеди не имеют подстрекательского характера, и все же в многочисленных «примерах» XIII в. мы встречаемся с расплатой грешника, виновного в гордыне и в утеснении бедняков и маленьких людей, которая происходит уже здесь, на земле, а не откладывается до Страшного суда, хотя эта расплата и представляется результатом вмешательства потусторонних сил — разгневанных Христа, Богоматери и святых, либо бесов. Вместе с тем необходимо отметить, что критика социальных несправедливостей в проповеди содержала в себе зародыш той радикальной пропаганды, которая в более поздний период, в обстановке подъема классовой борьбы, приобретет новые качества. Из среды низшего духовенства и монашества вышли идеологи и предводители большинства крестьянских и плебейских выступлений XIV—XVI столетий. Проповедь XIII в., если ее рассматривать в этой перспективе, представляла собой потенциальный источник революционных манифестов будущих возмущений.

Новое отношение к богатству и бедности тесно связано с возросшим самосознанием личности и тем самым с возникновением нового типа религиозности. Согласно представлениям, которые доминировали в раннее средневековье, спасения души старались достигнуть прежде всего посредством выполнения сакральных ритуалов. К их числу наряду с молитвой и мессой, содержание и смысл которой оставались непонятными верующим и во времена Бертольда, относилась и подача милостыни «нищим во Хрис-

те». Магическая, обрядовая, внешняя сторона религиозности преобладала, на внутреннее состояние души индивида обращалось меньше внимания. К XIII в. положение уже существенно изменилось: IV Латеранский собор (1215 г.) предписал каждому христианину ежегодную исповедь, — исповедь предполагала какие-то элементы самоанализа и самоуглубления. Правда, возможности, заложенные в исповеди, далеко не всегда реализовались в процессе общения верующего со священником, и в латинской проповеди встречаются «примеры» поразительного невежества как прихожан, которые не умели исповедоваться, так и исповедников, которые не владели умением отпускать грехи.

Но так или иначе, значение исповеди возросло. Бертольд Регенбургский, посвятивший ей специальную проповедь, подчеркивает, что намерения и волеизъявление, обнаружение свободы воли и выбора имеют решающее значение для души. Объявляя войну грешникам и бесам, которые вводят человека во грех, проповедник говорит, что его не страшат все ухищрения нечистой силы, направленные на совращение душ, но есть одна дьявольская хитрость, причиняющая наибольший ущерб, — отказ от покаяния. Нет спасения без исповеди и искреннего душевного сокрушения. Те, кто пытается умолчать на исповеди о каких-то своих прегрешениях, из стыда или по другим причинам, не могут уразуметь, что в Судный день все тайное делается явным. Пусть прихожане не сетуют на тяжкие епитимьи, налагаемые на них пастырями, — «тем меньше будете вы гореть в огне чистилища» (8, № 22).

Требование душевного сокрушения, раскаяния в грехах проходит красной нитью через речи Бертольда. Он ожесточенно воюет против квиетизма и фатализма. Никто не может заставить человека впасть в смертный грех. «Но, брат Бертольд, — прерывает его воображаемый слушатель, — вот в поле сильный мужчина изнасиловал женщину, и она была не в силах уберечься». Бертольд разъясняет: если сие случилось против ее воли и она защищалась и кричала что было сил, на ней нет греха. «Как же быть, брат Бертольд, — вновь подает голос собеседник, — вот я телом и имуществом принадлежу могучему и знатному господину, а он приказывает мне ехать воевать, жечь и грабить, убивать людей и вламываться в церкви». Ответ: человек не обязан повиноваться господину в том, что влечет за собой смертный грех. «Но, брат Бертольд, господин не вступает со мной в переговоры, он повелевает: коль не поедешь со мной, то я погублю и твое тело и твое имущество». Ответ: «А истинный твой Господь, Который даровал тебе душу и тело, повелевает тебе: «Коль ты так поступишь, отниму у тебя тело и душу: сперва душу, кою ввергну во глубину ада, а в Судный день — и тело и душу». А ведь твой небесный Господин имеет на тебя больше прав, нежели твой земной господин, и повиноваться ты обязан прежде высшему Господу, а затем уже низшему господину. Пред высшим Господом ты должен преклонить оба колена, а пред низшим господином — одно, что означает: высшему ты подчинен и телом и душой, а низшему — только телом, и, следовательно, не можешь быть принужден ко греху».

Как видим, Бертольд не боится обсуждать весьма острые ситуации, возникавшие в обстановке феодального насилия периода «междоусобия». Если теоретики политической власти проводили разграничение

между законной монархией и попирающей право тиранией применительно к высшим этажам общественного здания, оправдывая мятеж знати против государя, который нарушил обычай и превысил меру своей компетенции, то Бертольд допускает неповиновение любого вассала и зависимого человека его господину, коль скоро приказы последнего вступают в противоречие с религиозными заповедями.

Решительно осуждая как «безумное и еретическое» учение о предопределении ко спасению или гибели, Бертольд подчеркивает: «Против твоей воли Господь не введет тебя в царство небесное» (8, № 31). Если человек, вознамерившийся испытать Бога, прыгнет в Регенсбурге с моста в Дунай или с колокольни на твердую землю, то неминуемо погибнет. А посему надобно гнать от себя мысль, будто тот, кто поступает дурно, скорее достигнет царства небесного, нежели тот, кто поступает хорошо. Не следует возлагать ложных упований на Божье предопределение (*vorbedachtlichkeit*).

Никакие паломничества, поездки за море ко Гробу святому, даже основание монастыря не спасут душу, если в ней нет искреннего сокрушения. «Иные идут в Компостеллу ко святому Иакову, бегают туда и сюда... Я не хочу отвлечь пилигрима от святого Иакова, однако в одной-единственной мессе ты получишь больше милости Бога, чем бегая в Компостеллу. Что найдешь ты в Компостелле? Голову святого Иакова. Это хорошо, но это мертвый череп, а лучшая его часть — на небесах. А что обретешь ты у себя дома? Всякий раз, когда ты поутру посещаешь церковь, ты находишь истинного Бога и истинного Человека во плоти и душе так же верно, как и в день Его Рождества. В одной мессе ты найдешь большую награду, нежели в течение шести недель паломничества ко святому Иакову и шести недель пути домой» (8, № 31). Как видим, Бертольд чрезвычайно сдержан в отношении паломничеств, которые были в высшей степени популярны на протяжении всего средневековья (да и позднее!), считаясь вернейшим средством очищения от грехов и исцеления недугов и оттесняя на второй план само Божество. «Мертвый череп»? Но народ верил как раз в противоположное тому, чему учит проповедник: святой пребывает не только на небесах, но и в месте, где поклоняются его останкам. Вообще нужно заметить, что о чудесах, творимых святыми, Бертольд (в противоположность авторам латинских «примеров») говорить не склонен. Может показаться, что наш проповедник выступает здесь в роли предтечи реформаторов и скептиков последующих веков. Но правильнее видеть в нем представителя той части ученого духовенства, которая не разделяла по отношению к культу святых энтузиазма масс, склонных превращать мощи святых в своего рода фетиши и поклоняться им как самостоятельным источникам благодати. В глазах духовенства месса, представляющая собой акт непосредственного символического общения верующих с Богом, обладает большей ценностью.

Но месса, с ее символизмом и образностью, должна быть понятна всем верующим. Бертольд против их простого присутствия и механического, пассивного участия в этом таинстве и в особой проповеди детально разъясняет содержание мессы (8, № 31). Собеседник Бертольда признается: «Мы не понимаем мессу. Проповедь мы понимаем дословно, а мессу — нет, мы не понимаем того, что поют или читают». Разбирая мессу часть за частью,

проповедник замечает, что прихожане должны стоят на ней со смирением, не позволяя себе посторонней болтовни или суетности, ибо на мессе незримо присутствуют сотни ангелов. Все должны оставаться на мессе до ее окончания. Иные спешат из церкви во время чтения Евангелия, но это все равно как если б человек, приглашенный на пир, ушел, видя, как накрывают стол. Бертольд неустанно и последовательно заботится в своих проповедях об углублении веры прихожан, о превращении ее из суммы ритуалов, жестов, внешних актов с большой примесью суеверий в дело совести, в содержание душевной жизни каждого индивида¹⁸.

Жизнь души, внутренняя борьба со своими греховными побуждениями и поступками, по Бертольду, решающее и, собственно, единственное условие достижения царства небесного. А потому вовсе не обязательно расставаться со своим имуществом или с частью его в пользу бедных, — не в этом спасение. Укреплявшиеся «инстинкты» бюргерской собственности превосходно гармонировали с перестройкой индивидуальной душевной жизни, которая начиналась прежде всего как раз в городской среде. Бертольд не устает настаивать на том, что человек наделен свободой воли, и утверждает: свободно и сознательно избранный путь добродетели — единственное средство спасения. Даже если человек отправится по морю в паломничество к святому Иакову (к этой теме он возвращается неоднократно) и будет ездить так на протяжении двадцати лет или сорока и даже пятидесяти лет, но не будет иметь добродетели, ему не дожидаться награды от Бога. Ты можешь сегодня основать монастырь, завтра — госпиталь, на третий день — епископство и так продолжать в течение десяти лет, заявляет проповедник, но без добродетели любви Господа тебе не завоевать (8, № 28). Не добрые дела сами по себе, но состояние души, углубление религиозного чувства, вслушивание в свою внутреннюю жизнь — в центре внимания Бертольда Регенсбургского на всем протяжении обширного цикла его проповедей.

Сосредоточение мысли на абсолютной ценности свободы человеческой воли едва ли правомерно суживать до одной лишь религиозной сферы. Вспомним, в каком смысле Бертольд настаивает на ограниченности власти земного господина над подданными: эта власть не может распространяться на внутренние побуждения, совесть и душу человека. Он не обязан повиноваться приказам господина, если они противоречат его совести, и тот, кто по повелению своего сеньора грабит, насилует, убивает и оскверняет святых, — губит свою душу. Мысль о необходимости повиноваться Богу в ущерб покорности земному господину в тех условиях означала отвоение для человеческой свободы новой территории, которой в более ранний феодальный период у нее не существовало. Тем самым в контексте традиционной религиозной аргументации отстаиваются права личности члена бюргерского сословия. Тенденция духовенства и монашества к углублению религиозного содержания жизни верующих встречается здесь с тенденцией городских слоев феодального общества укрепить свою свободу — необходимое условие их социального и экономического развития, и эта последняя приобретает осознанное обоснование, санкционированное высшими идеалами. Не здесь ли одна из разгадок необычайной, ни с чем не сравнимой, на взгляд современников, популярности Бертольда

Регенсбургского? Не уснащение проповеди занимательными анекдотами и «примерами», но страстное и красноречивое, доходившее до разумения каждого религиозное обоснование коренных ценностей, которые исподволь складывались в среде бюргерства, — вот в чем, по-видимому, нужно искать источник широчайшего резонанса его выступлений, сделавших Бертольда «властителем дум» своего времени.

Культура «ученых», образованных вступает на страницах проповедей Бертольда во взаимодействие не столько с «фольклорной» народной культурой неграмотных, сколько с той ментальностью, которая складывалась в городе. Идеи, развиваемые Бертольдом Регенсбургским, давали религиозно-этическую формулировку чаяниям и устремлениям людей, которые едва ли были готовы самостоятельно выразить их. То, что эти потребности находили в его речах теологическое обоснование, придавало им особую силу и значимость. Земные заботы и материальные интересы получали высшую санкцию, возводились в ранг выполнения Божественных предначертаний. Человеческая личность, которая начинала себя осознавать, принимала себя, свое общественное и профессиональное призвание, собственность и время за дары Божьи, за «таланты», «фунты», кои надлежало возвратить Творцу сохраненными и преумноженными. Личность еще не могла найти, да и не искала оснований в самой себе, но в ее подчинении Создателю таился источник ее уверенности в том, что ценности, которыми она обладает, суть ценности абсолютные. Отстаивая их, индивид принимал личное, непосредственное участие во вселенской борьбе между высшим Добром и метафизическим Злом.

Не случайно для описания этой борьбы Бертольд с готовностью прибегает к военной терминологии. Награда (*lön, stipendia*) — это то, чего заслуживает доблестно сражающийся рыцарь. Если он отличился, говорят: «Нужно его наградить и оказать ему высокую честь». И точно так же поступает Господь со Своими солдатами (*soltritter*), которые сражаются за Него, — Он дарует им в награду вечную жизнь.

Подобно этому, и у дьявола на службе состоят солдаты, но он их вознаграждает по-своему, вечной смертью, даруя им то, что имеет, — вечное пламя и вечные муки (8, № 33).

Мир земной и мир потусторонний

Призывы к покаянию и отвращению от грехов неизбежно предполагают обсуждение участи души после смерти, и в речах Бертольда Регенсбургского ад, рай и чистилище, естественно, занимают видное место. Обещание наград и кар в потустороннем мире подкреплено в его проповедях картинами вечного блаженства для праведников и вечных мук для отверженных. В этой связи Бертольд развивает несколько идей, к которым постоянно возвращается.

Первая идея, пронизывающая его проповеди, заключается в том, что большинство людей вследствие их греховности осуждены на вечную гибель. В ад ежедневно отправляются многие тысячи грешников, и чем ближе мир к своему концу, тем большее их число увлекает в ад потоп грехов (8, № 6). Один святой видел многие сотни тысяч душ на пути в ад и всего толь-

ко три души, которые в тот час направлялись в царство небесное (8, № 24). Из латинских «примеров» других проповедников явствует, что эти три души, избранные из всех умерших, были замечены неким визионером в день мученической кончины Фомы Бекета. Правда, не желая повергнуть своих слушателей в отчаяние, Бертольд оставляет им надежду на спасение: нужно немедленно отвратиться от грехов, покаяться и понести епитимью — это единственный выход из положения, в противном случае безнадежного. При этом он подчеркивает, что с покаянием нельзя медлить и тем более откладывать его до последнего часа жизни, оно должно быть безотлагательным, ибо ад переполнен душами тех, кто оттягивал раскаяние и умер, не успев его принести. Вспомним его слова: подобно тому как рыцарь дорожит молодым боевым конем, а не старой клячей, или как женщина ценит новый, красивый наряд, а не изношенную тряпку, так и Господь больше радуется душе немедленно покаявшегося, но не душе грешника, который лишь на одре смерти спохватился о спасении. «Скорей, скорей к покаянию, где бы ты ни находился пред моими глазами, — а иначе в глубины ада!» (8, № 14).

Другая идея, настойчиво повторяемая Бертольдом, — идея пропорциональности грехов и наказаний за них. Чем тяжелее грех, тем более суровой будет загробная кара за него, и чем более грешит человек при жизни, тем страшнее его муки на том свете. Коль ты содеял более чем один смертный грех, говорит проповедник, твои муки возрастают: за два таких греха мука будет двойной, за три — тройной, за четыре — четырехкратной; если ты повинен в тридцати грехах и мука за них будет тридцатикратной, за тысячу грехов она возрастет в тысячу раз. Чем многочисленнее грехи, тем глубже в бездны ада ты погрузишься, тем сильнее будет адский огонь и страшнее — пытки. Муки в аду возрастают в зависимости и от характера греха, и чем он страшнее, тем более жестокими делаются муки. Бертольд уточняет: прелюбодейние, содеянное холостяком с незамужней женщиной, — смертный грех, но прелюбодейние с чужой женой карается еще более сурово. Точно так же убийство мирянина влечет за собой адские муки, однако убийство священника сопровождается ужесточением кар, и чем выше положение умершвленного духовного лица, тем более тяжок грех и ужаснее наказание. Кара за один и тот же грех изменяется в зависимости от того, когда он был содеян: в сакральное время он страшнее, чем в иное, и грех, совершенный в воскресенье, карается тяжелее, нежели тот же самый грех, содеянный в понедельник; «чем священнее время, тем тяжелее грех». Этот же принцип распространяется и на святые места и священное имущество (8, № 9). Чем больше грехов, тем глубже душа в аду, иначе Бог не был бы справедливым Судией (8, № 14). Принцип пропорциональности распространяется как на ад, так и на чистилище.

Нужно отметить, что у других проповедников XIII в., которые имели широкую возможность наглядно развить эту мысль в используемых ими «примерах», мы с нею почти вовсе не встречаемся. С другой стороны, в более поздний период мысль о соответствии размеров мук, которым душа подвергается в чистилище, характеру прегрешений найдет широкое выражение в практике завещаний: их составители были чрезвычайно озабочены тем, чтобы сократить сроки пребывания в чистилище посредством

максимального умножения числа месс, которые надлежало отслужить за упокой их душ немедленно после их кончины. Позиция Бертольда как бы промежуточная. И опять-таки инструментом, способным сократить муки чистилища, является покаяние. Покаяние не восстановит времени, которое ты бесполезно потратил, но оно способно сократить срок пребывания твоей души в чистилище, и, скажем, вместо десяти лет ты будешь гореть в чистилище один год или даже вовсе в него не угодишь (8, № 5).

С идеей пропорциональности прегрешений и кар связан третий момент в трактовке Бертольдом загробного мира — своего рода индивидуализация грехов и заслуг и соответственно расплаты за них или наград, ожидающих души умерших. Каждому, как говорит Бертольд, — собственная награда, в зависимости от дел его. Обращаясь к слушателям, проповедник разделяет их на несколько категорий. Первые получают на небесах наивысшую награду; это те, кто прожил жизнь, не впад в смертный грех, — девственницы и девственники; когда они придут в Небесный Иерусалим, их ожидают венец, царские одеяния и кольцо. Другую категорию составляют те, кто утратил девственность, но очистился от грехов сокрушением и покаянием. Третьи получают наименьшую награду, но число их, как утверждает Бертольд, ничтожно мало; «если бы предо мною сидели две тысячи, то едва ли один или двое заслужили бы наименьшую из наград, а может быть, их тут и вовсе нет». Дело в том, что этот разряд составляют люди, которые откладывали свое обращение до смертного часа. Таких в аду многие тысячи. Раскаяние угоднее всего Господу ныне, завтра — уже менее угодно, через неделю — еще меньше, и того менее — через полгода или год. Очень сомнительно, что в конце своих дней человек получит прощение, — так же сомнительно, как то, что слепой способен застрелить одним выстрелом из арбалета или лука птицу, усевшуюся на колокольне. После запоздалого покаяния душа в лучшем случае окажется в чистилище, где ее будут жечь и жарить так долго, как того заслужил грешник, — сто лет или четыреста или еще долее. Но и после этого его награда на небесах будет наименьшей. «Как здесь человек посеет, так и там пожнет». Конечно, и наименьшая награда на небесах такова, что ее невозможно изъяснить, и все же она — ничто по сравнению с большей наградой.

Наконец, четвертый разряд присутствующих на проповеди, по утверждению Бертольда, не получит никакой награды. «Их предо мною более всего», — говорит он, и нет им награды ни на небесах, ни на земле, ни в чистилище, — их место «на адской виселице», «в аду или во глубине ада». Не говоря об иудеях и язычниках и маленьких детях, среди взрослых христиан большинство — погибшие. «Много званых, да мало призванных». Кто же они? Это все те, кто содеял смертный грех и покинул сей мир без покаяния.

Что же ожидает на том свете тех, кому Бог отказывает даже в минимальной награде? Подобно тому как на небесах одни получают большие радости, чем другие, так и в аду муки неравны, — один терпит в тысячу раз большие страдания, нежели другой. «Господин Катон» и «господин Нерон» оба в аду, но тяжко им по-разному, и тирану Нерону во сто тысяч раз приходится хуже, чем добродетельному язычнику Катону. Иные говорят, будто тому, кто привык к аду, привольно в нем, но сие — великая ложь. К аду никто не может привыкнуть. «Господин Каин» первым оказался в аду, и его

мучения сейчас таковы же, какими они были в первый день, а уж у него-то, казалось бы, вдоволь было времени привыкнуть за пять тысяч семьсот лет (8, № 24). У читающего эти слова, правда, возникает вопрос: о каких тысячах лет может идти речь применительно к аду, где царит вечность? Но время не элиминировано полностью из картины потустороннего мира, на брасываемой нашим проповедником. Лучшему в аду так дурно, что не выразить никаким языком, и все же одному там легче, чем другому. Одному хуже в десять раз, другому — в тридцать, этому — в шестьдесят раз, кому-то еще — во сто раз хуже, а тому — в тысячу раз, еще одному тяжелее в шесть тысяч раз. Сколько грехов, столько и пыток, и чем глубже ад, тем сильнее огонь и страшнее муки. И точно так же в царстве небесном: чем больше добрых дел, тем выше награда, выше и честь, и тем больше небесные радости (8, № 24).

В описаниях адских мук в «видениях» более раннего периода преобладает суммарная картина: души, осужденные за сходные грехи, подвергаются одинаковым карам, отдельно — прелюбодеи, отдельно — матери-детоубийцы, отдельно — алчные или святотатцы и т. д., — отверженные Богом распределены по разрядам, индивидуальности не выделены. Бертольд же не останавливается перед тем, чтобы точно определить, во сколько именно раз одному наказание будет более суровым, нежели другому. Страсть его к уточнениям и численным пропорциям столь же неодолима, как и страсть к перечислениям.

В цели проповедника, вне сомнения, входило намерение терроризировать аудиторию ужасами ада, ожидающими тех, кто не покаялся и не искупил своих грехов. В отличие от авторов «видений», которые описывают многообразные адские пытки, Бертольду достаточно упомянуть лишь огонь пекла. Но что это за огонь? Он ссылается на такой авторитет, как Августин. Если сравнивать с огнем ада огонь, известный земным людям, то он подобен пламени, нарисованному на стене (8, № 6). Осужденным на ад так скверно, так скверно, что сего никто не в силах выразить. Их мука столь велика, что если бы подожгли этот город (Аугсбург, где проповедует Бертольд) и он целиком сгорел до последнего дома, «и вместе с ним сгорели бы твои кожа и волосы, глаза и рот, голова и все тело, кости и плоть и все твои члены и жилы и ты стал бы насквозь сплошным огнем, подобно расплавленному железу», — то это еще было бы ничто по сравнению с адским огнем. «Скажу больше, — распалается проповедник. — Если б весь этот мир превратился в огонь и запылала вся земля до небес, то было бы во сто раз лучше, нежели в пекле, во сто раз лучше!» (8, № 9). Да что огонь! Дети, которые умерли, не получив крещения, и оказались в «преддверии ада», испытывают только одну муку — они лишены лицезрения Бога. Но и это лишение столь велико, что они предпочли бы вплоть до Страшного суда ездить вверх и вниз по раскаленному столбу, высящемуся от земли до небес и утыканному ножами и серпами, лишь бы постоянно видеть лик Божий (8, № 9).

Четвертый момент в проповедях Бертольда, касающихся загробного мира, который не может не обратить на себя внимание исследователя, — это своего рода «исторический аспект». Ад и его обитатели, пребывая вне земного времени, в вечности, тем не менее имеют свою историю. Мир про-

стоял пять тысяч двести лет и еще один год (до пришествия Христа или до Его страстей), и за этот срок из-за непослушания Адама и Евы, проявленного в раю, никто из людей не мог достигнуть царства небесного, будь они добрые или злые, молодые или старые, богатые или бедные, благородные или неблагородные. Те из них, кто совершил смертные грехи, пошли в ад, где и пребывают до сего дня; те же, кто повинен в обычных, «повседневных» грехах, выжигаемых огнем, перешли из ада в место, называемое *limbus* или «пред-адом» (*die vorhelle*).

Различие между лимбом и собственно адом («подлинным адом», *gehënen helle*) иллюстрируется сопоставлением Аугсбурга, заключенного в городские укрепления, с предместьями, расположенными вне стен: и город и пригород — это всё Аугсбург, но охрана наружной его части уступает охране внутренней, и точно так же тех, кто погружены в ад, сторожат в тысячу раз бдительнее, нежели тех, кто попал в «предместье ада». Так вот, оказавшиеся в аду уже никогда из него не выберутся. Что же касается обитателей преддверия, то Господь, как разъясняет проповедник, после Своей смертной муки посетил эти места и извлек из лимба взывавших к нему на протяжении пяти тысяч лет, но никого не освободил из самого пекла, и, скажем, «господин Каин» — первый, кто угодил в ад, — там остался и пребудет вовеки. «В подлинный ад Господь не спускался, и когда мы говорим, что Он посетил ад, то имеем в виду «пред-ад», «предместье» (*die vordern helle, die vorstat*)» (8, № 20).

Итак, первый и решающий факт в истории потустороннего мира — это искупление Христом грехов прародителей. Напомнив об Его искупительной жертве, Бертольд вопрошает присутствующих: есть ли здесь кто-либо, кто не содеял такого же тяжкого греха, как «господин Адам», вкусивший яблока вопреки воле Господа? «Кайтесь в грехах, ведь Господь более не умрет за ваши грехи» (8, № 5).

Со смертью и воскресением Христа начинается новый этап истории загробного мира. Открылись небеса, и святые праведники стали попадать в рай. До этого они пребывали в некоем месте (*stët*), из коего вместе с пророками, патриархами и другими добрыми людьми призывали милость Господа. Страсти Христовы положили начало царству небесному. Как сказано в проповеди «О двух путях мученичества и милосердия», путь к небесам подобен тернистой тропе, ведущей в крутую гору, на вершине которой стоит бург (*hohen burg*). Однако эта тропа более тысячи лет остается нехоженой: путь к бургу (*martelwec* — «путь мученичества») открылся после Рождества Господа на два с половиной века и вновь откроется перед Страшным судом (8, № 12). Таков путь избранных Божьих.

Большинство же душ оказывается либо в аду, либо в чистилище. Муки чистилища несказанно ужасны, но они все же временны и когда-то кончатся, очистившаяся душа перейдет в рай. Напротив, муки ада бесконечны. Несравненно лучше гореть в чистилище один год, или два, или десять, или сто, чем вечно вместе с дьяволом гореть в аду. «Ибо когда ты горишь столько тысяч лет, сколько имеется капель в море, то твои муки только еще в начале; и когда ты горишь на протяжении стольких тысячелетий, сколько пылинок видно в солнечном луче, — твои муки лишь начинаются. Я скажу еще: когда ты горишь столько тысяч лет, сколько волосков выросло на теле

у людей со времен Адама и на теле у зверей от начала мира, то сие лишь начало твоих мук, и конец им не наступит никогда, во веки веков. А чем дольше горишь ты в чистилище, тем ближе ты к небесам».

Годы, десятилетия, века и тысячелетия земного времени — ничто при сопоставлении с вечностью. Грех совершается во времени, расплата за него происходит в вечности. И даже ничтожно малая сумма неправедно нажитых денег, которую «алчный» не возвратил по принадлежности, какие-нибудь восемь пфеннигов, обрекает его на пребывание в пламени ада, где он будет гореть «так же долго, как долго Господь пребывает в царстве небесном».

Но хотя время обесценивается, оно сохраняет свое значение в качестве срока, отпущенного человеку на земле для совершения покаяния. Бертольд продолжает: Господь может все, кроме четырех вещей, которых Он не желает делать. Эти вещи следующие: никто не изымет грешника из ада; покаяние не способно увеличить награды на небесах; нельзя возвратить себе безгрешность; «времени, кое ты бесполезно потратил, покаяние тебе никогда не возвратит». Но зато покаяние способно спасти грешника даже у врат ада; оно может дать ему общение со святыми; он может заслужить такую же награду, как и невинный, — примером служат обращенные на путь истины грешники, Мария Магдалина, святой Петр и другие; и хотя покаяние не восстановит времени, кое человек бесполезно потратил, оно способно сделать нечто равноценное, а именно — вместо десяти лет он будет гореть в чистилище один год или вовсе в него не угодит (8, № 5). Итак, можно воздействовать на ход времени в одном из отсеков потустороннего мира и сократить длительность пребывания в чистилище.

Человеческое время рисуется как малоценное или вовсе ничтожное, когда проповедник сосредоточивает внимание на небесных радостях: пища там дарует юность без старости, жизнь без смерти, и недаром ангелов, коим более шестидесяти сотен лет, изображают в облике пяти-шестилетних детей, и они на протяжении всех этих шести тысячелетий созерцают Бога с тою же радостью, как и в первый день. Здесь, на земле, в шестьдесят лет человек уже старик, а там, на небесах, и в шестьдесят тысяч лет — юноша, и в сто тысяч лет, и во столько тысяч лет, сколько капель в море. Но такова вечность в раю, — совершенной противоположностью ей является вечность в аду. «Как, брат Бертольд! — слышим мы голос его прихожанина. — Те, кто в аду, никогда не умрут?» «Нет, — отвечает он, — они умирают все время. Их жизнь — вечная смерть» (8, № 16, 25).

«История» ада, чистилища и рая имеет продолжение и кульминацию в будущем. Конец жизни рода человеческого — Страшный суд. И в этом пункте рассуждений Бертольда Регенсбургского мы опять-таки найдем определенные расхождения с концепцией, запечатленной в «примерах» латинской проповеди XIII в., как и в многочисленных видениях потустороннего мира. Как уже говорилось выше, в «примерах» и «видениях» налицо смешение двух версий суда над душами грешников. Суд вершится над индивидуальной душой в момент кончины человека, — и вместе с тем души всех умерших ожидают Страшного суда, который состоится в неведомом будущем, после Второго пришествия. Эти две эсхатологические версии — «малая» и «великая» — ни в «примерах», ни в «видениях» никак

логически не согласованы, и в подобном противоречии можно усмотреть неясность для средневекового человека в таком кардинальном, воистину решающем моменте его мирозерцания.

Бертольд, как кажется, ищет способа преодоления указанного противоречия. Собственно, прямо он говорит лишь об одном Страшном суде — о том, какой ожидается «в конце времен». Здесь он выражает точку зрения официального христианства. Но «малая» эсхатология все же предполагается. Ибо грешник осужден уже и после смерти, однако это осуждение касается ныне лишь души, тело же его покоится в земле. Когда же наступит Страшный суд, то грешник подвергнется осуждению и в теле и в душе (8, № 13). В другой проповеди Господь, даровавший человеку душу и тело, говорит грешнику: «Я отниму у тебя тело и душу, сперва — душу и брошу ее во глубину ада, а в Судный день — и тело и душу» (8, № 22). Из этих слов явствует, что суд над душой грешника, в представлении Бертольда, происходит в момент его кончины и душа сразу же оказывается в аду, а после Страшного суда мукам подвергнутся воссоединившиеся душа и тело. («Скорее покайся, иначе — в пропасть ада, сперва душою, *an der sêle*, а в день Страшного суда — и телом и душою, *an lîbe und an sêle!*») (8, № 6).

Таким образом, воздерживаясь от живописания сцен тяжбы из-за души индивида, которая происходит у одра смерти между ангелами и бесами, когда те и другие предъявляют свитки с записями его заслуг и грехов (такие сцены нередко упоминаются в «видениях» и в «примерах»), Бертольд тем не менее фактически придерживается той же идеи судебных процедур: первоначально суд вершится в момент кончины грешника и оправданию или осуждению подвергается его душа, а в Судный день будет вынесен окончательный приговор над воплотившейся душой.

Но, в отличие от «видений», в которых Страшный суд практически отсутствует, вытесненный «частным процессом» над душой отдельного умирающего, Бертольд останавливается на сцене Страшного суда. В краткой проповеди, специально посвященной этой теме («О Судном дне»: 8, № 37; видимо, это не полный текст, а некий конспект или набросок), сказано, что на Страшный суд соберутся все люди со всего света и, «когда явится Господь, все встанут и Он не будет находиться к кому-либо ближе, чем к другому, или дальше от него» (пространство, в котором состоится этот суд, будет обладать, следовательно, какими-то необычными свойствами). То будет «самый радостный день у Господа». Но в других проповедях внимание обращено на другую сторону Судного дня, и он оказывается самым ужасным моментом в истории рода человеческого. В этом суде примут участие святые, и будут они сурово судить и жестоко мстить. Так, святой Петр и святой Павел будут судить императора Нерона более жестоко, нежели он судил их, ибо Нерон судил лишь тела их, а они будут судить и тело, и душу его. Такими же судьями будут и святой Иоанн Креститель, и святой Варфоломей, которые воссядут в суде вместе со всемогущим Богом и будут судить всех, от первого до последнего, и осудят тех, кто совершил смертные грехи, не раскаялся, не исповедался и не возместил. Вместе с Христом судьями и мстителями будут исповедники, святые, мученики, девственницы, невинные дети, вдовы, праведные супруги и другие, причем дети образуют особый отряд и будут с мечами в руках судить без всякого снисхожде-

ния своих отцов и матерей и всех родичей. Бертольд предупреждает: на Страшном суде ребенок враждебен отцу и матери, брат — сестре, сестра — брату, родич — родичу, ибо они любят Бога, и если бы они имели власть исторгнуть из ада мать и отца, то не пожелали бы этого — ведь они не могут желать иного, нежели того, чего желает сам Бог.

Судный день исполнен гнева, ненависти и страха. Иов, лучший из людей, предпочел бы в этот день быть в аду. «А вы, несчастные грешники, — вопрошает Бертольд присутствующих, — как обстоят дела с вами?». Кто-нибудь может подумать, предполагает проповедник: «Ах, если там такое множество народу и ангелов, я, наверное, смогу спрятаться». — «Не надейся! Ты так же мало можешь укрыться от смерти, как от суда нашего Господа» (8, № 13). Единственное спасение от ужасной участи — полное и искреннее покаяние, к которому неустанно призывает проповедник. «Ах, брат Бертольд, я стыжусь», — говорит грешник, отказывающийся раскрыть свои грехи на исповеди. «Но ты не стыдился, когда грешил. А как же будешь ты стыдиться в Судный день святой Богородицы и Самого Бога, святых и ангелов и небесного воинства и всех бесов и душ, проклятых в аду? Там ведь все тайное делается явным. Поэтому поспеши к священнику и исповедуйся»¹⁹ (8, № 22).

У Бертольда Регенсбургского имеется личный враг, с которым он неустанно борется. Это дьявол со своими прислужниками. Мрачная фигура Сатаны постоянно присутствует в его проповедях²⁰.

Дьявол уподобляется охотнику: вечно расставляет он силки и сети для улавливания душ. Эти ловушки он воздвигает перед нашими глазами, ногами, руками, перед нашими пятью чувствами, словами и делами; он подстерегает нас на улицах, при выезде и при въезде, во время еды, питья, во сне и в бодрствующем состоянии. Не счесть всех уловок, многочисленных, как пылинки на солнце. Однако существуют три рода засад, которые он расставляет особенно часто и которые наиболее опасны. О них идет речь в проповеди «О трех сетях» (см.: 8, № 3; ср. № 26, «О четырех ловушках»).

Первую засаду, говорит Бертольд, дьявол выставляет еще до того, как человек появляется на свет. Он старается предотвратить рождение ребенка и с этой целью подстрекает мужа в гневе избивать жену, так чтобы плод погиб во чреве ее. Или же он подбивает беременных женщин плясать, прыгать и поднимать тяжести, добиваясь выкидыша. После появления ребенка дьявол старается устроить так, чтобы его не окрестили. Задержка с крещением младенца часто ведет к тому, что он умирает, не будучи приобщен к числу христиан, и тем самым лишается доступа в царство небесное. Замечание симптоматичное в условиях высокой детской смертности. Господь приставляет к ребенку ангела-хранителя, продолжает проповедник. Однако и бес не дремлет. Родители подчас не следят за тем, чтобы в период, когда он учится говорить, ребенок не привык браниться и божиться.

«Но, брат Бертольд, — слышим мы голос его собеседника, — ведь это же невинный младенец, не понимающий еще, что хорошо, а что плохо, как же дьявол может радоваться его брани?» — «Бес разбирается в хитростях и шельмовстве лучше тебя, — возражает проповедник, — он улавливает младенца, приучая его ко злу, а к чему ребенка приучили, при том он и останется. У знатных людей есть воспитатели их потомства, вы же, бедные

люди, — Бертольд обращается к основной массе слушателей, — должны сами воспитывать своих детей». Если ребенок бранится, надобно посечь его розгой, она всегда должна быть в доме под рукой. Сильно бить нельзя, а не то сделаешь его дураком, если же поучишь его прутиком, он будет бояться и удержится от ругани. В день Страшного суда вы ответите за своих детей, предостерегает Бертольд.

Тут его вновь прерывает вопрос: «Брат Бертольд, сколько лет должно быть ребенку, чтобы он был способен совершить смертный грех?» Трудно сказать определенно, дети разные, все зависит от меры их разумения. Собеседник жалуется: «Я воспитывал своего ребенка со всем усердием и все испробовал, а он меня не слушается. — Но и Адаму, и Ною, и Аврааму, и Исааку, и Давиду недостало всей их мудрости для воспитания своих дурных детей. За это ты не отвечаешь, но если ты не хочешь воспитывать их из-за нежности и любви либо по лености, то вина на тебе».

Вторую ловушку дьявол выставляет, когда человек входит в годы. Человек идет по жизни как по лесу, встречая сперва кустарник, затем и большие деревья, и повсюду его подстерегает враг, вселяющий в него недолжный страх и недолжную любовь. Бертольд ссылается на библейскую историю Гедеона, но иудеям доступна ее внешняя оболочка, а христианам понятно и ядро ее значения. Гедеон с избранными воинами означает христиан, язычники же, — его противники, — это бесы, и их так же невозможно считать, как нельзя счесть все их уловки — ростовщичество, обман, воровство, враждебность. «Что же нам делать, брат Бертольд?» Ответ: человек, погрязший во грехе, должен покаяться и бороться с бесами с помощью символа веры. Неученые люди должны выучить его по-немецки (*in tiusche*), а ученые (*die gelärten*) — на книжном языке (*in buochischen*). По достижении семилетнего возраста ребенок должен знать символ веры, «*Pater noster*» и «*Ave Maria*».

Наконец, третью ловушку дьявол выставляет, когда люди покидают сей мир и к смертному одру человека собираются черти и прилагают старания к тому, чтобы он в отчаянии оставил надежду на Бога и скончался нераскаянным (см.: 8, № 3). Итак, вездесущие бесы сопровождают человека на всем протяжении его жизни, ни на миг его не оставляя в покое, и всеми средствами силятся погубить его душу.

Дьявол радуется трем родам людей: тем, кто содеял смертный грех; тем, кто привычен ко греху, и тем, кто умер в смертном грехе, — и этим он рад более всего, ибо ими-то он завладел окончательно.

Дьявол способен прибегнуть даже к такой уловке, как прикинуться проповедником. Бертольд рассказывает о случае, когда перед толпой выступил некто во всем похожий на него и заявил: «Я — брат Бертольд, и все, о чем я вам говорил, — ложь. Вы должны держаться Того, Кто есть истинный Бог, и в Него веровать». Но то был не кто иной, как дьявол в облике Бертольда! (8, № 12). Недаром дьявола именуют *tüsentlesteler* («мастер на тысячу проделок»). Он ведь охотился на царя Давида и чуть было не поймал святого Петра (8, № 26).

В другой проповеди дьявол назван фальшивомонетчиком: он чеканит фальшивые монеты — наших ближних, т. е. тех, кто ближе всех нам по грехам. Развратник любит развратного, разбойник — разбойника, вор — вора,

и точно так же плясун, буян, бездельник, игрок, обжора — все они предпочитают себе подобных. Дьявол — союзник трех родов людей, кои заключили с ним мир, подражая ему в своей жизни. Таковы, во-первых, еретики, подобно дьяволу старающиеся отвратить от Бога всех, кого удасться, и не желающие с Ним примириться. Во-вторых, это те, кто грешат против Духа Святого. В-третьих, в прочном союзе с дьяволом состоят алчные. Эти хуже всех. К алчным проповедник причисляет ростовщиков, перекупщиков, грабителей, воров, обманщиков в торговых сделках или в ремесле. Они противятся Богу. Ведь что в дьяволе хуже всего? Три вещи (как мы знаем, Бертольд в высшей степени склонен к перечням). Первое — то, что он грешит без усталости и без отдыха, и днем и ночью. Второе — то, что он жаждет до грехов, и чем больше он грешит, тем сильнее жаждет греха. Третье — то, что он не желает обратиться на путь истины. Но именно в этих трех вещах алчные подобны дьяволу! Они тоже постоянно грешат — и днем и ночью; время может быть священным или нет, а они все грешат. И они не насыщаются: тем более наживает алчный ростовщицеством и перекупкой, тем сильнее он жаждет наживы; наконец, алчный заключил договор с дьяволом, ибо, подобно ему и еретику, не испытывает сокрушения. Проповедник заключает минорно: «То, о чем я говорю этим скупцам, пропало втуне, поскольку их мир с дьяволом прочен...» (8, № 17).

Велико могущество дьявола, и борьба добра против зла далека от завершения. В ней принимают участие все высшие силы и ангельские воинства, с одной стороны, и силы ада — с другой. Но и каждый человек вовлечен в эту всемирно-историческую битву. Бертольд цитирует слова «Откровения Иоанна» (5:1): «И видел я в деснице у Сидящего на престоле книгу, написанную внутри и от-вне, запечатанную семью печатями» — и дает толкование этого текста. Книга означает грешника, сердце которого запечатал дьявол. Открыть ее может только милость Христа. Семь печатей, навешенных дьяволом на человека, суть: (1) легкомыслие по отношению к грехам, (2) утешение при виде чужих грехов, (3) надежда на долгую жизнь, (4) надежда на милосердие Господа, (5) стыд, мешающий исповеди, (6) страх перед епитимьей, (7) отчаяние. С помощью всех этих ухищрений дьявол пытается отвратить человека от спасения (8, № 43).

Напряженный драматизм борьбы между Богом и дьяволом явствует из уже цитированного утверждения проповедника: из двенадцати частей, на которые был поделен род человеческий, десять принадлежат дьяволу и лишь две — Богу. «О, Господи! — восклицает Бертольд. — Сколь мала наша доля!» (8, № 29). С максимальной наглядностью этот драматизм изображен в проповеди «О семи печатях исповеди». Здесь рисуется тяжба между Христом и Сатаной из-за души грешника. Нечистый обосновывает свои притязания тем, что имущество, которое не было востребовано на протяжении длительного срока — сорок, пятьдесят или сто лет, — по праву давности принадлежит фактическому обладателю. «А я, — заявляет дьявол, — владею грешниками по пяти тысяч лет». Бог возражает: Он затребовал этих грешников через патриархов, пророков, апостолов и ангелов. Дьявол ссылается на документ (*hantveste*), удостоверяющий, будто грешник — его, поскольку нарушил Божьи заповеди. Бог возражает: «Запись сия — ложная». Бес: но он не покаялся и не понес епитимьи. Бог: «Разве Я не искупил его

грехов? Положи на весы все грехи людей, содеянные со времен Адама», и единая капля крови Христа, пролитая за грешников, перетягивает другую чашу весов (8, № 43).

Однако, пожалуй, чаще, чем о дьяволе, Бертольд говорит о бесах, о бесчисленном воинстве зла. Если Бог оградил Свое «поле» небесной стеной — воинством святых ангелов, поставив их стражами повсюду — в каждом королевстве и герцогстве, в любой земле, епископстве, в каждом городе и деревне, в монастырях и поселках, в бургах и домах, — и приставил ангела-хранителя к каждому человеку в отдельности независимо от того, молод он или стар, крещен или нет, даже к каждому язычнику и еретику, к славянину или татарину, короче говоря, ко всем, кто создан человеком, то к каждому смертному вместе с тем приставлен и свой бес, и этот бес тотчас сломал бы ему шею при совершении им смертного греха, не будь защиты ангела (8, № 23).

Большими отрядами черти прибывают по ночам в города и деревни, повсюду расставляя свои сети. Но, возражает проповеднику его всегдашний собеседник, «ты, брат Бертольд, много говоришь о бесах и об их проделках, а ведь мы никогда их не видим и не слышим, а потому они нам непонятны». «Тем больший от них вред, — говорит Бертольд. — Если бы ты увидел одного-единственного беса, каков он есть, то, я уверен, никогда бы ты более не впал в грех. Коль могли бы мы их видеть, их уловки были бы тщетны. Бесов — многие тысячи, а они помалкивают». И здесь Бертольд обращается непосредственно к ним: «Вы, бесы! Слышите ли вы мою проповедь? Если бы видел вас господин Ирод, не пролил бы он столько крови невинных» (8, № 26). Как видно, проповедник знает о наличии среди его слушателей лиц, сомневающих в существовании чертей. Сам он отнюдь не разделяет этих сомнений. Бесы повсюду, они наполняют мир и сопровождают каждого человека, подстерегая его падение, которое даст им возможность завладеть его душой. Бесы присутствуют на проповеди Бертольда, они — его личные противники.

Верный союзник черта — «грошовый проповедник» (*pfennigprediger*), и его Бертольд обличает с не меньшей страстью, чем самого нечистого. Он то и дело приходит ему на память. «Грошовый проповедник» — любимый слуга дьявола. Он представляет особую опасность, с точки зрения Бертольда, ибо вращается среди простого народа и его проповеди, видимо, пользуются широкой популярностью. Недаром Бертольд признает: когда «грошовый проповедник» держит речь, все присутствующие рыдают. Он утверждает, будто имеет власть отпускать все грехи за грош, и лжет, что таким способом якобы можно очиститься перед Богом. На самом же деле он постоянно вручает дьяволу многие тысячи душ (8, № 14). Обвинения в адрес «грошовых проповедников» столь же часты, сколь и расплывчаты. Видимо, это были опасные конкуренты, но прямо в ереси Бертольд их не обвиняет. Грех их, по его утверждению, в корыстолюбии и, возможно, в отсутствии официальных полномочий читать проповеди (165, 348). В выступлениях таких самозванных проповедников могли содержаться опасные идеи, но Бертольд предпочитает их не обсуждать.

Воспитание с помощью страха перед загробными наказаниями всегда было существенной частью проповеди. Но в речах Бертольда Регенсбург-

ского обнаруживаются и некоторые новые черты, менее характерные для проповеди более раннего времени или для латинской проповеди того же XIII в. Мысль о пропорциональности греха и кары столь детально и всесторонне до Бертольда, видимо, не разрабатывалась. Нет ли корреляции между акцентированием этой мысли и возникновением в городе новых ментальных установок? Ж.Ле Гофф склонен видеть в утверждении идеи чистилища и связанной с ней тенденции внести в отношения с загробным миром математические пропорции и расчет один из симптомов перестройки духовной жизни в период подъема городов, ремесла и торговли (155). Индивидуализация грехов и расплат и наград за них, как и наметившаяся в трактовке потустороннего мира «историческая горизонталь», в свою очередь отвечали ценностным ориентациям городского населения, которые, как мы видели выше, нашли выражение и в проповеди Бертольда о персоне, призвании, времени и богатстве, по-новому толкующей евангельскую притчу о талантах.

Оставаясь традиционной в своих доминантах и интенциях, проповедническая деятельность Бертольда Регенсбургского оказывается при внимательном анализе продуктом сложного взаимодействия идеологии монашества и церкви с духовными установками той среды, в которой эта деятельность протекала. Главной, всепоглощающей целью человека по-прежнему остается, по замыслу проповедника, забота о душе, но спасение не требует ухода от мира, аскетизма и отказа от богатств, чинов и привилегий, — общество, с его социальными установлениями, утверждается, а не обесценивается. Бертольд говорит «да» этому обществу; его «нет» относится только к злоупотреблениям и нарушениям установленного порядка. Он мыслит христианина в качестве неотъемлемого элемента социального целого, выполняющего присущую ему функцию. Активное и добросовестное ее отправление есть условие спасения. Это не протестантизм и не провозвестие или предвосхищение Реформации. Учение Бертольда — органическая часть средневекового католицизма, который неприметно менялся вместе с переменами в обществе и воздействовал на эти социальные сдвиги. Бертольд Регенсбургский — ортодоксальный францисканский монах, в глазах современников и последующих поколений верующих — почти святой. Он неустанно работал над утверждением основ религии и внесением меры и упорядоченности в общественные отношения периода «междущарствия»; он не реформатор, а консерватор. Но важно услышать в его проповедях эхо тех мутаций общественного сознания, которые были уже настолько существенны к середине XIII в., что получили своеобразную религиозную санкцию.

Семья и воспитание детей. Иноверцы

Проповедник выступает перед своей необразованной аудиторией в роли носителя универсального знания. Указывая слушателям путь добра и стремясь отвлечь их от пути зла, он ищет наилучшие способы убедить их в истинности своего учения. Важное средство для внушения его — сравнения и уподобления, заимствованные из самых различных областей жизни. В проповеди приводятся для вящей наглядности и доступности примеры из

моральной сферы, так же как из сферы природы. Выслушивая религиозно-нравственные поучения, прихожане попутно получают и кое-какие «естественнонаучные» сведения.

В проповеди «О трех препятствиях для лицезрения Бога» Бертольд утверждает, что таких препон великое множество и ему не удалось бы вместить рассказ обо всех них, даже если бы он говорил на протяжении четырех или пяти дней. Нынче он поведает лишь о трех препятствиях; Бог даст, завтра и послезавтра он расскажет и больше. «Поэтому вы должны часто ходить на проповедь, тогда легче было бы вам остеречься от ошибок». Из этих слов можно заключить, что Бертольд выступал с проповедями не только по воскресеньям и другим праздникам, но время от времени — с циклом проповедей, читаемых ежедневно.

Каковы же эти три препятствия? Первое — земной мир (*ertriche*). Что́ он собой представляет? Земля сотворена в виде шара. На окружающей шар тверди небесной закреплены звезды. Мир подобен яйцу, земля — это желток, а небо — окружающий его белок. Небо постоянно вращается вокруг земли, наподобие колеса. Творец приказал небесной тверди вращаться как диску, но твердь огромна и чрезвычайно тяжела и при движении могла бы разломиться, а потому были сотворены семь звезд, кои служат противовесом при вращении. Твердь вращается с востока на запад, звезды, которые ночью горят над нами, днем находятся под нами. Ошибочно утверждение тех, кто полагает, будто под нами существует некий мир, — на самом деле наш мир ни на чем не покоится, он свободно висит, как бы ни был он тяжел. Он подобен птице, парящей в одной точке. Если бы было возможно прорыть дыру сквозь всю толщу земли, то в дыру эту мы бы днем увидели звезды на небе — ведь и под нами тоже небо.

Необразованным людям понять сие не так легко, как людям ученым, но Бертольд явно придает этим сведениям немалое значение. Однако эти космологические знания сообщаются не ради них самих, ибо тотчас следует их интерпретация. Земля означает грех, который препятствует увидеть солнце, и зовется этот грех алчностью, жадностью к богатствам и к неправедному достатку. Далее следует традиционное поношение обманщиков: торговцев, воров, ростовщиков, перекупщиков, сборщиков неправедных поборов и пошлин и злейшего врага Бертольда — «грошового проповедника», который своими обманными проповедями губит души слушателей.

Вторая вещь, препятствующая нам глядеть на солнце, — это мгла, облака. Мгла — грехи тщеславия, гордыни и суетности. Здесь достается тем, кто печется о многих расцвеченных одеждах и головных уборах. Воплощение гордыни — Александр Македонский, величайший завоеватель, который одновременно был и величайшим глупцом: высокомерие его было таково, что он мечтал рукой дотянуться до звезд, ездить по морю на колеснице, как по суше, взвесить на весах горы и привести к повиновению морскую бурю.

Третье препятствие для лицезрения солнца — луна. Она ближе к земле, нежели солнце. Все звезды расположены на разной высоте, но луна — ниже всех. Случается, что она заслоняет солнце. В прошлом году, на день святого Освальда, она скрыла до четверти солнечного диска, а другой раз затмение произошло в среду перед Троицей²¹. Невежественные люди вообразили, будто настал конец света, однако образованные люди, кои изучают

звезды, утверждают, что нет оснований для страха. Эти затмения означают высокомерие, алчность и неверие, которые губят людей; луна означает неверие. И далее Бертольд обрушивается на еретиков (8, № 25).

Символическое и аллегорическое толкование явлений природы — неотъемлемая черта средневекового знания. Но, воздавая должное умению проповедника находить для морализации самые различные и подчас неожиданные сравнения, нужно вместе с тем отметить, что излагаемые им знания о природе приобретали в его устах и известное самодовлеющее значение, — он подробно и со вкусом останавливается на рассказе об устройении космоса, тем самым расширяя кругозор своей невежественной аудитории и отвергая те страхи, которые с легкостью возникали у его современников, в данном случае страхи перед солнечным затмением.

В другой проповеди Бертольд открывает слушателям тайну — сколько дней пути в царство небесное. Языческие учителя немало ломали голову над вопросом, сколько тысяч миль до небес, многое об этом написано, но говорят они наугад и ничего точно не знают. «А я вам скажу истинную правду, и не ошибусь ни на одну сажень», — говорит Бертольд. Сколько же? Не более и не менее, как три дня пути. Каким бы путем человек ни шел, если он не достигнет за три дня царства небесного, то не попадет в него никогда. Первый день пути — чистая вера. Второй день — надежда. Третий день — истинная любовь. Имеющие веру в первый день пути достигают тверди небесной, на которой расположены звезды. Если у них есть надежда, то на второй день они достигнут кристаллического неба. На третий день истинная любовь доставит их на небо эмпирея (8, № 12). Опять-таки средневековые представления о мироздании сливаются воедино с учением о вере, надежде и любви, которые ведут ко спасению души. К этой же теме — спасения посредством веры, надежды и любви, к которым присоединяется еще постоянство, — Бертольд обращается и в другой проповеди — «О повозке». «Повозка» — созвездие Большой Медведицы. Из семи звезд Медведицы четыре звезды представляют собой колеса, символизирующие упомянутые добродетели (8, № 11). Весь мир строится на подобиях, моральное находит опору и выражение в материальном, а последнее — не более чем символ вечных истин и ценностей.

Но Бертольд не обходит стороной и чисто земные отношения и явления и дает советы своим слушателям, относящиеся к физическому здоровью. Так, в проповеди «О пяти губительных грехах» он, в частности, бичует грех чревоугодия. Нет спасения обжоре, если он, конечно, не раскается. «Как, брат Бертольд, я думаю, что чем лучше человек ест и пьет, тем сильнее и здоровее делается и тем дольше живет», — пытается возразить его собеседник. Нет, парирует Бертольд, и вот почему. Ведь пища попадает в желудок, расположенный в центре тела. Желудок подобен горшку, стоящему на огне, в нем пища варится. Если переполнить горшок, пища либо из него убежит, либо не сварится. Из одного горшка едят все — хозяин с хозяйкой, дети и челядь, — каждому достается его часть, и все они веселы и довольны, если пища хорошо сварена и вкусна, и делаются здоровыми и крепкими. Не так ли обстоит дело и с желудком человека? Печень служит огнем для желудка. А что такое слуги тела? Это жилы и члены, мозг и кровь, костный мозг и плоть, сердце и кости, и каждый получает свою долю в пище. Но

если ее мало, им плохо и тело слабеет. Однако лучше пусть доля каждого мала, нежели когда она чересчур велика, ибо тогда она не переваривается. Либо пища из желудка переливается, либо в нем сгорает, избыток ударяет в голову, и человек глохнет; или же избыток ударяет в лицо и оно бледнеет или глаза делаются злыми; руки дрожат, он хромает или лежит в постели. Если же пища перегорит в желудке, у человека возникает чахотка или лихорадка, дневная, трехдневная или четырёхдневная. Обжорство — источник всяческих болезней и даже смерти.

Бертольд обращает особое внимание слушателей на то, что дети богатых людей куда реже доживают до старости или вырастают взрослыми, чем дети бедняков. Причина — в переполнении желудка. Детей опасно перекормливать, хотя бы причиной и служила любовь к ним. Ведь что делают с малыми детьми у богатых? То малыша кормит сестра до того, что его рвет, то приходит тетка и поступает точно так же. Затем появляется нянька со словами: «О горе, дитя голодное» — и начинает вновь его напихивать. Ребенок плачет и брыкается. Так наперегонки закармливают детей богатых родителей, и недаром немногим из них удается сделаться взрослыми. «Остерегайтесь, ради Бога! — восклицает Бертольд. — Подумайте если не о Боге и душе, то о своей чести и богатстве!» (8, № 27).

Здесь уже нет аллегорий и символизма, никакая религиозная максима не провозглашается, — речь попросту идет о пользе здорового и умеренного питания и о правильном физическом воспитании ребенка, хотя, разумеется, когда Бертольд говорит о подобных земных, обиходных вещах, он и такие рассуждения вводит в контекст обсуждения тяжких грехов. Вновь обратим внимание на то, с каким вкусом к конкретному проповедник говорит и о совместной трапезе семьи, усевшейся вокруг горшка с едой, и о деталях заболеваний, вызываемых неумеренностью в питании, и о сценках из жизни богатых людей, насильно пичкающих своих детей.

Но речи, в которых религиозность потеснена чисто практическими вопросами, скорее, исключение. Явления земного мира, о которых находит нужным рассуждать Бертольд перед толпами верующих, так или иначе суть свидетельства всемогущества всеблагого Бога. Иные говорят, замечает он, будто Бог не дает знамений (zeichen), т. е. не производит чудес. Но это мнение ошибочно. Творец постоянно являет Свои чудеса, просто люди настолько к ним привыкли, что не могут осознать их как таковые. Разве то, что зерно, брошенное в землю, восходит, не знамение? Не чудо ли то, что мир, висящий ни на чем, не разваливается? Нет такого могущественного императора или короля, который мог бы удержать в воздухе пфенниг или геллер, а ведь и горы, и воды, и вся земля не держатся ни на чем; «в основании нет ничего» (Nihil est in fundamento). К величайшим чудесам относится то, что Бог сотворил небеса и землю из ничего. Но не меньшее чудо и то, что Бог обращает грешников на путь истины. От загадок мироздания Бертольд естественно и с неизбежностью переходит к обсуждению моральных проблем. Задом он касается и топографии загробного мира. От царства небесного до ада — многие сотни тысяч миль, но грешник в аду так страшно смердит, что Бог в отвращении сбрасывает его еще дальше (8, № 6).

Нельзя не обратить внимание на то, что чудеса, в изображении Бертольда, суть основы тварного мира, в коих проявляется мудрый замысел

Творца. О чудесах в «обыденном» понимании средневековых людей, скажем, о даруемых святыми исцелениях и других сверхъестественных фактах, которых жаждали верующие и повествованиями о которых наполнены жития, легенды, «примеры», хроники, — об этих чудесах наш проповедник предпочитает умалчивать, и это умолчание в высшей степени многозначительно. Вспомним упомянутое выше рассуждение его о мощах святого Иакова, к которым отовсюду стекались паломники, — культ святых в его простонародной версии, как чудодеев по преимуществу, ему, видимо, не по душе. Несомненна его тенденция очистить христианство от некоторых наслоений, вызванных давлением простонародья, от его «фольклоризации», сделать веру более углубленной. В этом умолчании нельзя не видеть симптома конфликта между ученой и народной культурой и религиозностью.

В своих систематических попытках воздействовать на мораль слушателей Бертольд Регенсбургский не мог пройти мимо проблем семьи, положения женщины и воспитания ребенка. Рассматривая его высказывания на этот счет, можно констатировать, что его позиция не идентична с позицией авторов латинских «примеров». Те настроены резко антифеминистски, расценивая женщину как сосуд зла и орудие в руках дьявола, используемое для соращения мужчины. Дети привлекают мало внимания — авторы «примеров» касаются только их долга заботиться о родителях; семья предстает в «примерах» прежде всего как отвлечение от главного предназначения человека, как сила, препятствующая спасению, следовательно, получает невысокую оценку. Объясняются такого рода умонастроения тем, что «примеры» выражают аскетические идеалы монахов, видевших в земных привязанностях верующего преимущественно лишь источник греха.

Нельзя утверждать, будто Бертольд вполне свободен от этих установок, но, обращаясь к бюргерам и крестьянам, людям по большей части семейным, он не мог не принимать во внимание их реальные интересы. Выше мы видели, как в его проповеди земное служение или призвание, включающее и социальный статус, и профессиональное занятие, осмысляется в качестве неотъемлемой принадлежности личности. Естественно предположить, что и семья в соответствии с интересами новой аудитории должна была получить в его интерпретации более позитивную оценку, чем в «примерах». Так оно и есть. Собственно, мы уже коснулись ряда высказываний Бертольда о женщинах и детях. Вспомним его проповедь о важности правильного, т. е. богобоязненного, воспитания детей, которых необходимо предостерегать от брани и богохульств и с малых лет приучать к молитвам, или обстоятельную лекцию о вреде перекармливания ребенка. Естественно, воспитание мыслится преимущественно в виде наказаний, однако Бертольд призывает родителей к сдержанности. Нельзя обойти молчанием и осуждения им грубых мужей, которые избивают беременных жен и губят плод в их чреве, — во всем этом проповедник видит козни дьявола. Ребенок предстает у Бертольда как объект родительских забот и любви.

Но привязанность родителей к своему потомству должна быть разумной и сдержанной еще в другом отношении. Попечение о детях не может заслонить главного — спасения собственной души. Родители, которые не-

праведным путем накапливают богатства, дабы передать их своим детям, губят и свои души, и души потомков. Ибо, если «алчный» умрет, не возместив должникам полностью того, что он у них оттягал, его душа пойдет в ад. Но и те, кто наследуют это нечистое имущество, в свою очередь обречены — вплоть до сорокового колена, заявляет Бертольд, пользуясь библейской фразеологией. Из-за детей, говорит он, многие погибли. Вследствие любви к детям прихожанин не слушает проповеди и помышляет только о том, как бы приобрести богатство. Родственника или ребенка, жену или друга, отца или мать нельзя любить так же сердечно, как надлежит любить Бога (8, № 11). С призывом остерегаться несправедно нажитого богатства обращается проповедник и к детям — наследникам своих родителей. Отец говорит сыну: «Горе тебе, ибо ради тебя приобрел я чужое добро», а сын отвечает отцу: «Нет, это я проклят навеки из-за твоей алчности» (8, № 13). Фиктивный собеседник возражает проповеднику: «Но, брат Бертольд, как можем мы оставить ребенка, или жену, или отца и мать и других своих родственников?» «Ты можешь их любить, — гласит ответ, — но более всего должен любить всемогущего Господа, в тысячу раз больше, чем их». Любовь к родным и имуществу не должна нарушать заповеди Божьей. Человек должен быть подобен Аврааму, готовому принести сына в жертву Творцу (8, № 19).

Как и следовало ожидать, разъясняя десять заповедей, Бертольд подчеркивает необходимость почитания отца и матери и увещевает: «Ты не должен их стыдиться, если они бедны, убоги и слабы. Кто насмеется над ними, утратит царство небесное, равно как и свое наследство и долгую жизнь, и заслужит лишь жалкую смерть» (8, № 19).

Хотя Бертольд сурово осуждает женщин за суетность, тщеславие и страсть к нарядам и поносит сварливых и скандальных жен, он признает, что женщины целомудреннее мужчин, добросердечнее их, охотнее посещают церковь, молятся и ходят на проповедь. Из их числа намного больше попадает в царство небесное, нежели мужчин (8, № 26), — признание, которое едва ли можно найти у авторов латинских «примеров». Эта позиция, занятая немецким проповедником в век широко распространенных антифеминистских настроений, не может не вызывать интереса. «Брат Бертольд, — вопрошает его всегдашний собеседник. — Вот ты говоришь: жена да повинуется мужу. Не должен ли я так обращаться со своей хозяйкой, как мне заблагорассудится?» — «Нет, нет, нельзя бить и ругать жен без причины. Ты должен достойно содержать жену, как и самого себя, в отношении одежды, еды и питья» (8, № 21).

То, что Бертольд придает семье и браку немалое значение, явствует из особой проповеди «О браке», которую он счел нужным прочитать специально для женатых людей: «Вы, вдовы и девушки, можете подремать, пока я проповедую женатым. А вы, женатые, — с вами многое нужно обсудить, и на все не хватит времени, потому что брак — запутанное дело и простые люди не сразу во всем могут разобраться. Поэтому постарайтесь нынче хорошо все уразуметь».

В этой проповеди разъясняется запрет вступать в брак с родственниками, включая четыре степени родства, дается совет пожилым не брать в жены молоденьких, не тратить попусту супружеское добро. Особое внима-

ние уделено регулированию сексуальных отношений в браке. Нужно соблюдать умеренность, внушает Бертольд, многие тысячи душ упали в ад прямо с супружеской постели. Воздержание обязательно в пост и в праздники, в период беременности и нездоровья жены. Проповедник предостерегает: дети, зачатые в запретное время, не дадут радости: либо они будут уродами, либо ими завладеет бес. Подобное случается по большей части с сельскими жителями и глупцами, а с бюргерами в городах и с благородными не бывает, потому что люди с понятиями часто посещают проповедь и осведомлены, в какие сроки надобно щадить жен, а сельские жители слушают проповедь редко и работают вплоть до ночи все дни недели. «И вот муж, возвратившись домой, спит как камень, но, когда наступает праздник, он едва терпит и бегаёт как петух, не уважая ни времени, ни часа. Поэтому крестьяне редко имеют радость от детей, зачатых в такое время. Святые, дни коих вы не соблюдали, пожалуются на вас в Судный день» (8, № 21).

Итак, с одной стороны, одобряются прочные семейные узы, осуждается супружеская неверность, предписывается почитание родителей детьми и дается прямой совет вступать в брак²². С другой же стороны, неоднократно высказывается мысль о том, что люди, которые не имеют детей, более угодны Богу и им легче достигнуть блаженства (8, № 11), ибо многие тысячи не попали на небеса из-за своих детей (8, № 20). Отношение к Богу лишает силы все человеческие привязанности. Если бы сказали человеку, пребывающему у Бога на небесах: «У тебя на земле осталось десятеро детей, и ты всех их выкупишь, так что будут они в чести и достатке до конца своей жизни, тем, что на один-единственный миг оторвешься от созерцания Бога», то человек не сделал бы этого и, скорее бы уж, дети его побирались вплоть до своей смерти (8, № 25). Все земные привязанности и человеческие отношения релятивируются проповедью, чтобы не сказать — уничтожаются, будучи сопоставлены с любовью к Творцу.

Вера, которую хочет внушить Бертольд Регенсбургский своим слушателям, — не ученая религия богословов и схоластов, а бесхитростная вера, не предполагающая рассуждений и пристального анализа. Тогда не возникнет сомнения, которое посещает иных: «Кто знает, правы ли иудеи, язычники или еретики?» Подобное сомнение пагубно, и веру, как и дом, надлежит строить на прочном фундаменте (8, № 3). Каков же этот фундамент, в изображении францисканского проповедника? «Ты должен в простоте веровать в то, что дает тебе христианская вера», — наставляет он. Нельзя слишком упорно глядеть на солнце, можно ослепнуть. Но точно так же обстоит дело и с верой. Незачем слишком упорно в нее всматриваться и чрезмерно дивиться, не следует глубоко погружаться в мысли о том, «как это возможно, чтобы Отец и Сын и Дух Святой были единым Богом», и чтобы «истинный Бог и истинный Человек превращались в хлеб», и каким образом Дева могла родить Младенца, и почему священник, сам будучи грешником, способен освободить от грехов грешника? Все сие всемогущий Творец способен сделать, «и над этим тебе не нужно задумываться, ибо для того существует довольно ученых магистров. Будь добрым человеком, а когда душа твоя покинет тело, ты все сие увидишь. Но коль ты станешь над всем этим слишком много размышлять, то либо ослабнет вера,

либо ты сделаешься еретиком. А потому ты должен прочно и без колебаний, попросту, не раздумывая, верить в то, чему учит твоя христианская религия, и остерегаться еретических доктрин и других верований» (8, № 4). Сказано предельно ясно.

В другой проповеди Бертольд возвращается к этой же мысли: «Не погружайся чрезмерно глубоко умом в религию. Грешный священник может избавить тебя от грехов, ибо власть он получил от Бога». Если в предыдущей проповеди свет солнца использовался как образ для сравнения — нельзя упорно смотреть на солнце, и так же нельзя всматриваться в христианство, — то здесь свет солнца уже означает христианскую веру. Вывод: надобно придерживаться одной веры, отвергая веру иудеев, или язычников, или еретиков (8, № 19).

В инаковерцах Бертольд видит злейших врагов христианства. Еретик, иудей, язычник — таковы три ипостаси нехристей. Рассуждая о полномочиях и обязанностях светских судей и господ, проповедник говорит, что они должны охранять подданных от воровства, грабежа, поджогов, от всяческого насилия, а также от иудеев, язычников и еретиков (8, № 10, 23). «Вы, иудеи, вы, язычники, вы, еретики, — восклицает он в проповеди «О нижних землях и о верхних землях», т. е. об аде и рае, — всех вас легко распознать по речам, все вы заодно с дьяволом и принадлежите нижнему царству» (8, № 18). Путь на небеса открыт для всех, будь то мужчина или женщина, молодой или старый, бедный или богатый, благородный или неблагородный, ученый или неученый, кроме иудеев, язычников и еретиков, коим путь туда закрыт (8, № 21). В другой упомянутой выше проповеди, «Как был поделен мир на двенадцать частей», из коих Бог взял себе две части рода людского, а дьявол завладел десятью частями, Бертольд включает в нечистому долю иудеев, язычников и еретиков, — «бесы, заберите их всех, ибо Господь в них не нуждается, как не нуждается Он и в колдунах» (8, № 29). Однако дети иудеев, язычников и еретиков, которые умерли прежде, чем в их души проникло неверие, попадают в лимб, так же как и дети христиан, умершие без крещения, и единственная мука, ожидающая их в этом «предместье ада», состоит в том, что пребывающие в лимбе лишены возможности лицезреть Творца, хотя и эта мука ужасна (8, № 9, 20).

Вместе с тем существуют правила христианского поведения, которые следует соблюдать даже и применительно к неверным. Если ты обманул иудея или язычника, говорит Бертольд, твоей душе не будет спасения, и то же самое относится к обману графа, или рыцаря, или князя, — кого бы ты ни обманул своим трудом или ремеслом, ты — неверный обманщик (8, № 6). Подчинение общеобязательным социальным нормам, предписаниям права, с его точки зрения, важнее вероисповедных расхождений. В этом отношении проповеди Бертольда опять-таки отличаются от содержания латинских «примеров». Авторы последних, обличая и понося инаковерцев, готовы оправдать в отношении к ним любые насилия, обман и вероломство. Единственный детерминант, направляющая рассуждения и наставления этих авторов, — ортодоксия. Между тем Бертольд руководствуется более разносторонними и близкими к жизни критериями.

О язычниках (по-видимому, имеются в виду восточные соседи Германии — славяне и прибалты, против которых в этот период осуществлялась

широкая военно-феодалная экспансия) Бертольд подробно не распространяется. Больше и чаще говорит он об иудеях — их общины были разбросаны по многим городам Империи. Отрицательное отношение к ним определялось прежде всего вероисповедными причинами. В Талмуде, заявляет Бертольд, содержатся такие отвратительные вещи, что он предпочитает о нем умалчивать (см.: 8, № 25). Устойчивая характеристика иудея — «вонючий». Убеждение в том, что иудеи в силу своей связи с дьяволом (или вследствие того, что они сами воплощают дьявольское начало) пахнут адом, было широко распространено в средние века (228, 48 и сл.). Подозрительность в отношении к иудеям усиливалась и вследствие того, что им была дозволена ростовщическая деятельность — нечистая профессия, решительно осуждаемая, когда ею занимались христиане.

И тем не менее в установках Бертольда касательно иудеев коренится определенная двойственность. На них лежит сакраментальная вина в распятии Христа. Но вот что говорит проповедник, обращаясь к светским судьям. От насилия надлежит оберегать не одних только католиков: жизнь и имущество иудеев так же нужно охранять, как и жизнь и добро христиан, ибо и иудеи состоят в мире («приняты в мир», *in den fride genommen*). И если кто-нибудь убьет иудея, он должен принести покаяние и уплатить штраф судье, как если б убитый был христианином. Ибо император принял иудеев под свою защиту. Далее следует обоснование такого отношения к иудеям, далеко выходящее за рамки мирского права. По двум причинам христиане терпят иудеев в своем сообществе, продолжает Бертольд. Во-первых, «они были свидетелями мук нашего Господа, кои Он от них претерпел. Поэтому когда христианин видит иудея, то должен вспомнить: «Ах, ты один из тех, кем наш Господь Иисус Христос был замучен и страдал из-за нашей вины». И ты должен возблагодарить Бога за Его страсти всякий раз, как завидишь иудея, и не забывать о Его страстях, ибо и Он нас не забывает». Ход мыслей довольно противоречивый. Иудеи одновременно и виновники смерти Христа, и исполнители Его воли, ибо Он Сам Себя обрек на страдания и смерть; они — свидетели его кончины. Второй причиной терпимости по отношению к иудеям в глазах Бертольда служит то, что те из них, кто переживет пришествие Антихриста (*endekrist*) перед Судным днем, сделаются христианами. Таким образом, не все иудеи осуждены на муки ада, кое-кто из них «в конце времен» еще может спастись. Тем не менее, заключая экскурс об иудеях, проповедник призывает светских людей защищать от них христиан, как и от язычников, — ведь «иудеев так много, что они хотят нас одолеть» (8, № 23).

Нельзя не заметить, что в проповедях Бертольда вовсе отсутствуют обвинения по адресу иудеев, которые сделались стандартными в устах других проповедников того времени и послужили несколько позже поводом для жестоких расправ с ними, — обвинения в надругательстве над гостией, т. е. в повторении мук Христа, воплощающегося в хлеб евхаристии, равно как и обвинения в убийстве христианских детей с целью ритуального употребления их крови. Бертольд не мог не быть осведомленным об этих инвективах; их нетрудно обнаружить в «Диалоге о чудесах» его современника Цезария Гейстербахского; встречаются они и во французских и английских проповедях и «примерах». В следующем поколении доминиканский приор Ру-

дольф из Шлеттштадта оставит в своих «Удивительных историях» яркое свидетельство до предела обнаженного и воинственного антисемитизма, убежденно, с полной верой рассказывая о муках, которым иудеи Германии якобы подвергли «маленького Бога христиан» — тело Христово, и о похищениях и злодейских убийствах детей; этот автор нарисует жуткую картину широких еврейских погромов, прокатившихся во многих областях и городах Германии в 1298 г., причем нарисует ее с нерассуждающим сочувствием к погромщикам (43).

Позиция Бертольда не имеет ничего общего с подобными установками. Иудеи — враги христианской веры, и тем не менее они, как и христиане, пользуются защитой законов, император принял их под свое покровительство. Мало этого, францисканский проповедник в состоянии увидеть в обычаях и поведении иудеев не только негативные, но и позитивные стороны. Например, иудеи вернее соблюдают свои праздники, чем многие христиане, и к браку они относятся серьезнее христиан (8, № 19, 21). Предостерегая от «дурных мыслей и ложных речей вонючего иудея», Бертольд вместе с тем не одобряет тех глупцов, которые спихивают в воду маленького или старого иудея, разыгрывая шутовской обряд крещения (8, № 20). Бертольд ограничивается констатацией чисто теологических разногласий между христианами и неверными. Иудеев и еретиков удивляет, говорит он, как это Бог может превратиться в хлеб. «Горе тебе, проклятый еретик и вонючий иудей! Всемогуший Господь силою Своего слова сотворил твердь, и звезды, и землю. Даже соловей своим пением выводит птенца, и голос его дает ему плоть и кости. Но если Бог даровал ему подобную силу, то что же говорить о Нем самом?!» Ясно поэтому, что при словах священника Бог превращается в хлеб (8, № 20).

Трудно сказать, объясняется ли сдержанность Бертольда в отношении иудеев только его личными установками или же выражает особенности ситуации в Германии середины и начала второй половины XIII в., когда погром еще не стоял в повестке дня, но факт налицо — он весьма далек от намерения пробуждать у своих слушателей активный и воинствующий антисемитизм.

Еретики же — это только враги, и у Бертольда Регенсбургского, как и у любого другого проповедника, никакой двойственности в отношении к ним ожидать не приходится. Их великое множество, говорит он, и одних лишь названий ересей — полторы сотни. Как бы они ни именовались — манихеями, патаренами, лионскими бедняками, арнольдистами или как-то еще (8, № 9), — их не зря называют *ketzer* (от *katz* — «кошка»), а не «собаками», «мышами», «птицами», «свиньями» или «козулями»: они подкрадываются, подобно кошкам (Бертольд охотно прибегает к подобным «народным этимологиям», столь популярным в ту эпоху). Пусть все остерегаются кошек, отравляющих воду, которой пользуются люди. Еретик так сладко говорит о Боге и ангелах, что можно вообразить, будто он и сам — ангел, тогда как в действительности он — дьявол. «Лучше я год проведу в доме, где находятся пятьсот бесов, нежели четырнадцать дней — в доме, где есть хоть один еретик», — заявляет Бертольд (8, № 25).

В другой проповеди он возвращается к этой же мысли. Еретики прячутся по углам и с помощью сладких речей стараются завладеть сердцами ве-

рующих, но душа еретика в тысячу раз зловреднее дьявола. «Если б я находился в течение четырнадцати дней в противоположном углу обширного дома, в коем находится еретик, так что я и не видал бы и не слышал его, то все же я предпочел бы быть в одном доме с пятью сотнями бесов» (8, № 20). «Как, еретик, — восклицает Бертольд, — ты здесь? Да будет воля Божья, чтоб не было предо мною ни одного из них!» Еретики не ходят в честные города, ибо там люди разумны и сразу же их распознают; охотнее они идут в хутора (wilem) и деревни (dorfen) и в особенности к детям, кои пасут гусей на лугах. Впрочем, Бертольд признает, что ересь распространяется и в городской среде, так как называет сапожников, ткачей, оружейников среди людей, зараженных ересью (8, № 25). Уловки еретиков таковы, предостерегает Бертольд, что они проникновенно рассуждают о Боге, но в присутствии проповедника помалкивают, а предпочитают тайком беседовать с простыми людьми (einvaltigen liuten). Этих последних он призывает сообщать о еретиках своим священникам, а те должны представить их епископу или судье (8, № 20, 9).

Еретики учат, будто Богом сотворены лишь души, а тела — творение дьявола. Но, возражает проповедник, то, что человек целиком создан Богом, нетрудно увидеть. Сие начертано на лице человека, и ученые люди разумеют это, хотя неучи могут и не понять. Два глаза образуют две буквы «о». «Н» — не полноценная буква, она лишь пособляет другим, как в слове «homo». Брови над глазами и нос между ними образуют букву «т», ухо имеет форму буквы «d», ноздри и пространство между ними и ртом — греческая буква «Е», рот — «i». Все вместе читается «Homo dei». Итак, Бог начертал на лице человека, что он — Божье творение²³. «Еретик, ты лжешь! Все создано Богом. А коль ты утверждаешь, что тебя сотворил черт, так и ступай к черту!»

Привычный собеседник вопрошает Бертольда: как же уберечься от еретиков, если они по внешности во всем подобны добрым людям? И проповедник наставляет: их можно распознать по семи словам, которые произносят только еретики. «Эти их высказывания нужно хорошо запомнить, и, как только ты их услышишь, сразу же доноси приходскому священнику или другим ученым людям. Было бы хорошо, если б эти высказывания распевали, так их легче было бы запомнить». Эти семь еретических принципов следующие: (1) муж не может сойтись с женою, не содеяв смертного греха; (2) судья не может никого казнить, не впад при этом в смертный грех; (3) семь таинств не имеют силы; (4) священник, который совершил смертный грех, не способен никому отпустить грехи; (5) клятва есть смертный грех; (6) не следует учить Писание; (7) тот, у кого имеются две рубахи, должен ради Бога одну отдать, а душа того, кто этого не делает, погибла (8, № 25). В одной из своих латинских проповедей Бертольд упоминает и другие лжеучения еретиков (латинские тексты в этом отношении намного подробнее): неверие в чистилище; отрицание молитв, обращенных к святым или к Деве, равно как и постов и праздников, исповеди и покаяния; Христос якобы не воплощался, но лишь облекся в видимость тела (213, 1—151).

Итак, еретики отрицают все основные христианские институты и установления — церковь, брак, семью, собственность, — и потому они — злейшие враги Бога, общества и верующих. Лжеучения еретиков неизбежно гу-

бят души тех, кто им поддался. Опасность распространения ереси представляется Бертольду вполне реальной, и он предостерегает свою паству: нужно обращаться к лекарю души — священнику, принимая с его помощью святое лекарство — покаяние. Но ни в коем случае нельзя обращаться к еретикам или иудеям, и ни к каким другим неверным, ни к колдуньям и предсказательницам. Бертольд вспоминает великих целителей тела: Гипократа, Галена, Авиценну, Варфоломея. Однако существуют такие болезни, которые никто не в состоянии излечить, — проказа, падухая, смертный сон. И точно так же существуют неизлечимые болезни души. Подобно тому как нельзя кристалл превратить в воду, невозможно обратить еретика. Впрочем, никто не возвратит на путь спасения и алчного, заключает Бертольд, не упускающий случая для того, чтобы обрушиться на «алчность» (*gîtigkeit*), по зловредности приравниваемую им к ереси (8, № 32; ср. № 17, 27). Еретик, который заключил мир с дьяволом и, подобно ему, старается отвратить от Бога всех, кого может, и не желает с Ним примириться, тем самым исключил себя из общины (*gemeinde*) христиан (8, № 17).

Творчество Бертольда Регенбургского интересовало меня преимущественно с точки зрения его воздействия на духовную жизнь и поведение аудитории и отражения в его проповедях умонастроений немецкого бюргерства. Подчеркну еще раз: западное христианство не оставалось неизменным на протяжении средневековья; духовные пастыри, для того чтобы сохранять и упрочивать над душами свой контроль, постоянно прислушивались к своей пастве; главное же, как мне представляется, — они сами под влиянием «голоса паствы» и, возможно, неприметно для себя видоизменяли определенные аспекты своего учения, давая новые интерпретации евангельским максимам.

Я начал эту главу с вопроса: не навязывает ли современный историк изучаемой им культуре далекого прошлого вопросов, которые сделались актуальными лишь теперь, но, возможно, не занимали заметного места в сознании людей той культуры? Рассматривая проповеди Бертольда, мы могли убедиться в том, что проблемы личности, времени, труда, богатства, социальной структуры отнюдь не были чужды ему и, видимо, его слушателям и получали в его проповедях своеобразные, обусловленные его эпохой решения. Важно лишь, не навязывая этим людям наших взглядов, проникать в структуру их мировидения.

И в этой связи нужно упомянуть работу Г. Шталедера о картине мира Бертольда Регенбургского. В целом статья западногерманского исследователя содержательна и интересна. Но вместе с тем автор, как мне кажется, без всяких оснований влагает в проповеди немецкого францисканца XIII в. утверждения, которые, скорее, были бы уместны в произведениях приверженца исторического материализма. Так, например, Шталедер утверждает: «Различия в отношении к собственности, в особенности к собственности на средства производства, порождают (по мысли Бертольда. — А.Г.) отношения господства между людьми». Далее: «Критерием дифференциации людей служит обладание богатством (*der Kapitalbesitz*)». «Решающее — не человек, а собственность». Выше мы могли убедиться, что дело обстояло совершенно по-другому, ибо, согласно толкованию Бертольда,

имущество, так же как должность, профессия, социальная принадлежность, суть характеристики «персоны», сословно определенной человеческой личности. Столь же сомнительно утверждение Шталедера о том, что «Бог Бертольда и царство Божье, как он его изображает, не являют никакой альтернативы земному царству, но служат верным отражением всех земных противоречий и несообразностей» (221, 770, 789—790).

Подобное «прочтение» воззрений средневекового монаха едва ли приближает нас к их адекватному пониманию. Но, может быть, я не улавливаю в этих высказываниях шутки, которую Шталедер пожелал сыграть с читателями ученого журнала?

Притча о блудном сыне, вывернутая наизнанку, или эпизод из жизни рода Гельмбрехтов

Идеи «призвания», развиваемые в проповедях Бертольда Регенсбургского, ученого происхождения, — нечто подобное мы найдем в церковной литературе начиная с посланий апостола Павла и кончая сочинениями современника Бертольда — Фомы Аквинского. Бертольд преисполнен намерения указать каждому его место в социальном целом и предостеречь от поползновений как-либо изменить свой сословный статус. Рожденный простолюдином не должен стремиться сделаться рыцарем или судьей, и поведение каждого должно соответствовать нормам, принятым в его социальной среде, разряде, профессиональной или сословной группе.

Было бы любопытно проверить, как эти идеи, развиваемые образованным францисканцем, воспринимались в народе. Но возможна ли такая проверка? Ведь в XIII в. трудно ожидать появления произведений, в которых нашли бы непосредственное выражение взгляды простых людей, лишенных доступа к письменности. В связи с обсуждением социального учения Бертольда Регенсбургского не раз называлось рядом с его именем имя (или прозвище) Вернера Садовника, автора средневерхненемецкой поэмы «Майер Гельмбрехт». Жизнь и происхождение Вернера неизвестны, но есть основания считать его австрийским или баварским поэтом. Специалисты датируют его произведение серединой или третьей четвертью XIII в. (в интервале между 1240 и 1282 гг.) (114, 102; 175, 94; 188, 205; 91, 263). Таким образом, «Майер Гельмбрехт» и проповеди Бертольда Регенсбургского возникли примерно в одно и то же время и в тех же самых землях Германии.

Между церковной проповедью и поэтическим сочинением, соединяющим трагедию с комизмом и гротеском, немного сходства, и тем не менее велик соблазн их сопоставить. Дело в том, что поэма Вернера посвящена теме, которую на свой лад обсуждал и Бертольд Регенсбургский: всяк должен оставаться в своем социальном кругу, и выход из него чреват самыми роковыми последствиями. Более того, найдены и параллели. Утомленный поучениями своего отца о важности крестьянского труда и зависимости от него всей знати, сын, который желает вступить в круг благородных, заявляет:

«Дивлюсь...

В вас пропадает проповедник,

Ведь сыпать притчами — ваш стих.

(Избави Бог меня от них!).

Свою проповедь вскоре

Могли бы вы в поход за море

Поднять людей и двинуть рать...» (38, 561—567).

Автор, следовательно, отдает себе отчет в близости речей его героя проповеди нищенствующих монахов. Исследователь замечает по поводу этих слов юного Гельмбрехта: речи, которые произносит его отец, и суть не что иное, как проповедь (138, с. 52). Но найдена и другая, текстуальная параллель, уже непосредственно между «Майером Гельмбрехтом» и проповедями Бертольда Регенбургского. У последнего в латинской версии читаем: «Si iret ad aratrum ut pater suus, esset in pace» («В мире пребудет тот, кто, подобно своему отцу, следует за плугом»). Причем эта максима, сама по себе не чрезмерно оригинальная, содержится в таком контексте: «О грабители, господа, оруженосцы, воры, прелюбодеи и вам подобные, сколько несчастий и неудобств вы терпите... Оруженосец страдает от голода, жажды, жары, холода и иных невзгод, помимо того, что подвергает свое тело угрозе смерти...» Здесь упомянуты все те тяготы, которые выпали и на долю сына Гельмбрехта, после того как он оставил крестьянское сословие (207, 139 и сл.).

Речь идет, однако, не о литературных влияниях или заимствованиях, а, скорее, о перекличке некоторых морально-дидактических установок в проповеди Бертольда Регенбургского и в поэме Вернера Садовника. Тем интереснее сопоставление.

Но прежде всего остановимся вкратце на содержании поэмы «Майер Гельмбрехт». Оно незамысловато. Поэма изображает семью майера — богатого крестьянина, наследственного арендатора земли у феодала, которому он платит ренту; он ведет самостоятельное хозяйство. Майеры представляли собой высший и наиболее преуспевающий слой крестьянства Германии, своего рода «крестьянскую аристократию». У крестьянина Гельмбрехта есть сын, носящий то же имя. Юный Гельмбрехт в противоположность отцу и деду (они все носят наследственное в этой семье имя) не имеет желания пахать землю и вести крестьянский образ жизни — он преисполнен отвращения к подобным низменным занятиям и жаждет приобщиться к рыцарству. Но рыцарские доблести в его восприятии — не куртуазия и не служение «делу Господа», не участие в крестовом походе. Рыцарский разбой, который достиг своего апогея в период «междучарствия» в Империи, являет ему иной идеал: разнузданного насилия, легкой жизни без труда, отказа от всех сословных и моральных устоев и принципов.

Несмотря на убеждения отца, который предостерегает юного Гельмбрехта от ухода из деревни и предвидит трагическую неудачу его авантюры (вещие сны предрекают сыну изувечие и позорную казнь), этот крестьянский сын, желающий порвать со своим низким сословием, принуждает старого Гельмбрехта снарядить его для новой жизни, купить ему боевого коня — огромный по тем временам расход не для одного только крестьяни-

на! — и покидает отцовскую усадьбу. Новоявленный рыцарь, вернее, вооруженный слуга рыцаря, сводит компанию с подобными ему разбойниками, имена которых как нельзя лучше их характеризуют: Глотай Ягненка, Дьявольский Мешок, Овцеглот, Острый Клюв, Трясикошель, Быкоед, Волчья Пасть, Волчья Морда, Волчья Утроба. Сам он удостоился прозвища Живоглот. Он намерен породниться с выходцем из их среды, выдав свою сестру Готелинду замуж за Глотай Ягненка. При этом Гельмбрехт-младший открывает сестре свою «тайну»: он — не сын крестьянина, его мать якобы согрешила с «безупречным рыцарем», от которого он и унаследовал свой пыл и гордый дух. Сестра отвечает ему подобным же «признанием»: мать родила ее не от союза с мужем, а после встречи в лесу с «достойным рыцарем».

«Вот отчего мой дух высок,
Он древа гордого росток (38, 1391—1392).

Эти позорящие доброе имя их матери высказывания — выдумка для оправдания их стремления порвать с собственным сословием, их высоких, но вполне неосновательных претензий. Глотай Ягненка и Готелинда играют свадьбу.

Однако банда кончает самым жалким образом, — все они захвачены властями и казнены, за исключением лишь юного Гельмбрехта, которого ослепили и отрубили ему руку и ногу. В столь плачевном виде является он к дому своего отца, но тот не желает его признать и приютить. Отвергнутого всеми калеку узнают крестьяне, которых он в свое время грабил и подвергал насилиям, и вздергивают его на виселице. Разрыв со своим сословием и присоединение к разбойному рыцарскому сброду приводят к логичному и справедливому, с точки зрения автора, финалу.

Исходя из содержания поэмы, некоторые исследователи XIX в. квалифицировали ее как «сельскую историю» и чуть ли не как изображение действительного происшествия — своего рода жизненную зарисовку. В произведении Вернера Садовника они были склонны видеть реалистическую картину общественных отношений, облеченную в форму семейного конфликта (188, 102—104). Поскольку Вернеру Садовнику никак нельзя отказать в близком знакомстве с деревенской жизнью, то высказывалось предположение, что поэт — выходец из крестьянской среды²⁴.

Эти оценки внушают серьезные сомнения. Сомнительность их коренится прежде всего в методологии прочтения художественного текста, в котором хотят видеть прямолинейное отражение действительных фактов и общественных противоречий. При этом игнорируют то, казалось бы, очевидное обстоятельство, что, создавая свое произведение, поэт неизбежно творит некий условный мир, независимый от внешней реальности микроскоп, управляемый не законами общественной жизни, а законами жанра, им избранного. Действительные, материальные отношения могут найти в этом произведении выражение лишь в преломленном виде, и необходимо выявить ту схему преломления, поэтической трансформации, которая заложена в изучаемом жанре.

Столь же сомнителен и поиск социальной принадлежности автора на основании его осведомленности и кажущихся симпатий и антипатий. Знание быта крестьян — слабое основание считать и самого автора крестьянином. О его происхождении, как уже упомянуто, ровным счетом ничего не известно, и в средние века трудно было бы найти человека, вовсе оторванного от деревни и ее быта. С не меньшей вероятностью можно допустить связь Вернера с монашеской средой или принадлежность его к бродячим поэтам — шпильманам. В научной литературе не раз выдвигалась точка зрения, согласно которой поэма о Гельмбрехте имела хождение в рыцарских кругах. По словам Ф. Панцера, искусство Вернера «расцвело не под сельскими липами, а при дворе» (38, XIII). Не следует упускать из виду, что поэт, несомненно, образованный человек. Исследователями отмечены влияние на него ряда литературных современников, в особенности поэта-сатирика Нейдхарта фон Рейенталя (на которого он прямо ссылается как на образец: 38, 217), но вместе с тем и независимость Вернера Садовника как поэта. Для характеристики его начитанности достаточно вспомнить описание сцен, вышитых на шапке юного Гельмбрехта (с этого описания начинается поэма); здесь и сцены троянской войны, и подвиги Роланда, и фигуры эпоса, героем которого является Дитер (Дитрих) Бернский, и изображение рыцарских развлечений. Эта шапка, которую трудно представить себе в виде материального объекта, скорее, фигурирует в поэме в качестве аллегорического обозначения тщеславия молодого Гельмбрехта.

Однако при оценке содержания и идейного смысла поэмы более существенно другое обстоятельство. Как справедливо отмечено рядом исследователей, поэма Вернера — не историческое свидетельство о некоем событии, не «реалистическая зарисовка» крестьянской действительности, а своего рода «проповедь в стихах», «предостережение», морально-дидактический «пример». Подобно ехетра, расцвет которых приходится как раз на XIII столетие, У.-Т. Джексон находит в поэме о Гельмбрехте наглядный и впечатляющий рассказ и «морализацию» (138, 58; 145, 307—312; 188, 203 и сл.).

Если поэма и может служить историческим свидетельством, то совсем в другом смысле: она по-своему выразила определенные черты политической обстановки в Германии периода «междуцарствия», с его распадом привычных связей и устоев, с ростом социальной неустойчивости и разнузданности. Как представляется, в центре внимания автора не «сатирически гневное обличение рыцарства», а сожаление о моральном упадке его, который происходит на фоне всеобщей нравственной болезни, охватившей все общество, от господ до крестьян. Традиционные порядки лишились прочности. «Современность воспринята поэтом, — справедливо замечает Р. Френкель, — как момент величайшего кризиса, разрушившего моральные ценности и в замке, и в селе» (1, 92).

Как показатель глубокого кризиса нужно оценивать тот факт, что поэма прочитывается в качестве антитезы и «противовеса» евангельскому преданию о блудном сыне. Если в приводимой Лукой (15:11—32) притче ушедший от отца сын, расточив все, что получил от отца, возвращается домой раскаявшимся и находит радостный прием, то в поэме Вернера юный Гельмбрехт является домой в первый раз исполненным гордыни, а вторич-

но, после того как он потерпел жизненное поражение, его, несмотря на жалкий вид, отвергает отец, после чего он и погибает бесславной смертью преступника. Надо полагать, евангельская притча была актуальна в памяти поэта и читателей, и параллели всплывали в их сознании, поражая жестокостью контраста между безграничными милосердием и радостью, проявляемыми отцом в притче, и отказом Гельмбрехта-старшего принять сына-изгоя (119, 85—109; 144, 1—23).

То, что антиобщественное и нарушающее все сословные рамки поведение юного Гельмбрехта понудило отца, неизменно проявлявшего к нему отеческую любовь и заботу, отречься от него, не могло не обнажить перед аудиторией Вернера Садовника всей глубины разложения социальных и родственных связей, которое, с его точки зрения, происходило в тот период в Германии. Невозможно закласть лучшего тельца в честь возвратившегося блудного сына, — его приходится гнать прочь от порога отчего дома, хотя старый Гельмбрехт знает о неминуемой гибели, ожидающей отвергнутого сына. Здесь заключена трагедия. Ибо Гельмбрехт-отец вовсе не лишен естественных родительских чувств, но он подавляет их, отказывая в крове блудному сыну, — пересиливает чувство справедливости и сословной гордости, попранное ушедшим в разбойники наследником. Майер Гельмбрехт — воплощение высокого достоинства крестьянского труда. Его настроения и мысли предельно ясно выражены в его поучениях (большую часть текста поэмы составляют прямые речи персонажей, их диалоги). Пытаясь отвратить сына от безумного намерения возвыситься над собственным сословием, Гельмбрехт-старший говорит:

... не бросай отцовский кров.
Обычай при дворе суров,
Он лишь для рыцарских детей
Привычен от молодых ногтей.
Вот если бы пошел за плугом
И, мерясь силами друг с другом,
Мы запахали бы свой клин,
Счастливей был бы ты, мой сын,
И, даром не потратив силы,
Дожил бы честно до могилы,
Всегда я верность уважал,
Я никого не обижал,
Платил исправно десятину
И то же завещаю сыну.
Не ненавида, не враждуя,
Я жил, и мирно смерти жду я (1, 245—260).

Но возгордившийся сынок отвергает эти уговоры:

Хочу не прятаться в норе,
А знать, чем пахнет при дворе.
Не стану надрывать кишки
И на спине носить мешки,

Лопатой нагружать навоз
И вывозить за возом воз,
Да накажи меня Господь,
Зерно не стану я молотъ

.....

Нет, я не буду помогать
Тебе ни сеять, ни пахать (1, 263—270, 277—278).

Он рассчитывает на то, что, увидев его роскошно расшитую шапку, рыцари примут его за своего и

Поверят, что не знался с плугом,
Не гнал волов крестьянским лугом,
И клятвой присягнут везде,
Что не ступал по борозде (1, 305—308).

Гельмбрехт-младший не склонен прислушаться к аргументам отца, которые гласят:

Тот остается не у дел,
Кто восстает на свой удел,
А твой удел — крестьянский плуг,
Не выпускай его из рук.
Хватает знати без тебя!
Свое сословье не любя,
Ты только попусту грешишь,
Плохой от этого барыш.
Клянусь, что подлинная знать
Тебя лишь может осмеять (1, 289—298).

Мало этого, расставшись с крестьянским сословием, юнец утратит его поддержку:

Случись беда, найдись изъян,
Никто, конечно, из крестьян
Тебе не выкажет участия,
А будет только рад несчастью (1, 341—344).

Попадись он в руки крестьян, предрекает отец, они не дадут ему пощады. Но Гельмбрехт-сын глуп, и глупость его, понимаемая Вернером как отрицание разума — дара Божьего, становится источником его неминуемой гибели (218, 223—242; 174, 50—66). Роскошь и цвета одежды юного Гельмбрехта находились в кричащем противоречии с предписаниями и законоположениями XIII в., которые запрещали крестьянам такие излишества. Семиотика поведения, одежды, прически, оружия, равно как и речевого обихода, рисуемая в поэме Вернера Садовника, может быть, не всегда вполне ясная для нынешнего читателя, в XIII в. была совершенно очевидна для всех. Автор всячески ее подчеркивает. Вот юный Гельмбрехт, по-

рвав с крестьянским образом жизни и уйдя к господам, затем является к отцу и приветствует его и родных на фламандском, чешском, французском и латинском языках, вызывая их изумление и насмешки (1, 716—763). Здесь особенно наглядно выражен его внутренний разрыв с прежней социальной средой. И, конечно, не случайно Вернер начинает поэму подробным описанием роскошной шапки Гельмбрехта — символа его измены уделу предков-крестьян, точно так же как не случайно упоминает он, что Гельмбрехт принудил отца справиться ему дорогостоящего коня, нужного для рыцарских деяний.

Гельмбрехт-отец предпринимает последнюю попытку переубедить сына:

Ты должен жить, как я живу,
И хлеб жевать, что я жую,
Пить воду более умно,
Чем, став злодеем, лить вино.

.....
Ведь лучше жить со всеми в мире,
Чем пропивать овец в трактире
Или разделявать быка,
Что ты увел у мужика (1, 441—444, 451—454).

Гельмбрехт-старший пытается воззвать к сословному самосознанию сына:

Достойней сын простого рода,
Чем трутень рыцарской породы,
Пусть род его не знаменит,
Народ им больше дорожит,
Чем тем наследником поместья,
Кто выбрал леность и бесчестье.

.....
Ты быть стремишься благородным,
Сумей же оказаться годным
На благородные дела,
Они для замка и села
Единый истинный венец.
Так говорит тебе отец (1, 491—496, 503—508).

Сын отвергает эти аргументы, признавая вместе с тем их справедливость; помимо желания жить припеваючи он не находит, да и не ищет никакого оправдания: просто-напросто он не желает «утирать соленый пот» и сносить бедность, по три года пестуя телушку или жеребенка; ему «должно знаться с высшим кругом», и разбой, дающий скорую и богатую добычу, предпочтительнее.

Чем честно бедствовать с тобой,
Уж лучше я пушусь в разбой (1, 379—380).

Исследователями уже отмечено, что в драме отец и сын не персонифицируют две разные правды: истина одна, и она на стороне Гельмбрехта-старшего (145). Это естественно и неизбежно для средневековой дидактической литературы. Гельмбрехт-отец подчеркивает, что благополучие всех сословий зависит от крестьян: благодаря их труду процветают знатные дамы и упрочивается власть королей.

Богатым не был бы богатый,
Не помогай ему оратай (1, 559—560).

Он обращается к сыну:

Но рассуди, сынок любезный,
Кто прожил более полезно?
Прилежный пахарь или плут,
Кого ругают и клянут,
Кто на чужой беде разжился
И против Бога ополчился?
Кто с чистой совестью живет?
Признай по чести, это тот,
Кто не словами, делом
Всех кормит в мире целом,
Хлопочет день и ночь,
Чтобы другим помочь... (1, 521—532).

Здесь высказывается расхожая максима о значимости крестьянства и его труда в системе общества. Заявления, свидетельствующие о том, что майер Гельмбрехт отчетливо сознает роль крестьян как кормильцев всего общества и моральной его опоры, едва ли делают сочинение Вернера Садовника «крестьянской повестью в стихах». Подобные же утверждения охотно делали христианские моралисты, противопоставлявшие трудолюбивого земледельца праздному и склонному к насилию рыцарю. В период ослабления центральной власти в Империи и полной разнузданности разбойного рыцарства такого рода оценки были как нельзя более уместны, и мы находим их одинаково и у Вернера Садовника, и у Бертольда Регенбургского, как и у их современников — немецких хронистов и поэтов. Контраст между пахарем и воинственным дворянином также характерен и для французской и английской проповеди XIII столетия. Перед нами своего рода «общее место».

Сатирическая поэма Вернера Садовника — интересное свидетельство умонастроений его времени, и Жак Ле Гофф с основанием квалифицирует ее как «поучительный образчик социальной истории» (152, 395)²⁵. Знание автором «Майера Гельмбрехта» сельской жизни со всеми ее реалиями напминает поэму «Ruodlieb», в которой, как мы видели, также встречаются сцены деревенского быта. Однако существенное различие между ними состоит, в частности, в том, что эта латинская поэма XI в. еще исходила из представления об относительной близости рыцарства и крестьянства, между тем как в поэме Вернера налицо резкий антагонизм между обоими

сословиями, вызванный и усилением гнета со стороны знати, и упрочением экономических и социальных позиций верхушки крестьян. Впрочем, не следует упускать из виду, что в поэме Вернера изображено не столько рыцарство как таковое, сколько деградировавшие его элементы, бандиты и разбойники, которых юный Гельмбрехт принимает за подлинных рыцарей. Поэма демонстрирует явный разрыв между необоснованными притязаниями выскочки на принадлежность к рыцарству и их убогой реализацией: мужик, затесавшийся в рыцарскую среду, способен усвоить лишь отрицательные ее повадки, но отнюдь не кодекс благородного поведения. В результате в немецкой литературе впервые (если отвлечься от героической поэзии) появляется «негативный герой» (218).

Именно потому, что антагонизм между крестьянством и рыцарством в период «междущарствия» достиг большого накала, и оказалось возможным появление поэмы, в которой перевернута с ног на голову ситуация притчи о блудном сыне. Видя измену юного Гельмбрехта своему сословию, разрыв им всех уз, связующих его с родом пахарей, отец в свою очередь отвергает свою родственную связь с сыном. Он знает, что выскочке из простонародья, примкнувшему к рыцарскому сброду, не будет пощады ни от властей (представленных здесь судьей и палачами), которые карают его и его сподвижников за содеянные ими насилия и грабежи, равно как и за злостное нарушение законов о ношении оружия и об одежде крестьян (Гельмбрехт-сын наряжался и носил прическу по моде знати и был вооружен подобно рыцарю, т. е. попирал сословные ограничения), ни от сельских жителей, за счет которых он намерен жить. Это разрыв нелегко обходится майеру Гельмбрехту, — в поэме предельно сжато, всего в немногих словах, упомянуты сердечные муки отца, прогоняющего слепого и изувеченного сына, который пришел к его дому (1, 1773—1778). Но он непреклонен: юный Гельмбрехт нарушил самые основы нравственного кодекса простонародья, оставив свое сословие и подобающий ему образ жизни и поведения. Злодею, который грабил и насиловал сельских жителей, посягал на их жизнь и имущество, отказывают в снисхождении не только крестьяне, вздернувшие его на ближайшем дереве, но и собственный отец. Ибо юный Гельмбрехт впал в самый тяжкий из грехов — гордыню (1, 1912—1914) и должен понести страшную кару.

Таким образом, в поэме Вернера Садовника мы встречаем ту же самую максиму, которую усердно разъяснял слушателям Бертольд Регенбургский в своих проповедях: человек должен оставаться в том сословии и социальном и профессиональном разряде, в котором рожден и воспитан. Общество создано так, что каждый его член служит целому, какую бы должность он ни исправлял, чем бы он ни занимался. Поэма о крестьянине Гельмбрехте — наглядное свидетельство того, какая участь ожидает выскочку, изменившего своему призванию. Однако в проповеди ученый-монах внушает эту максиму слушателям, преимущественно простонародным, — в поэме же она выдается за внутреннюю позицию самих простолюдинов. Того, кто сменил плуг крестьянина на меч рыцаря, сельский мир расценивает как изгоя и злейшего своего врага и соответственно без пощады карает. Нельзя ли усмотреть в поэме выражение самосознания крестьян, которые отдают себе отчет в собственной значимости? Нелегкий во-

прос. Этот аспект крестьянской ментальности мог быть выделен и автором, придерживавшимся церковной или рыцарской точки зрения. Отметим вновь, что он ведь вовсе не ставит под сомнение власть господ, в поэме нет бунтарского духа, — напротив, она утверждает сложившийся извечный порядок вещей, при котором одни воюют, а другие добывают хлеб насущный. Герой поэмы старый Гельмбрехт, один из долгого рода Гельмбрехтов, хозяйничающих на земле, знает цену своему труду и понимает его необходимость для социального целого. В роли бунтарей выступают те неразумные, а следовательно, по тогдашним критериям и подлые, аморальные дети простолюдинов, которые, подобно юному Гельмбрехту, хотели бы изменить установившийся порядок — не радикально, в социальном плане, но для самих лишь себя, с тем чтобы возвыситься и перейти из одного сословия в другое.

То, что в поэме столь эмфатично подчеркнут факт присвоения молодым Гельмбрехтом атрибутов, по праву принадлежавших одним лишь господам, — рыцарского вооружения, боевого коня, богатой, ярко раскрашенной одежды, иностранных слов, которыми он шеголяет, замашек, фонда легенд и мифов (вновь вспомним описание сцен, изображенных на его шапке), наконец, несвойственной крестьянам ментальности, — побуждает предположить, что ситуация описана с точки зрения рыцарства. Ибо именно рыцарство было наиболее восприимчиво к собственной социальной семиотике и болезненно реагировало на посягательства на нее со стороны чуждых ему элементов. Перед нами, скорее всего, не «крестьянская поэма», а произведение, продиктованное взглядами рыцарства, которое не могло быть не озабочено поползновениями «низших» на его привилегии. Не нужно забывать: в XIII в. в Германии еще не существовало и не могло существовать крестьянской читательской аудитории, к которой адресовался бы автор подобной поэмы.

И проповеди Бертольда Регенсбургского, и поэма Вернера Садовника косвенно свидетельствуют о том, что при всей неизбежности сословно-феодального строя, который они утверждают, в обществе существовали индивиды, не довольствовавшиеся своей долей. Против них-то и направлены поучения францисканца Бертольда и стихи «Майера Гельмбрехта». Перед нами и симптомы социальной вертикальной мобильности, и попытки противостоять ей, подавить ее.

Одна из центральных идей, лежащих в основе поэмы, заключается в том, что верность сословной идентичности ценится выше, нежели узы кровного родства, включая и отцовскую любовь к сыну. Крестьянское сословие безжалостно мстит тому, кто преступает извечные нормы его существования. Из этой идеи рождается поэма, в которой отказ отца от изувеченного и обреченного на гибель сына воспевается в качестве единственно оправданной позиции.

Если здесь и слышится конфликт поколений²⁶, то он явно оттеснен на второй план конфликтом социальных идеалов: бессовестному выскочке, сияющемуся включиться в благородное сословие, старый Гельмбрехт противопоставлен как живое воплощение крестьянских добродетелей. Но в воспевании этих традиционных добродетелей могли быть заинтересованы не одни только сами крестьяне и, может быть, в большей мере даже не они,

а представители тех классов общества, которые испытывали напор со стороны крестьянства, точнее, со стороны определенных его элементов, стремившихся подняться над своей средой. Поэма «Майер Гельмбрехт» представляется мне не апологией крестьянства и его морального здоровья и не выражением его классовой ненависти к рыцарству, а предостережением против нарушения крестьянами установленных сословных границ, предостережением, идущим извне.

Особенность поэмы, если она действительно исходит из рыцарских кругов, заключается в том, что выразитель взглядов этих кругов на сей раз отошел от привычной для светских господ традиции рисовать крестьян в виде грубой, дикой и враждебной массы, полулюдей-полускотов. Для воздействия на простой народ предпочтительнее был избранный Вернером Садовником способ идеализации устоев их жизни, а не глумление над их тупостью, невежеством и нецивилизованностью.

Изучение проповедей Бертольда Регенбургского убедило нас в том, что в них немалую значимость приобретает понятие человеческой личности, причем оно дается преимущественно в позитивном плане. Но не эту ли проблему поднимает по-своему и Вернер Садовник? Бунтующий против традиционного порядка и сложившегося сословно-функционального разделения общества юный Гельмбрехт противопоставляет себя коллективу, сословию и даже собственной семье. Индивид в безумном, бессмысленном бунте против незыблемого порядка вещей — не такова ли тема «Майера Гельмбрехта»? Поэма безусловно осуждает этот бунт. Но она его констатирует и допускает мысль о наличии в сельском мире и других подобных же индивидов:

Подобный Гельмбрехту юнец
Такой же обретет конец, (1, 1915—1916).
Ведь много есть птенцов зеленых,
Повадкой Гельмбрехта прельщенных,
Растет какой-нибудь малыш
И станет Гельмбрехтом, глядишь,
Начнет соседей грабить ловко.
Но ждет и этого веревка (1, 1925—1929).

Этой угрозой и завершается поэма.

Обращенные к сыну призывы Гельмбрехта-отца остаться в своем сословии и придерживаться крестьянского образа жизни суть не что иное, как предостережения против обособления индивида из устоявшихся рамок социума. Проблема индивидуальности здесь решается в негативном смысле. Личность получает позитивную оценку лишь постольку, поскольку она проявляет себя в общепринятых рамках, как сословная личность.

Наши попытки приблизиться к народному сознанию при посредстве анализа произведений разных жанров средневековой словесности, как правило, наталкиваются на одно и то же препятствие: эти произведения, даже в тех случаях, когда знакомство с ними создает впечатление близких к народу или созданных представителями его, при более внимательном прочтении оказываются вышедшими из-под пера ученых людей. Мировос-

приятие неграмотных масс деревни и города выступает в этих сочинениях уже в переработанном виде, оно прошло сквозь призму идей духовных лиц, других образованных, и подлинные настроения и устремления социальных низов мы находим отраженными на экране иной, чуждой им идеологии и ментальности. Поэтому наши знания о взглядах и представлениях простого народа неизменно косвенные и в большей или меньшей степени деформированные. Голос простолюдина заглушают другие голоса, и лишь в этом противоречивом сплетении мы в состоянии познакомиться с народной культурой средневековья.

Часть III

Позднее средневековье

Народная магия и церковный ритуал

Соотношение народной («фольклорной») и официальной («ученой») традиций в средневековой культуре — предмет пристального внимания современной медиевистики. Это соотношение освещается, главным образом, под углом зрения их взаимного противодействия, борьбы, попыток церкви подчинить себе иную культуру и навязать ей собственную систему ценностей. Такая постановка вопроса вполне оправдана. Но взаимные отношения между культурой народной и культурой ученой не исчерпывались конфликтом и противоборством. Все было куда сложнее. Ограничивая фольклорные традиции, стараясь «приручить» их, церковь вместе с тем испытывала их постоянное и осязаемое воздействие. Воздействие на нее идей, представлений и практик нехристианского происхождения было неизбежным. Именно потому, что церковь держала под своим контролем духовную, религиозную, нравственную жизнь верующих и определяла их поведение, духовенство должно было принимать в расчет их культуру, искать и находить некоторое общее с ними поле понимания и воспринимать идущие от них импульсы. Нельзя забывать о том, что тот самый народ, многие стороны мировосприятия которого оставались чуждыми церкви и вызывали ее осуждение и гонения, поставлял церкви ее кадры²⁷. Образование и выполняемые функции отделяли духовных лиц от мирян, но стереотипы и привычки сознания, усвоенные ими до посвящения в сан, в известной степени оставались теми же самыми. В период развитого средневековья духовные поводыри не могли и не хотели полностью обособиться от ведомых.

Нередко церковь вольно или невольно шла за паствой. (Положение изменится к концу эпохи, когда их противостояние резко обострилось). В частности, культ святых, отвлекаясь от которого едва ли возможно что-либо понять в средневековом христианстве, в значительной мере был навязан церкви народом, не удовлетворявшимся идеей далекого и непонятого Бога и нуждавшимся в близких к нему сверхъестественных помощниках и заступниках. Если духовные пастыри видели в святых воплощение христианских добродетелей, то масса верующих воспринимала их преимуще-

ственно в роли чудодеев. Не случайно папская курия прилагала усилия к ограничению числа святых, усугубляя требования, предъявляемые к «подлинной» святости на процессах их канонизации; в результате существовали два разряда святых — апробированных курией официальных святых католической церкви, число коих было ограничено, и святых, поклонение которым было распространено в народе, но которые не были канонизованы (233).

Изменения в понимании структуры загробного мира в свою очередь, видимо, были вызваны потребностями прихожан, которые, не рассчитывая на прямое достижение царства небесного, нуждались в том, чтобы наряду с раем и адом на «карте» того света существовало новое место, где души грешников, не окончательно погибшие под бременем смертных грехов, подвергались бы очищению. Не так ли сложилась идея чистилища, получившая официальное право на существование в XII—XIII вв.? Если это предположение справедливо, то степень воздействия народных верований на теологию предстает перед нами в новом свете: коренные догматические идеи средневекового католицизма вырабатывались не только вдали от масс верующих, но отчасти и под напором их запросов и чаяний, которых не могли не учитывать ученые богословы, придавшие законченную форму идее чистилища, в смутном виде давно витавшей в общественном сознании (219, 81 и сл.; 155; 69, 209—224; 68, 328—334).

Если мы обратимся к средневековым латинским текстам, которые использовались в богослужебных целях, то и в них обнаруживаются разные аспекты противоречивого соотношения упомянутых культурных традиций. В «покаянных книгах», или пенитенциалиях содержатся перечни возможных прегрешений и указаны размеры налагаемых за них епитимий. В этих трактатах, которые служили пособиями для исповедников, верования народа истолковываются исключительно как греховные суеверия; народные традиции, включая магию и культ природных сил, выступают в пенитенциалиях в виде предосудительных заблуждений, чуждых и враждебных христианской вере и ее хранительнице церкви (67).

И тем не менее магия, так сказать, выгоняемая церковью в дверь, возвращалась в ее собственную практику через окно. Магическим было сознание не одних лишь темных и необразованных масс, — по сути дела, таким же было сознание и духовенства, сколько бы эту магию ни «очищали» от клейма «язычества». Многие стороны деятельности самой церкви были пронизаны магией, и решающим критерием различения между безоговорочно осуждаемой магией народа и сакральными процедурами духовенства было то, кто их осуществлял: простолюдины и простолюдинки, деревенские колдуньи и знахари или уполномоченный на то церковью священнослужитель.

И в самом деле, обращение к другим церковным текстам и жанрам конфессиональной литературы заставляет исследователя посмотреть на соотношение народной и официальной религиозной практики под иным углом зрения. Существует внушительная серия документов, в которых церковь, вне сомнения, оказывая формирующее влияние на жизнь и мировосприятие верующих, вместе с тем усваивает определенные элементы народной традиции и, повторяя, может быть незаметно для себя, в из-

вестной мере идет у нее на поводу. Ритуальная практика церкви нарушает, делает зыбкими грани, отделявшие ее от народной магии. Я имею в виду формулы церковных заклинаний, экзорцизмов, благословений и посвящений, которые на протяжении всего средневековья применялись в самых разнообразных жизненных ситуациях.

Потребность в подобных формулах ощущалась постоянно. Хорошо известно, что человек средневековья не воспринимал природу как инертный неодушевленный объект: жизнь и смерть, здоровье и болезни, урожай и недород, погода, мир растительный и животный — в его глазах все управляется некими таинственными магическими силами, от которых зависит благополучие людей. С этими пронизывающими вселенную силами необходимо считаться, но вместе с тем на них можно оказывать воздействие, опять-таки по преимуществу магическое. Таковы убеждения самых разных народов на архаической стадии развития, и таковы же были определяющие представления средневековых европейцев. И если народная магия внушала церкви сильнейшие подозрения и подвергалась гонениям, то дело этим отнюдь не исчерпывалось. В самой церкви начиная с ранних этапов ее деятельности существовала потребность как-то обузывать природу (включая и человеческую), контролировать ее при посредстве системы ритуалов и символических действий. Об этом аспекте деятельности церкви, аспекте в высшей степени существенном, и пойдет далее речь.

Тексты формул церковных заклинаний и благословений были в начале нашего столетия собраны австрийским ученым А. Францем (21). Этот исследователь выдвигает тезис, находящий убедительное подтверждение в анализе формул: «господствовавшие в средние века суеверные представления и обычаи не могли быть оставлены без внимания церковью, ибо прямо или косвенно совпадали с церковными благословениями» (21, I, VI). В этих памятниках латинской церкви широко отразились религиозность, чувства и чаяния народа. Некоторые благословения и экзорцизмы перешли в церковный обиход из народных обрядов и ритуалов, и языческие традиции получили в формулах христианское оформление (21, I, 4—5).

Сам Франц, католический прелат, не без сожаления смотрит на это явление синтеза и симбиоза столь разных религиозно-культурных традиций, поскольку церкви приходилось в той или иной мере поступаться чистотой своего учения. Более того, он констатирует, что она нередко допускала злоупотребления в этом отношении: не довольствуясь имеющимися заклинаниями и формулами, духовенство расширяло и множило их число, распространяя формулы на все более широкий круг явлений и предметов. В стремлении поставить человеческую жизнь и деятельность под влияние церковных благословений духовенство зачастую «нарушало ту границу, которая была воздвигнута самую же церковь и просветленным религиозным чувством» (21, II, 641). Франц приходит к выводу, что включение в церковную практику некоторых первоначально чуждых ей элементов приводило к нежелательной деформации религиозных и нравственных отношений, чем в период перехода от средневековья к Новому времени не преминули воспользоваться критики католической церкви и реформаторы, точно так же как до них нападали на нее еретики и сектанты (21, II, 616 и сл.)

Сомнительно, однако, что проблема может быть ограничена злоупотреблениями или ошибочной политикой духовенства, которая якобы и привела к «порче» или «замутнению» чистоты учения, к его вульгаризации в результате сближения церковной практики с архаическими народными обычаями. Причины явно лежали глубже. Человек, живший в обстановке неустойчивого, шаткого баланса с силами природы и всецело зависевший от них, нуждался в том, чтобы каждое свое действие по возможности охранить от случайности и неудачи. Капризы погоды, наводнения, градобитие, морозы, засуха, нападение диких зверей или вредных насекомых — все угрожало неурожаем, падежом скота и их неизбежным и в высшей степени реальным спутником — голодом. С не меньшими опасностями было сопряжено продолжение семьи: неудачная беременность жены, рождение больного и нежизнеспособного потомства, разнообразные болезни и несчастные случаи при практическом отсутствии медицины были столь же актуальными факторами повседневной жизни, как и угроза голодной смерти. Но и общественная жизнь, общение с другими людьми были чреватые бесчисленными бедами: кознями соседей, сглазом, воровством, новыми поборами, нападениями врага, судебными тяжбами, риском, связанным с торговлей, путешествием, паломничеством... На суше и на воде, зимой и летом, ночью и днем человек находился в постоянном окружении сил, которые могли причинить смерть, разорение, утрату социального статуса.

Против всех этих бед и опасностей нужно было иметь наготове определенные средства защиты; необходимо было заблаговременно себя от них застраховать. Разветвленная, по сути дела, всеобъемлющая система магических действий, ритуалов, молитв, заклинаний давала традиционному обществу своего рода «технику безопасности». Позволяла ли себе церковь, осуждая народную магию, сама пройти мимо этой неодолимой и постоянной потребности народа? На протяжении всего средневековья она постоянно старалась удовлетворить эту потребность.

Для культа, почитания Бога церковь располагала системой sacramentов, или таинств (причащение, крещение, священство и др.), при посредстве которых верующие приобщались к Творцу и могли достичь спасения души. Но наряду с таинствами была выработана серия так называемых «sacramенталий» или малых «sacramentов», дополнительных, вспомогательных средств, религиозных церемоний, формул и ритуалов, направленных на обеспечение благополучия человека (21, I, 10—42). Богословы (Гуго Сен-Викторинский и другие) придавали sacramенталиям исключительно символическое значение, и в тех или иных освященных и используемых церковью предметах (свечи, святая вода, соль, хлеб, пепел, колокола и т. п.) и в связанных с ними ритуалах видели знаки, символы Христа и Его деяний, человеческого рода, смерти, покаяния, Божественной мудрости. Они не признавали за sacramенталиями самостоятельной силы и отказывали им в обладании сверхъестественными спасительными свойствами, независимыми от божественных таинств. Но такова была доктрина.

В церковной же практике sacramенталии приобрели характер защитных амулетов, целительных процедур. Символический смысл sacramенталий был затемнен, чтобы не сказать — вовсе утрачен, и вместо него они

были насыщены, в глазах тех, кто их применял, магическими способностями, хотя и получаемыми от Творца. Например, употребление святой воды заключалось уже не только в очищении души от грехов, но также и в чудодейственном ее влиянии на человеческое здоровье и в противодействии колдовству и нечистой силе²⁸.

Здесь коренились истоки той двусмысленности в использовании формул и ритуалов, которая так и не была преодолена. Не пройдем мимо сокрушенного замечания Франца: «Ни у Фомы Аквинского и ни у кого другого из средневековых теологов мы не найдем разъяснения природы действительности сакраменталиев» (21, I, 31). В этом Франц усматривает одну из причин злоупотреблений ими. Думается, однако, что источник «злоупотреблений» заключался не в теоретической неясности, а в коренных потребностях средневековых верующих. Необходимо иметь в виду существенное отличие сакраменталиев от сакраментов: последние представляли собой монополию священников и обычно отправлялись в церкви (причастие могло быть дано умирающему на ложе болезни), тогда как сакраменталии использовались вне священного места, в доме и в поле, в конюшне или в стойле, в амбаре и в саду — где угодно (203, 33; 234, 62—75; 216, 19 и сл.). То были своего рода «мирские сакраменты», осуществляемые тем не менее с участием духовного лица.

Выработка и применение многочисленных благословений и экзорцизмов диктовались стремлением церкви не допустить возвращения прихожан к дохристианской или внехристианской магии — церковные сакральные формулы нередко представляли собой субституты народных заклятий, подчиняя магию молитве и заменяя обращения к природным и сверхъестественным силам язычества призывами к христианскому Божеству и пантеону ангелов и святых, равно как и проклятиями, направленными против дьявольской нечисти — источника всевозможных бедствий, на каждом шагу подстерегающих человека.

Ритуальные заклинания и благословения не какая-то периферийная и второстепенная сторона деятельности церкви — церковные формулы задуманы как орудие борьбы Бога и вызывающего к Нему человека против дьявола. В этой борьбе авторы заклинаний стараются мобилизовать все сакральные начала, и в формулах постоянно перечисляются имена Бога, а за ними идут степени небесной иерархии, пророки, патриархи, святые, праведники, — формула не упускает ни единого звена сакрального воинства, все должно быть призвано для сокрушения вековечного врага (21, II, 79, 92—93 и др.). С течением времени сравнительно краткие поначалу заклинания разрастаются, разбухают за счет включения в их тексты все новых перечней, становятся более напряженными по тону, насыщаются велеречивым пафосом. Чувство меры — последнее, что могло бы прийти в голову при чтении подобных текстов. Беспредельные восхваления Творца сочетаются с безудержными поношениями Сатаны. Человек, произносящий формулу, мыслит себя участником космической борьбы абсолютного Добра с абсолютным Злом.

Слово в сакральной формуле насыщено магической силой, само ее произнесение должно сопровождаться желаемым результатом независимо от того, в какой мере оно понятно участникам действия. Но может ли оно

быть понятно? Едва ли. Составители не останавливаются перед включением в формулы лексики, заимствованной из самых разных источников, в том числе апокрифических или не имеющих отношения к христианству, например каббалистических заклинаний. Впрочем, понимания текста и не требовалось, существенно выполнение ритуала. Произнесение формул сопровождало церковные церемонии, шествия, жесты, — перед нами целая система магического воздействия на тот или иной объект.

Поскольку слово в ритуальной формуле магически заряжено, важно назвать, ничего не упуская, явления или предметы, на которые распространяется заклинание. Так, для того чтобы предохранить человека от болезней, насылаемых бесами, необходимо перечислить в формуле все части тела, равно как и всевозможные заболевания. Не менее наглядно роль заклинания видна в формуле благословения золота и благовоной, совершавшегося на Крещение (XV в.). Священник производит очищение «святыми и невыразимыми именами Бога» и при этом дает необычайно развернутый перечень их, всего более восьмидесяти имен, как бы страшась пропустить хотя бы одно и впадая в повторения (21, I, 430).

Но и этого каталога имен недостаточно, и к ним присоединяется заклятие «небесами и землею и всем, что на них находится»; далее следуют все ранги небесной иерархии, апостолы, евангелисты, мученики, исповедники, вдовы и девственницы. Наконец, в заклинание включены «ноги и руки, тело и все наружные и внутренние органы и кровь нашего Господа Иисуса Христа», Его деяния, речения и крестная мука. Затем священник возглашает: да защитят благовоныя и золото от невзгод и болезней, — и тотчас начинается обширный перечень этих болезней, от проказы, эпидемии и паралича до зубной боли и глазных заболеваний; да не погибнут люди, на коих распространяется благословение, ни идучи по земле, ни сидя, ни стоя, при падении; бодрствуя или во сне, ни на воле или в море, и да не пострадают телом или имуществом от воров, грабителей, врагов, заклинателей, колдунов, и да избегнут засад, и да выиграют любую тяжбу в суде, и да удостоятся благоволения и милостей от Бога и от людей, и да не повредит им яд, и да процветают все их дела, с тем чтобы достигли они желанной цели, и да будут они постоянно радостны и в веселии, благодарные Богу и людям, и да продлится их жизнь вплоть до естественного конца, и да уберутся они от тайных и явных козней дьявола, и да будут защищены от удара и от стрелы, не получают ран, и да будут все их занятия благословенны; и да родит женщина без боли и опасности, и да минуют их разрушения домов или позор от их домашних... (21, I, 430—432). Фимиамы и благовоныя, утрачивая свой символический смысл, явственно перерастают в магические талисманы, охраняющие человека всесторонне, во всех ситуациях, но все без исключения жизненные отправления его должны быть скрупулезно в формуле названы.

Христианские сакральные формулы вовлекают в свою сферу все стихии, силы и элементы. Вода, огонь, соль, хлеб, мир растений, так же как мир животных, строения, орудия труда, средства передвижения, здоровье и болезни людей, любой орган человеческого тела подвластны заклинаниям. Сакральная формула мобилизует всю картину мира средневекового человека, от микрокосма-человека до макрокосма-Вселенной.

Многие из сакрально-магических процедур церкви близко напоминают языческие ритуалы, античные или варварские. Таков, например, обход полей с изображениями богов у галлов и германцев. Христианские миссионеры, которые не могли не видеть в этом обычае нечто недопустимое, были бессильны запретить его, поскольку в глазах населения он был необходим для обеспечения урожая злаков, и они пошли на христианизацию этого ритуала. Праздники в честь Цереры или германской богини земли Нертус приобретают некоторые новые черты, и литании, процессии, призывы святых и Бога становятся неотъемлемыми компонентами церковного ритуала; вместо веселой распушенности язычников вводятся покаяния в грехах и подаяния бедным, устраиваются ночные бдения близ мощей святого покровителя, с пениями и молитвами, после чего наутро совершается обход поля с изображением святого. Такую реформу архаического праздника плодородия предприняла, в частности, аббатиса Марксвида в местности близ Билефельда в 940 г. (21, II, 9).

Верующие воздвигали кресты в садах, виноградниках, на полях, с тем чтобы отвести от своих насаждений градобитие, бурю и «все нападки врага», т. е. нечистой силы. Эти кресты благословлялись церковью, хотя впоследствии отдельные богословы осуждали подобную практику как суеверие, поскольку она, на их взгляд, не фиксировала внимание верующих на страстях Христа и укрепляла их «язычество» (21, II, 12—14).

Любопытно отметить, что в формуле одного из благословений хлебов содержится имя архангела Панхиела, которого молящиеся призывают «защитить нивы от червей и злых духов» (21, II, 11), но это имя было запретным в церкви, признававшей лишь трех архангелов — Михаила, Гавриила и Рафаила. Употребление имен других архангелов уже в VIII в. расценивалось как ересь (процесс над еретиком Альдебертом на Римском синоде 745 г. (67, 115). Тем не менее и в более позднее время в заклинаниях встречаются упоминания имен ангелов, которых официальная доктрина считала демонами. Наряду с языческим субстратом во многих праздниках и ритуалах, приспособленных церковью для своих нужд, можно проследить довольно сильную апокрифическую традицию. Но и ангелов и святых, официально почитаемых церковью, составители благословляющих формул были склонны превращать в стражей своих полей и угодий. Такова, например, мольба: «Соблаговоли, Повелитель небес и земли, послать ангела Своего, который охранял бы и защищал границы и плоды рабов Твоих от всяческих посягательств врага, дабы щедростью благословения Твоего была бы утолена их бедность...» (21, II, 15)

Роль защитников урожая и посевов от стихийных бедствий, которые, впрочем, неизменно расценивались как плод злокозненных усилий дьявола, выполняли многие святые, о чем повествуют их жития, и некоторые святые «специализировались» на обуздании непогоды (св. Ремигий, Кириак, Кирилл, Бригида, Иоанн и Павел). Жители деревень в окрестностях Арля зывали к местному святому: «Святой Петр, пособи нам в нашей нужде, пошли нам, ради Бога, дождь!» Но поскольку, несмотря на троекратный призыв, святой бездействовал, народ потребовал утопить его изображение; однако у святого нашлись заступники, поручившиеся, что он выполнит пожелание прихожан, и действительно, через сутки пошел дождь.

Если в данном случае (имевшем место не где-нибудь в «темном» средневековье, а в начале XVI в.) дело ограничилось угрозами, то бывало, когда изображения и даже мощи святых действительно топили в воде. В 1611 г. баварский герцог Максимилиан особым эдиктом запретил бросать в воду изображения святых покровителей виноделов Урбана и Элигия, для того чтобы они сохранили хорошую погоду, — этот обычай эдикт расценивал как язычество и поношение святых (21, II, 18—19). Если в день святого Урбана была хорошая погода, ему поклонялись, если же она портилась, изображение святого бросали в грязь. Таков был обычай в Южной Германии. Подобным же образом поступали со святым Леонардом, покровителем домашнего скота, и даже с изображением Самой Богоматери из Импрунеты, местной покровительницы дождя во Флоренции (216, 25). Поэтому уже неудивительно, что епископ Пьченцы Сабин велел бросить в разлившуюся По письменный приказ возвратиться в свои берега, — река немедленно повиновалась; это послание содержало форму заклинания (*Patrologia Latina*; далее в тексте — P. L.; LXXVII, 236).

Церковь осуждала заклинания погоды, распространенные у языческих народов Европы, и считала ересью верования, согласно которым гром, молнию, бурю или засуху вызывает своєю силою дьявол. Заклинателей непогоды (*tempestarii*) подвергали преследованиям начиная с V—VI вв. Однако из обличений подобных суеверий Агобардом Лионским (IX в.) (5, 147—158) явствует, что борьба с ними не была сколько-нибудь успешной. Век спустя после Агобарда веронский епископ Ратхерий, решительно отвергая власть черта над погодой, по-прежнему сетовал на глупую и греховную веру простолюдинов в чудодейственные способности *tempestarii*, которая ставит под сомнение всемогущество Творца (P. L., CXXXVI, 158). Однако мнения ученых церковников относительно эффективности магического воздействия на погоду не были единодушными, и если Бурхард Вормский считал подобные убеждения безумием и налагал епитимью на тех, кто верил, будто люди способны делать погоду, то Регинон Прюмский и авторы других пенитенциалиев и постановлений синодов исходили из признания реальности заклинаний сил природы: тем, кто насылает бури (*immissores tempestatum*), угрожали длительным покаянием. Эти разногласия сохранялись и в позднее средневековье, но в XIV и начале XV в. о магических действиях, направленных на изменение погоды, говорилось лишь изредка, а в период, ознаменовавшийся массовыми паническими страхами перед ведьмами, обвинения в порче погоды резко участились, притом не только в народе, но и со стороны ученых демонологов (Йоганн Нидер, Готтшалк Холлен, «Молот против ведьм» и др.).

И в языческие времена, и в христианское средневековье было распространено поверье, что погоду можно исправить, если поднять сильный шум. В начале средневековья церковь осуждала такие ритуалы, когда трубили в рога или стучали деревом, для того чтобы прогнать недобрых духов, виновных в непогоде. Однако эти обычаи сохранялись и в последующие столетия. Гервазий Тильбюриийский в начале XIII в. рассказывал о рыцаре, которому во время бури некий воин вручил охотничий рог, уверяя, что его звук прогонит гром и молнию, — этот воин оказался не кем иным, как святым Симеоном (21, II, 39). Мы вновь сталкиваемся с фактом христианизации

ции языческого обычая. В XVI и XVII вв. в окрестностях Аахена с этой же целью употреблялся так называемый «аахенский рог». Во Франкском государстве в облака и тучи бросали камни, на ветви деревьев и палки вешали грамотку с какими-то знаками или же освящали колокольчики, звоном которых опять-таки силились изменить погоду — обычай, осужденный капитулярием Карла Великого (789 г.). Слова заклятия бури сопровождалась стрельбой из луков по облакам. Несмотря на суждения ряда теологов, согласно которым подобная практика противна Богу, на протяжении всего средневековья во время бури звонили в церковные колокола. Однако наиболее эффективным средством против непогоды считали мессу и церковные заклипания. Тексты подобных заклинаний сохранились в рукописях начиная с X в., но они применялись вплоть до совсем недавнего времени. Произносивший заклятие священник поднимал руку с крестом к облакам, прогоняя бесов.

Все эти обряды, широко применяемые приходским духовенством, встречали протесты ученых людей, которые видели в них злоупотребление святынями, и тем не менее как раз в период заката средневековья возникли новые формулы (Франц называет их «дикими формулами», *wildgewachsene Formeln*, 21, II, 64), содержащие обращения к граду, ветру и тучам с запретом вредить людям и их имуществу. В это же время стали прибегать к использованию освященной гостии как защитного талисмана против бури. Аквилейский священник, гласит повествование XIV в., подняв гостию, кричал: «Бесы, кои вызвали бурю, остановитесь и смотрите: вот, Творец всех вещей присутствует здесь, наш Судия и наш Спаситель!» Как повествует легенда, в ответ из туч раздался шум и вопли: «Увы, горе нам! Сын Марии здесь! Смерть тому, кто Его принес, ибо он мешает нам причинять вред!» Но тотчас настала тишина и небо расчистилось (21, II, с. 72). Лишь в XVI—XVII вв. церковные синоды стали предпринимать целенаправленные усилия к тому, чтобы если не запретить вовсе, то по крайней мере ограничить употребление заклинаний погоды (Пражский синод 1605 г., Аугсбургский синод 1610 г. и др.—21, II, 647). В этой политике нетрудно увидеть проявление борьбы против традиционной культуры и обычаев народа.

Изучение христианских благословений и заклятий порождает предположение, что они возникали в слабо нам известной сфере, не принадлежащей ни явному язычеству, ни строгой ортодоксии. Питательной средой для формирования подобных текстов являлась своего рода «буферная зона» между этими антагонистическими полюсами. Представители такой промежуточной сферы — мелкие священники и самозванные «бродячие клирики», вращавшиеся в народе и близко знакомые с его запросами и интересами; обрывки ученых знаний причудливо переплетались и сплавлялись в их сознании с фольклором, апокрифами, народными верованиями, которые церковь отнюдь не была склонна одобрять и признавать. Поэтому первоначальные формулы заклинаний и благословений впоследствии подвергались внимательному редактированию и цензурированию. Но следы своего неортодоксального происхождения сохраняют многие тексты.

Не менее, чем о благоприятной погоде средневековые люди заботились об урожае. «Господи святыи, Отче всемогущий, Боже вечный, сотворив-

ший небеса и твердь, море и все прочее, молим Тебя: благослови и освяти новый урожай и приумножь его для нас, наполни амбары наши хлебом и вином, дабы мы могли в радости вознести Тебе, всемогущему Богу, наши хвалы и благодарения» (21, I, 376) — такова одна из многих формул обращения к Творцу. Но она слишком обща, и возникали специальные формулы освящения овса (в день святого Стефана), овощей и других плодов, так же как и заклęcia сорняков. Весенние праздники германцев были преобразованы в христианские праздники, языческие сборщицы трав осуждены, но разрешен сбор трав, имевших целебное значение, — при условии, что при этом не будут распевать языческих песен и лишь будут произносить «Верую» и «Отче наш». Полезные растения, находившиеся, по верованиям германцев, в связи с их божествами, после христианизации были поставлены под покровительство Христа, Девы Марии и святых.

Материальное благополучие человека в огромной степени зависело от сохранности и размножения домашнего скота. Мор и падеж животных представляли собой наряду с неурожаем одно из главных бедствий, подстерегавших средневековых крестьян. Обычным средством охраны животных и исцеления их от болезней было начертание на их лбу знака креста. В буколической песне галльского ритора Севера Sancta Эндеlexия «О падеже скота» рассказывается, как знак Христа спас стадо религиозного человека, тогда как у его соседей скот погиб: от осенившего животных креста «прочь бежала моровая язва». Паулин из Нолы сообщает, что крестьяне молили святого Феликса об исцелении, не только принося к его гробнице больных детей, но и приводя скот (21, II, 128). Целительным средством служило и масло, взятое из лампы святого Мартина, — им смазывали лбы и спины больных животных.

Однако особенно эффективным лекарством считали святую воду и соль, получившую благословение священника. Эти вода и соль добавлялись в фураж. Такие же средства использовались и для «страховки» скота от всех других опасностей, включая кражу, нападения диких зверей, отравление, сглаз и злое слово, а также козни бесов. Быка или коня приводили к священнику, и он, наложив руку на голову животного, обрызгивал его святой водой. Целый ряд святых почитали прежде всего как покровителей домашнего скота: Власия, Стефана, Антония (его «специальностью» был патронат над свиньями); святой Элигий слыл во Франции покровителем коней, в Баварии эту функцию выполнял святой Леонард. Образованная часть духовенства Баварии осуждала народные ритуалы: «Грешат те, кто верят, будто скачки в день святого Стефана либо на Пасху и Пятидесятницу по ходу солнца делают лошадей лучшими скакунами или помогают им от глистов» (*Thesaurus pauperum*, IV, *superstitio*: 21, II, 132—133).

Для исцеления больных животных разрезали хлеб крестообразно на четыре части, произнося при этом церковную формулу, благословляющую соль и воду, и одну из четвертушек смешивали с другим хлебом, который подавали нищим в честь двенадцати апостолов, а оставшиеся три четвертушки скармливали скоту. Сочетание церковных благословений с практикой весьма далекой от христианства — заурядное явление средневековой жизни. Вновь существенно подчеркнуть, что этими обрядами, по сути

своей профанировавшими христианскую религию, руководили священники.

Если использование для благополучия домашнего скота освященных воды и соли, хлеба и растений не встречало противодействия церкви, то иначе обстояло дело с попытками применения в этих же целях тела Христова. И тем не менее еще Фридриху II Прусскому в 1781 г. пришлось писать бреславльскому епископу об этой «скандальной практике»: «католики... дают своему скоту вкусить собственного Бога!» (21, II, 134). Подобные же богохульные обряды применялись к пчелам, чтобы рой не улетел, а в формулах благословений пчелиных ульев наряду с упоминаниями ветхозаветных патриархов, святой Марии и Иосифа фигурируют каббалистические знаки.

Что касается диких зверей, птиц, рыб, насекомых, то к ним применяли заклинания. Согласно жителям, отлучения, провозглашенные святыми над этими существами, наверняка их губили или прогоняли прочь, избавляя людей и храмы Божьи от их нечистого присутствия. Однако ученые богословы считали применение отлучения к неразумным существам «старушечьим вздором» и суеверием. Заклятие зверей и иных тварей имеет лишь тот смысл, что оно направлено против бесов, использующих животных в собственных злокозненных целях.

С этой точки зрения находили объяснение и процессы над животными, которые устраивались с благословения духовенства. Животное, причинившее ущерб человеку или его имуществу, могло быть подвергнуто судебному преследованию и осуждено с соблюдением всех юридических форм. Против животного вчиняли иск и выдвигали обвинение, для его защиты назначался адвокат, велся судебный протокол; завершался процесс вынесением приговора. Не лишне подчеркнуть: «темные» первые столетия средневековья не знали подобных процессов, поражающих современный ум своей дикой странностью и чуждостью, — впервые они зафиксированы в XIII в., продолжались же они вплоть до XVII в., но окончательно прекратились лишь в минувшем столетии. Их родиной считают Бургундию, чаще всего они происходили в Швейцарии и Франции, хотя имели место и в Германии, Испании, Англии и Нидерландах. Основой для возбуждения иска против неразумной твари служил ветхозаветный принцип, согласно которому животное, умертвившее человека или явившееся объектом скотоложства, подлежит смерти. Светские власти проводили судебные дела против отдельных животных, приговаривая их за содеянные ими преступления к разным видам казней и в отдельных случаях к тюремному заключению (таков арест собаки в Австрии в XVII в.). Хотя видный французский феодальный юрист второй половины XIII в. Бомануар оспаривал правомерность этих процессов, поскольку их возбуждали против тварей, которые не в состоянии уразуметь смысл налагаемых на них наказаний, процессы продолжались. Верх взяла иная, не «ученая» логика.

В отличие от светских властей, вчинявших иски отдельным особям, церковь возбуждала процессы только в связи с бедствиями, которые были вызваны теми или иными сообществами вредителей — грызунов, насекомых, птиц, личинок, улиток. Потерпевшая ущерб от этих существ община назначала представителя, который, явившись в места их обитания, вызы-

вал преступников в суд, угрожая им отлучением в случае неявки. После этого судья повелевал этим существам, опять-таки под угрозой Божьего проклятия, в трехдневный срок покинуть данную местность. Это требование повторялось троекратно. Если звери подчинялись, возносилась благодарственная молитва, в противном случае процесс продолжался и следовал приговор — проклятие зверям или насекомым, — после чего торжественное шествие с крестом, знаменами и свечами отправлялось на виноградники и поля, опрыскивая их святой водой.

Существеннейшим компонентом всей процедуры были произносимые духовенством формулы церковного отлучения. Подобные анафемы известны начиная с XII в., но расцвет эта практика переживает в XV в. В текстах отлучения после признания того, что люди справедливо терпят от червей или мышей за свои грехи, содержался призыв к Божьему милосердию: пусть эта нечисть оставит их поля, виноградники или воды. Именем Бога-Отца и Христа и Святого Духа червей и мышей заклинали удалиться в места, где они никому не смогут навредить (21, II, 151—152, 155—158). Приговоры и проклятия, естественно, не приводили к исчезновению вредителей, но вера в силу церковных анафем оставалась незыблемой, так как неповиновение зверей и насекомых судебному решению легко объяснялось желанием Бога подвергнуть грешный народ испытаниям. Франц указывает на то, что, с теологической точки зрения, ни процессы против неразумных тварей, ни их отлучения не находили оправдания. Известную параллель этим процессам он видит в обрядах экзорцизма — изгнания беса из тела одержимого, — поскольку в этой операции можно найти элементы судебной тяжбы (21, II, 160—161). В судебных процессах над насекомыми и зверьми выявлялась борьба человека с дьяволом, орудием или вместилищем которого считались эти вредители. Исследовавший эти процессы К. фон Амира пишет о «языческом использовании христианского экзорцизма» (79, 56).

Здесь уместно припомнить многочисленные средневековые повествования (в житиях и «примерах») о животных и иных тварях, которые повинуются слову святого или проявляют поистине христианское благочестие, преклоняясь перед телом Христовым — гостией. С другой стороны, как уже было сказано, проклятия святых обладали силой уничтожать или изгонять насекомых, рыб или зверей, которые причиняли людям вред. Иными словами, предполагалось, что бессловесные и, казалось бы, неразумные твари тем не менее способны уразуметь волю Творца и святых — Его представителей на земле. Следовательно, за ними признается определенная мера разумности и в силу этого ответственности за их деяния. Граница между разумом человека и неразумием прочих творений выступает в этих случаях размытой, нечеткой. То, что в высшей степени характерно для сказки, где звери и растения разговаривают и совершают осмысленные поступки, оказывается не вполне чуждым сознанию средневекового человека и тогда, когда он действует практически, заботясь о своем материальном благополучии. Судебные процессы над животными и анафемы, которым их подвергали, можно рассматривать как логическое следствие подобного подхода к тварному миру.

Трудно назвать какую-либо сферу человеческой жизни, которая в сред-

ние века не нуждалась в содействии и благоприятствовании сакральных сил. Жилище, дом, священные и неприкосновенные в языческую эпоху, являлись объектами христианских освящений и благословений (21, I, 607—609). Благословения гарантировали доброкачественность колодцев, сосудов и всех предметов и орудий труда, однако формул, касающихся ремесла, известно гораздо меньше, нежели формул, которые имели отношение к аграрной жизни. Тем не менее существовали церковные благословения сетей и рыболовных снастей, лодок и кораблей. По сравнению с современной практикой освящения железных дорог, электростанций и других предприятий, замечает Франц, средневековые благословения ремесленных изделий выглядят довольно скромно (21, I, 624).

Создается впечатление, что наиболее питательной средой, благоприятствовавшей употреблению сакральных формул, была деревня. Но не одна она.

Опасности, сопряженные с дальними поездками, плаваниями и паломничествами, диктовали необходимость выработки формул «за путешествующих». При помощи этих формул странник пытался защитить себя от всякого рода неожиданностей и заручиться помощью «милосердного Бога, Коего ни протяженность пространства (*nec spatia locorum*), ни длительность времени (*nec intervalla temporum*) не могут отдалить от тех, о ком печется молящийся» (21, II, 236). Излюбленными покровителями путников считались Каспар, Мельхиор и Вальтасар — три волхва (царя) евангельской легенды. Одно из благословений путешествующих гласило: «Каспар ведет меня, Вальтасар меня направляет, Мельхиор спасает и сопровождает меня к вечной жизни» (21, II, 268). Отправляющиеся в паломничество заботились о благословении своих посохов и котомок. Существовали особые благословения крестоносцев и отплывающих в Святую землю (II, 277—285).

Неодолимая тяга к детализации и скрупулезному охвату всего круга явлений и предметов, подлежавших благословению, проявляется и в формулах освящения монастырской обители. Отдельно благословляются передний зал, dormitorio, госпиталь, скрипторий, кухня, трапезная, погреб, кладовая, мастерские, кузница, пивоварня, поля, амбары и т. п. (21, I, 636—644).

Освящение оружия также сопровождалось произнесением заклятий, которые должны были сделать собственное оружие разящим, а оружие противника — бессильным. Существовали талисманы («письма»), защищавшие воинов от ран. Нельзя не упомянуть при этом, что подобные заклинания вызывали подозрения и осуждались учеными людьми: «Глупец я, коль складываю такие слова: «Заклинаю тебя, оружие» — и т. п., дабы оно меня не ранило, ибо сие прямо противоречит предписаниям Бога моего, Который один определяет природу каждой вещи: огню — чтобы пылал, мечу — чтобы наносил раны...» (текст XV в.: 21, II, 299)²⁹.

Брак и семья представляли собой такую область человеческих отношений, вторжение в которую дьявольского начала было особенно опасным и вероятным. И хотя церковный брак утвердился в Европе довольно поздно (вплоть до XV в. он еще не сделался повсеместно обязательной формальной процедурой), защита материнства и детства от посягательств нечистой

силы была важной заботой духовенства. Начиная с XI в. существуют литургические благословения брачащихся, которые были призваны заменить аналогичные дохристианские обряды. Опасения, что бесы способны помешать продолжению рода насылаемой ими порчей, разделяли как образованные люди, так и простонародье. Страх перед *ligatio*, утратой способности к зачатию и деторождению вследствие дьявольского вмешательства и зловредной магии, особенно возрос к концу изучаемой эпохи, в период распространившейся охоты на ведьм. Поэтому *benedictio thalami*, благословение брачного ложа, занимает видное место в ряду церковных формул. Эти благословения давались как новобрачным, так и супругам, уже находившимся в более или менее длительном сожителестве.

Не меньшее значение придавалось благословениям рожениц: наряду с заклинаниями существенны были молитвы, обращенные к святым, которые считались покровительницами молодых матерей, — Анне, Маргарите, Катерине, Варваре, Агате. Впрочем, как рассказывают жития, и святые мужского пола выступали в роли помощников при родах. «Вода святого Альберта» (сицилийского монаха, скончавшегося в начале XIV в.) считалась чрезвычайно эффективным родовспомогательным средством, и при ее употреблении читалась особая молитва (21, II, 197). В формулах благословения содержатся указания, согласно которым их оглашение должно было сопровождаться прикосновениями к животу и бокам роженицы, а на голову ей возлагали Евангелие; на ее грудь надлежало положить кусок пергамента с текстом заклатья. В нем содержался перечень священных рождений: «Анна родила Марию, Мария родила Христа без боли и мук, Елизавета родила Иоанна и не страдала». Далее следовал призыв к младенцу, находившемуся во чреве матери: «Заклинаю тебя, дитя, во имя Отца и Сына и Духа Святого, выйди из сей женщины, жив ты или мертв...» «Этимися словами заклинаю тебя, творение, мертвое ты или живое, мужского пола или женского, поскорей выйди, дабы узреть свет дня и дабы раба Божья не скончалась в родах...» (21, II, 200, 201).

Текст заклинания мог быть написан на хлебе, который давали съесть роженице, либо же письменное заклинание привязывали к ее животу или к голени, после чего должны были незамедлительно наступить роды. Священник надевал на мучающуюся родами женщину пояс, в котором служил мессу, либо поясом самой роженицы обвязывали церковный колокол и трижды в него звонили. Символическое затягивание и развязывание узлов должно было оказать благотворное воздействие на роды.

Роженице можно помочь, если ей подает воду для питья преступник или если она посидела на его одежде. Целебные свойства приписывались вещам, которые принадлежали преступникам. Веревка повешенного была талисманом, а части одежды казненного должны были приносить удачу. Благотворным для роженицы было посидеть на погребальных носилках. Эти обряды церковь осуждала, но, как мы могли в очередной раз убедиться, грань между дозволенными ритуалами, в которых принимал активное участие и сам священник, и ритуалами предосудительными с точки зрения духовенства — эта грань была зыбкой, отчасти размытой, нечеткой.

Целая серия формул содержит *benedictiones post partum* — благословения женщин, разрешившихся от бремени, и их младенцев (21, II,

208—212). Но наряду с этими церковными формулами применялись и другие народные средства, призванные охранить мать и новорожденного от злокозненных посягательств бесов и колдунов. Однако родившая женщина считалась нечистой, и рядом церковных предписаний (в частности, в «покаянных книгах») ей возбранялось в течение определенного (часто сорокадневного) срока входить во храм Божий. Эти ограничения проистекали из ветхозаветных запретов.

Между тем начиная с Григория Великого ученые люди высказывали противоположную точку зрения: на роженице не лежит субъективной вины, которая могла бы послужить препятствием к принятию таинств, и древнеиудейский запрет утратил силу; греховно вожеление, но не роды. Поэтому даже в тот самый день, когда она разрешилась от бремени, женщина вправе вступить в дом Господа, дабы вознести Ему благодарственную молитву. Однако это более мягкое отношение к роженицам (как и к женщинам, переживавшим месячное недомогание) утвердилось в римской церкви только с «Декретом» Грациана (около 1140 г.) и решением Иннокентия III. До этого в церковной практике оставались в силе строгие ограничения пенитенциалиев, согласно которым женщина после родов или страдающая менструацией должна была пройти ритуал очищения. Впрочем, из постановлений церковных синодов XIII и начала XIV в. явствует, что приходские священники продолжали придерживаться старой позиции.

Налицо опять-таки расхождение между установками ученой части духовенства и рядовыми пастырями, теснее связанными с народом. Формулы введения женщины в церковь гласят, что этот ритуал совершался лишь на сороковой день после родов, если она родила сына, и на сорок шестой день, если ребенок был женского пола. Церковные формулы XI в. прямо ссылаются на закон Моисеев о нечистоте родившей или менструирующей женщины. В других формулах ограничительные сроки еще более длительные (до 80 дней в случае рождения девочки: 21, II, 224, 225). Франц замечает: в то время как в греческой церкви в соответствующих ритуальных формулах в центре внимания находится благословение появившегося на свет младенца, в формулах латинской церкви ребенок не упоминается, и все внимание сосредоточено на матери, хотя она нередко являлась в церковь с новорожденным на руках (21, II, 230—231).

С крещением новорожденного был сопряжен ряд суеверий и ритуалов, которые производились в церкви. Для того чтобы младенец не болел, его возлагали на алтарь либо на гробницу или могилу — это должно было на всю жизнь предохранить его от зубных и глазных болезней; ребенок, полежавший на очаге в доме, был защищен от лихорадки. Этот обряд осужден в пенитенциалии Бурхарда Вормсского. Отношение к родам и роженицам обнаруживается в предрассудке, согласно которому умершую в родах женщину нельзя ни вносить в церковь для отпевания, ни погребать в освященной земле. На этот счет у церковных властей не было единства. Кое-где таких покойниц хоронили в особых частях кладбищ, отделяя их могилы от прочих. Приближение к этим могилам считали опасным для девушек и женщин в возрасте от 15 до 49 лет — они в свою очередь могли умереть при

родах. Выработка формулы «внесения мертвой роженицы в церковь» свидетельствует о том, что духовенство считалось с этой народной приметой.

Страх перед болезнями в обществе, применительно к которому трудно говорить даже о рудиментарной медицине, был исключительно велик. Он еще более обострялся вследствие общераспространенной уверенности в том, что болезни по поущению Божьему насылают нечистая сила. Поэтому понятно, что наряду с естественноприродными способами лечения и знахарством (впрочем, едва ли различимыми) огромную роль должны были играть всякого рода заклинания. Подобные заклинания языческого происхождения применялись повсеместно. Церковь не была в состоянии их просто-напросто запретить. Осуждая и преследуя колдунов и ведьм, церковь вместе с тем нуждалась в том, чтобы подменить их магию своими собственными экзорцизмами. Таким образом, и в данном случае мы имеем дело с восприятием духовенством чуждого ему ритуала и приноровлением его к христианству. Франц с сожалением констатирует, что та часть клира, которая по долгу своей службы находилась в непосредственном и постоянном контакте с народом, обычно оказывалась не в состоянии успешно бороться с его суеверными обычаями, да, видимо, и не проявляла в этой борьбе должного рвения (21, II, 426).

Заклинания болезней, упоминаемые в житиях святых³⁰, известны и из сохранившихся церковных текстов. Существовал ритуал «отлучения болезни». Его формула гласила: «Отлучаю тебя, пособник смерти, во имя Отца и Сына и Духа Святого, и во имя Богоматери Девы Марии, и четырех евангелистов, и двенадцати пророков, и двенадцати апостолов, и всех мучеников и исповедников, и дев, и ста сорока четырех тысяч тех, кто во имя Божье претерпели страсти: да не будет тебе никакой власти в сем рабе Божьем, но отыди от него, не причинив никакого вреда. Во имя Того, Кто придет» (21, II, 421). В этом тексте, как и во многих других церковных формулах экзорцизма, бесу — виновнику болезни («пособнику смерти») противопоставляется сонм сакральных сил.

И здесь мы вновь, уже в который раз, сталкиваемся с упомянутым выше явлением: образованное духовенство сетует на то, что священники и монахи сочиняют или записывают и применяют в своей деятельности суеверные и языческие заклятия, так же как используют они всякого рода амулеты, делают магические надписи на яблоках и гостиин, на грамотках и плодах. «Те священники, кои творят подобные суеверия или допускают их и не запрещают, суть священники не Господа, а Ваала, не Христовы, а Велиаловы. Литании в честь святых они превращают в призывы к демонам» (21, II, 431). Данный текст — XV в., но подобные же обвинения по адресу погрязшего с суевериях низшего клира, которые, по сути дела, идет на поводу у своей темной язычествующей паствы, нетрудно найти как для более раннего, так и для более позднего времени. В «Словаре бедных», в котором избличаются суеверия народа (XV в.), прямо признается, что многие священники не осмеливаются идти против господствующих в их приходах диких верований, «опасаясь прослыть чрезмерно строгими или утратить благосклонность населения и вызвать его недовольство» (21, II, 434). Ученые люди и высшие духовные власти все снова требовали строго разграничивать допустимые церковные благословения и запрещенные внецерковные

заклятия и заговоры, но на практике эти грани постоянно стирались. Главное же заключается в том, что и сами церковные формулы независимо от их христианской фразеологии воспринимались массой народа в качестве магических заклинаний.

Одним из средств исцеления было изготовление свечей размером с тело больного или весом, равным его весу. Подобная, казалось бы, далекая от христианства практика нашла тем не менее свое отражение в церковных формулах благословения этих свечей: совершая такой дар Богу, больной мог рассчитывать на Его помощь и исцеление. Либо при взвешивании тела больного на другую чашу весов возлагали даримые им продукты — зерно, сосуды с маслом и вином, воск и т. п. (21, II, 464—467). Заклинания лихорадки, замечает Франц, в которых, в частности, упоминались «семь сестер» — бесов, вызывавших это заболевание (21, II, 482, 483), — не были разрешены церковью, но тем не менее она их терпела. Еще более наглядно магическая сторона заклинаний проявляется в тексте формулы, трактующей исцеление больного эпилепсией: после прочтения заклинаний нужно закопать пояс на перекрестке трех дорог (21, II, 504). Но такие места, как перекрестки дорог, издревле служили пунктами, где особенно эффективно проявляли себя магические силы. В формуле заклинания глазных болезней встречаются имена ряда святых, обращение к которым считалось особенно полезным (21, II, 496—497). Формула благословения масла представляет собой каталог различных болезней, от паралича, немоты, слепоты и лихорадки («четырёхдневной, трёхдневной и ежедневной») до дизентерии, болезней желудка, рук и ног, — все они могут быть излечены при помощи этого чудодейственного средства. Но далее сказано, что оно помогает и от укусов зверей, скорпионов, змей и, главное, от покушений бесов и нечистых духов, от черной магии, заклинаний колдунов, «халдеев», прорицателей и т. д. (21, I, 346—347). Как и во многих других формулах, подробное и детальное называние болезней и бед, от которых исцеляет освященное масло, было непременным условием действительности лечения.

Борьба сил добра против сил зла достигала своего максимального выражения в случаях с одержимыми. Психические заболевания неизменно расценивались как состояния, когда бес или бесы завладевали человеком, превращая его в безвольное орудие своих бесчинств. Сидя в теле одержимого, нечистый выл, кричал, бранился, разговаривал на разных языках, неведомых самому «сосуду», т. е. несчастному, в которого вселился бес; одержимые приобретали чудесную способность рассказывать о многом таком, о чем не мог знать нормальный человек, в частности открывать тайные грехи присутствующих, если они в них не покаялись. Были популярны рассказы о засевших в людях демонах, которые проповедовали лучше, чем сам священник. Такие рассказы об одержимых и о святых, которые одни были способны их изгонять, обладали крайней притягательностью для средневековых людей.

В силу уверенности в вездесущности бесов, которые упорно преследуют и подстерегают человека от первых его шагов до могилы, и вследствие беспредельного страха, который они внушали верующим, экзорцизм, изгнание нечистого из тела человека, представлял предмет особых забот духовенства. Одержимый, по существу, был душевнобольным, однако, соглас-

но утверждениям теологов, бес, в нем засевавший, не может завладеть его душой — обиталищем демона было одно только тело несчастного. В качестве средств исцеления одержимого рекомендовались строгие и длительные посты, чтение месс и молитв, переодевание в одежду, опрысканную святой водой, выпивание ее вместе с солью, которую благословил священник, и с полынью, что должно было вызвать целительную рвоту; на протяжении сорока дней одержимый должен был остерегаться вида падали и мертвеца; по истечении этого срока следовали исповедь больного, мессы и вкушение святых даров — все эти средства должны были оказать целительное действие, заключает автор формулы (21, II, 563). Изгнанию беса зачастую предшествовал его «разговор» с экзорцистом, который выпрашивал его об имени, природе и преследуемых им целях; священник старался выяснить, пришел ли бес с юга, севера, запада или востока, инкуб он или суккуб, служит ли он Сатане, или Плутону, или Астарот, явился ли один или вместе с другими бесами, а также кто имеет силу его изгнать и в какой части тела одержимого он обитает. Экзорцист крепко охватывал голову одержимого правой рукой, а палец левой засовывал ему в рот, произнося при этом каббалистическое заклинание (21, II, 569). На голову одержимого ставили чашу с дарами или мощами. Начиная с XIV в. церемонии против одержимости стали сближаться с магическими ритуалами: на полу церкви, близ алтаря рисовали мелом круг или фигуру, внутри которой помещали больного, связанного по рукам и ногам. Магическая фигура должна была предохранить экзорциста от посягательств и помех, чинимых бесами; производились заклинания, которые связывали нечистого. После изгнания беса одержимый лежал как бы полумертвый и нуждался в святой воде и пребывании во храме.

Формулы экзорцизма появляются на рубеже VII и VIII вв., и вскоре их число начинает множиться. Франц отмечает соседство формул, которые затем были включены в ритуальные сборники церкви, с формулами, так сказать, «неофициальными» и изобилующими заимствованиями из осужденной церковью апокрифической литературы. В последних встречаются необычные имена Бога и ангелов, заклęcia «печатью Соломона» и «реками, текущими в раю». Для многих формул характерно детальное перечисление частей тела от лба до пяток, из которых бес должен быть изгнан, ибо лишь упоминание точного местоположения нечистого могло привести к победе над ним, и в X—XIII вв. подобные номенклатуры, призванные усилить действенность заклинания, наполняют формулы. «Изыди из головы, из волос, из языка, из гортани, из рук, из ноздрей, из груди, из глаз, из вен, из желудка и кишок...» — читаем мы в некоторых из развернутых формул (21, II, 594—595, 602). В майнцской формуле X в. перечень членов и органов тела вырастает чуть ли не в трактат по анатомии, причем к нему присоединяются и семя, и пот, и моча, и все иные выделения, но также и пища и питье человека. Однако мало и этого, и далее упомянуты «помыслы, слова и все дела» одержимого, а также его «молодость», его «разговоры ныне и в будущем» и т. п. (21, II, 601—602; ср. 605—606). В безудержной страсти к всеобъемлющему охвату и перечислению эти формулы экзорцизма могут соревноваться, пожалуй, лишь с формулами отлучения грешника от церкви (67, 327—330).

В сфере судопроизводства и права магические средства также занимали видное место. Одна из специфических особенностей судебного разбирательства в средние века — «суд Божий». Процедуры выяснения истины посредством судебного поединка сторон или испытания раскаленным железом и кипятком независимо от того, каковы их antecedенты в Ветхом Завете или у варварских народов, исходили из идеи вмешательства всеведущего Божества, которое принимает сторону правого и карает виноватого. Уже Григорий Турский рассказывает о преступниках, наказанных внезапной смертью при попытках с помощью обмана доказать свою правоту (24, VIII, 16).

Как известно, существовало несколько разновидностей «Божьего суда». Наряду с поединком применялось испытание крестом, при котором тяжущиеся становились перед большим крестом с распростертыми руками, имитируя его форму, и тот, кто первым опускал руки, считался проигравшим. Особенно распространенными были, однако, испытания огнем (железом). Человек, намеренный очиститься от обвинения или вообще доказать свою правоту (например, святой, желавший дать язычникам убедительное доказательство силы своей веры), держал в руках кусок раскаленного железа или ходил босиком по раскаленным докрасна плужным лемехам (обычно числом девять). Составными частями этой процедуры были благословение огня и железа, месса, молитвы, принятие тела Христова. После того как подвергавшийся испытанию пронес железо или прошел по нему, руку или ноги его забинтовывали, а на третий день повязку снимали и смотрели, в каком состоянии раны: если рука была невредимой, налицо доказательство невиновности испытуемого, его правоты.

Не менее распространено было испытание кипящей водой («котелком»). В котелок бросали кольцо, которое испытуемый должен был извлечь из кипятка. При этом следили за тем, чтобы испытуемый не прибег к каким-либо магическим средствам и чтобы в ордалию не вмешалась нечистая сила. Для этого орудия испытания обрызгивали святой водой. Впервые такая ордалия описана тем же Григорием Турским, повествующим о состязании между арианским священником и католическим диаконом: еретик, естественно, был посрамлен.

Испытание холодной водой имело такое объяснение: вода, чистая стихия, не примет преступника. Ордалия заключалась в том, что обвиняемого, руки и ноги которого были связаны вместе, бросали в водоем или реку, привязав к телу веревку. Если он тонул, его вытаскивали и объявляли оправданным, если же вода не принимала его, он считался виновным. Этот вид «Божьего суда» приобрел широкое применение во время преследований ведьм (см. ниже, с. 526). Испытание обвиняемых могло выразиться в их взвешивании (процедура не ясна). Практиковались далее испытания хлебом с сыром: верили, что виновный не в состоянии проглотить кусок освященного хлеба.

Сохранилось большое число церковных формул благословения оружия участников судебной дуэли, формулы заклятия раскаленного железа, перед тем как его возьмет в руки испытуемый (такая формула гласила: «Изгоняю бесов из тебя, тварь железная»), и обращение к Богу — «справедливому Судии» с просьбой освятить железо и сделать руку того, кто его возьмет,

невредимой в случае отсутствия вины, но сжечь ее в случае виновности, и призыв к испытываемому отказаться от ордалии, если он знает свою вину; далее, формула благословения кипящей воды и заклятия котелка; формула заклятия холодной воды: не принять виновного, но принять невинного, причем здесь указано, что эту ордалию «создал сам всемогущий Бог», а «нашел ее» папа Евгений, с тем чтобы ее соблюдали все епископы, аббаты, графы и все вообще христиане по всему свету (21, II, 364—384)³¹.

«Божий суд» повсеместно применялся с начала средневековья, хотя всегда встречал ученую оппозицию. Один из наиболее авторитетных его критиков, Агобард Лионский, написал сочинение «Против Божьего суда» почти одновременно с опубликованием Карлом Великим предписания «без каких-либо сомнений верить в силу и справедливость Божьего суда» (Аахенский капитулярий 809 г.). Агобард высмеивает глупость тех людей, которые называют подобные процедуры «Божьим судом», как если б Господь, заповедавший всеобщую любовь, стал служить человеческим выдумкам и вражде и решать, кому принадлежат тот или иной участок земли, лошадь или свинья, из-за коих разгорелась тяжба (P. L., CIV, 251). Напротив, Хинкмар Реймский, другой видный деятель каролингского времени, решительно отметал все возражения против применения «Божьего суда» (P. L., CXXV, 659—680). Стоит отметить, что вполне в духе эпохи и противники и сторонники «Божьего суда» в своей аргументации опирались на авторитет Писания.

Возобладала общепринятая практика, и она была подтверждена церковными синодами (847, 895, 1023 гг.). Бурхард Вормский в свою очередь исходил из мысли о правомерности подобных испытаний (P. L., CXL, 773, 822, 912). Во Франции и Германии «Божий суд» был признанной составной частью судопроизводства вплоть до XIII—XIV вв. Между тем римские папы на протяжении IX—XIII вв. постоянно возражали против судебных поединков и запрещали их. С критикой «Божьего суда» — греховного нарушения заповеди «не испытывать Бога» — выступали и известный парижский ученый второй половины XII в. Петр Кантор, и поэт Готтфрид Страсбургский, и Фома Аквинский, и, что более существенно с практической точки зрения, Фридрих II Гогенштауфен, запретивший ордалии своими «Мельфийскими конституциями» 1231 г. Но одновременно «Саксонское зеркало», а вслед за ним (в 70-е гг. XIII в.) и «Швабское зеркало» одобрили эти процедуры в качестве законных средств судебного доказательства, и «Божий суд» просуществовал в Германии вплоть до XV столетия. Вопреки критике ученых людей и просвещенных законодателей народ и значительная масса духовенства продолжали твердо верить в то, что Бог постоянно вмешивается в повседневную жизнь, и в частности в судопроизводство. Эта вера в безошибочность Божьих приговоров намного полнее отвечала их общему мировосприятию, нежели суждения критиков.

Изучение формул заклятий, благословений и отлучений латинской церкви средневековья открывает перед нами специфическую область мысли, эмоций и слова. Это мысль о постоянной, неизбывной борьбе сил добра против сил зла, схватке сакрального и демонического принципов — конфликте, который охватывает весь универсум и вместе с тем вовлекает в себя

каждого индивидуума. Это обширная область страхов перед природными явлениями, которые грозят мором, болезнями, смертью, недородом, бурей, безумием, разорением, и перед скрывающимся за ними и в них себя обнаруживающим дьявольским началом. Это слово, в котором любовь и милосердие соседствуют с ненавистью и односторонней и абсолютной императивностью и оттесняются ими на задний план; это слово, в основе своей обездушенное, слово, рассчитанное преимущественно на механическое повторение, а не слово, несущее благую весть или выражающее высокое упование. Рассмотренные выше церковные формулы вводят нас в мир архаических верований и нерассуждающего ритуализма. Христианский пласт в формулах прикрывает поведение весьма далекое от того, какое проповедовалось с кафедры. От участников экзорцизмов и лиц, произносивших заклятия, не требуется высокого душевного настроения. Богатая смыслами символика подменена здесь формализмом, спиритуальность — магией.

Как уже упоминалось, Франц, рассматривая собранные им формулы, был склонен вычленив в них «собственно христианское», ортодоксальное содержание и «наносные суеверия» и с сожалением констатировал, что допущение духовенством этих последних оказывало отрицательное влияние на религиозную жизнь паствы, снижая ее уровень, а впоследствии дало повод реформаторам нападать на католическую религию и церковь. Иными словами, в его глазах магические и ритуальные аспекты формул благословений и заклинаний суть не более чем досадные «издержки» средневекового христианства.

Подобная оценка вряд ли удовлетворит историка, который стремится понять средневековое христианство как систему, пусть противоречивую и многослойную, но все же систему. Тем менее этот подход исчерпывает проблему, когда мы ставим перед собой задачу обнаружить образ мыслей и поведения широких слоев населения. Простолюдины не были склонны и способны анализировать свои действия и те формулы, которые им предлагались для разрешения возникавших в их жизни трудностей. Они ими безоговорочно пользовались как данностями, ожидая позитивного результата. Поэтому вряд ли правомерно отграничивать в формулах христианство от суеверий и язычества — они представляли собой единый сплав. Как мы видели, то, что можно было отнести в изученных текстах к магии и внехристианской практике, во многих случаях не было унаследовано от более архаической стадии, а возникло к концу средневековья. Чем ближе к Новому времени, тем формулы делаются более воинственными и непримиримыми по тону, более насыщенными мотивами, казалось бы, чуждыми евангельскому духу.

Необходимо вновь напомнить и другое обстоятельство, не раз отмеченное выше: запечатленная в формулах религиозно-магическая практика получила распространение в церковном приходе; во многих формулах особо подчеркнута, что то или иное заклятие, например осуждение зверей или насекомых-вредителей, действенно в границах данного прихода. Главными ее агентами были приходские священники, самым тесным и непосредственным образом связанные с местной жизнью и рядовыми верующими. Низшее духовенство, плоть от плоти своей паствы, разделяло ее интересы и ответственность и не желало вступать с ней в конфликт. Именно здесь, в приходе, преимущественно деревенском, была плодородная почва для риту-

алов, магических формул и заклятий, которые на протяжении всего средневековья вызывали недоумение, сожаление и осуждение мыслящих церковных деятелей и авторов, — они не могли не видеть, во что вырождается первоначальное «послание Христа». Но это значит, что наряду с официальным, книжным христианством — христианством теологов, схоластов, высших иерархов церкви, которые блюли целостность учения и строго следили за всеми нарушениями догмы, — в средневековой католической Европе существовало еще и «другое христианство» — повседневный, «бытовой», «приходский» католицизм, вера и религиозная практика масс населения. Эти верующие не просто слабо знали (или вовсе не знали?) доктрину и не были предрасположены всем своим образом жизни и интеллектуальным уровнем к тому, чтобы воспринять ее в первоизданной чистоте, — они обладали собственной картиной мира, во многом отличной от той, которую предлагала догма, своей «альтернативной» системой мировидения и соответствующим ей способом религиозно-магического поведения.

Эта «альтернативная» система мировидения известна нам лишь отрывочно, в тех фрагментах, которые уцелели в официальной культуре либо упоминаются ее представителями — неизменно с осуждением и непониманием. Но несмотря на все осуждения, церковь на протяжении средневековья оказалась не в состоянии разрушить эту иную культурную модель. Более того, несмотря на осуждения, церковь была вынуждена проявлять к ней определенную терпимость — в тех пределах, в каких эта иная религиозность не соприкасалась с ересью и не переходила в нее.

Беспощадная к ереси, которая ставит под сомнение самые основы католической веры, церковь не могла не сознавать, что благословения и заклятия, практикуемые ее служителями и во многом уходящие корнями в темные глубины архаической культуры, были одним из «каналов коммуникаций» ее с народом, позволявших ей контролировать ее духовную жизнь и социально-религиозное поведение. Не потому ли «суеверия» и «глупости», которые на протяжении всей эпохи подвергались критике со стороны части образованных религиозных деятелей, находивших их во все множившихся ритуалах, тем не менее не отменялись? Стремясь по возможности подчинить себе народные традиции и приспособить их к своим требованиям, церковь допускала их существование. Да она была и бессильна их запретить и тем более искоренить. Это относительное и противоречивое сосуществование было нарушено к концу средних веков, к эпохе Реформации, когда народная культура стала объектом целенаправленных ограничений и нападков как со стороны протестантских церквей, так и со стороны обновленного католицизма.

Ведьма в деревне и пред судом

Массовая охота на ведьм, распространившаяся в Западной и Центральной Европе в XVI—XVII вв., давно привлекает внимание исследователей. Ныне, в связи с возрастающим у историков интересом к социальной психологии и мировоззрению простого человека, эта проблема стала особен-

но актуальной³². Тем не менее, несмотря на усилия многих специалистов, ее едва ли можно считать в достаточной мере проясненной. Историки говорят о «загадочности» этого феномена (179, 191 и сл.), о сугубой неточности наших знаний о нем (177, 7) и даже о «негативных результатах», к которым пришло исследование (214, 155). Р.Мандру, один из ведущих исследователей ведовских процессов во Франции в XVII в., писал: «Я убежден в том, что мы никогда не сумеем дать им вполне удовлетворительного объяснения» (173, 9). Сам Мандру склонен возвратиться к теории Жюлья Мишле о создании отчаявшимися угнетенными женщинами средних веков своего рода «антиобщества» перед лицом мужского засилья, олицетворяемого сельским кюре и сеньором (173, 10, 331). Однако вряд ли Мандру в данном случае найдет сочувствие у других ученых. Его попытка возродить романтические фантазии более чем вековой давности доказывает, что при объяснении сложных феноменов массовой психической жизни прошлого историки стоят перед трудностями, которые подчас кажутся непреодолимыми.

Одна из трудностей состоит в том, что подъем демонологии и демономании приходится на период позднего Возрождения, барокко и начала Просвещения. Естественно возникает вопрос: как сочетались культурные явления, радикально обновившие духовную жизнь Европы, с предельным обострением суеверий и мракобесия? Этот разительный парадокс тревожит ученых, — европейская культура начала Нового времени утрачивает немалую долю светоносности и оптимизма, обнажая свою дисгармоничность. В новейшей литературе в разной форме неоднократно выдвигался тезис о том, что демонологию и охоту на ведьм породили Ренессанс и Реформация, которые «продлили жизнь средневековой космологии» (230), «эмансипировали интеллект от чувства и тем самым дали возможность людям быть бесчеловечными с чистой совестью» (150, 11 и сл.), породили «оборотную сторону титанизма» людей Возрождения, в том числе и инквизицию (75, 134—135), или, «расшатав средневековые устои сознания», вызвали «бурные волны иррационализма и страха» (76, 253—262). Я воздержусь пока от оценки такой точки зрения, но отмечу: парадокс налицо, и он нуждается в спокойной, всесторонне взвешенной оценке.

Прибавлю к этому, что развертывание массовой охоты на ведьм с конца XVI столетия неверно было бы рассматривать как некое прямое продолжение преследований более раннего периода. Сравнительно недавно было показано, что использованные в свое время Зольданом и Ганзенем (132; 133; 217) свидетельства о массовых расправах над ведьмами, якобы имевших место в конце XIII и в середине XIV в., суть не что иное, как фальшивки, сфабрикованные в XV, XVI и в начале XIX в. (99, 164). Гонения, начавшиеся в эпоху Реформации, были беспрецедентным явлением, которое нужно объяснять, исходя из условий именно этого времени, а не ссылаясь на многовековую традицию.

Ученым минувшего и начала нашего столетия удавалось отделяться от указанного парадокса посредством разведения его сторон по разным и несообщающимся отсекам: гонениям на ведьм отводилась роль пережитка «темного средневековья», светские же науки и культура — показатель нового, прогрессивного духа. Теперь подобного рода операции оказываются неприемлемыми. Неприемлемы они как в силу своей либерально-эволю-

ционистской методологии, склонявшей историков к тому, чтобы принимать желаемое за действительное, так и по произвольной механистичности подхода: режут по живому, игнорируя очевидные связи. Главное же заключается в том, что подобная точка зрения несостоятельна перед лицом фактов: среди демонологов мы находим не одних только «темных людей», но и гуманистически образованных философов и писателей (здесь особенно часто и с полным основанием тревожат память Жана Бодена), и вместе с тем среди критиков веры в могущество и злокозненность ведьм были богословы (и католические, и протестантские) и иезуиты. Таковы Фр.Шпее, П.Лайманн, Т.Тумм, Б.Беккер, Хр.Томазиус и другие (242). Отмечают вместе с тем, что такие писатели, как Эразм, воздерживались от критики веры в ведьм как служанок Сатаны.

Здесь уместно напомнить, что менее всего гонения на ведьм поощрялись в Италии, и не благодаря какой-то особой роли гуманистов, а вследствие осторожной позиции, занятой в этом вопросе папством, что обвинения в ведовстве, выдвинутые на процессе в Зугаррамурди (Страна басков) в начале XVII в., были квалифицированы как ложные расследовавшим их инквизитором Алонсо де Салазар и Фриас, причем его заключение было одобрено в 1614 г. верховным трибуналом испанской инквизиции. Добро и зло, прогресс и регресс в их привычных обликах смешаны и перепутаны: воинствующему фанатизму Бодена, который в своей «Демонии» (1580 г.) призывал беспощадные кары не только на подозреваемых в ведовстве, но и на тех, кто высказывает сомнения в его реальности³³, противостоит для того времени требовавшая немало мужества позиция иезуита и теолога Адама Таннера, который тоже верил в ведовство, но считал, что искоренять его надобно с помощью запрета сельских развлечений и плясок и мерами воспитательными, а не посредством процессов и костров (176, 27).

Однако современное историческое исследование не довольствуется анализом демонологической литературы XV—XVII вв. и вызванной ею полемики, ибо становится все более ясным, что и обилие такого рода трактатов, и степень их влияния на общественное мнение и на судопроизводство своего времени нуждаются в объяснении, которое выходило бы за пределы все же относительно узкого круга образованных людей. Установлено, что многие судебные преследования ведьм начинались под давлением населения, которое требовало расправ над виновниками обрушившихся на него бедствий: падеж скота, неурожай, внезапные заморозки, смерть ребенка, болезни приписывались злокозненным деяниям тех или иных лиц, и надлежало устранить виновных (113, 29 и сл.; 81, 173 и сл.). Сельское и городское население легко поддавалось панике, вызываемой слухами об отравлениях, действии сглаза, колдовстве. Существовал социально-психологический климат, который питал как соответствующие фольклорные представления и возбуждавшую истерические страхи молву, так и построения ученых авторов бесчисленных сочинений о ведьмах и их сношениях с дьяволом и практику судебных властей, преследовавших по обвинению в ведовстве.

Именно поэтому точка зрения, возлагающая вину за развязывание демонии и охоты на ведьм на Ренессанс, не представляется достаточно убедительной. Проблему надлежит рассматривать не только в рамках ин-

теллектуальной истории Запада, но и на более широком фоне социально-психологического состояния широких слоев населения в конце XVI и в XVII столетиях. Возможности воздействия на бюргерство и особенно на крестьян идеологии и философии Возрождения и барокко были предельно ограничены. Ренессанс все же оставался элитарным духовным движением, неспособным существенно изменить мыслительные установки и мировосприятие масс. Между тем в преследование ведьм были втянуты самые широкие круги общества. Паники и фобии охватывали и образованных, но прежде всего неграмотных. Не следует ли, скорее, усматривать влияния иррациональных страхов народа на умы и поведение интеллектуалов? Но осторожнее было бы предположить взаимное влияние: общая социально-психологическая атмосфера определяла умонастроения и интеллектуалов, но кристаллизация этих умонастроений в демонологическом учении, которое детерминировало характер соответствующей судебной практики, в свою очередь оказывала воздействие на коллективную ментальность.

Нужно признать, что методология объяснения такого рода историко-культурных феноменов не разработана. Попытки найти ключ к пониманию столь сложного и значительного и по охвату территории, и по численности участников и длительного по времени процесса, как охота на ведьм, — попытки, которых историки, естественно, не могут не предпринимать, пока не дали достаточно убедительного результата. Видимо, не следует спешить с объяснениями; полезнее было бы, внимательно и по возможности всесторонне рассматривая это явление, ставить его в разные исторические контексты, — может быть, в их рамках удастся несколько лучше понять природу массовых преследований и тех стрессовых состояний, которые их порождали и которые им сопутствовали.

Поэтому прежде всего было бы желательно уяснить некоторые характерные особенности социальной психологии населения Европы в указанный период. Мне представляется, что тем самым был бы намечен тот фон, на котором развевывалась охота на ведьм.

1.

Социальная психология масс периода, отделенного от нашего времени несколькими столетиями, трудно уловима, и методология выявления и оценки указаний и намеков на нее в имеющихся источниках разработана недостаточно. Основные классовые и сословные противоречия позднефеодального общества создавали почву для определенных настроений простонародья: ненависти к господам, недоверия к священникам, зависти, испытываемой к богатыям, монархических иллюзий. Что касается последних, то помимо традиционного роялизма и веры в «добрых королей», память о которых сохранялась веками, до неузнаваемости трансформировав их подлинный облик (Фридрих II Гогенштауфен, Людовик Святой, Генрих IV Французский), народ придавал коронованным особам сверхъестественные способности, в частности — во Франции и Англии — дар исцелять золотушных.

Поведение и психология простолюдинов в первую очередь определялись, естественно, их трудовой деятельностью. В доиндустриальном обществе труд и досуг еще не были четко отделены один от другого и психологически противопоставлены. Крестьянский труд — сезонный по своей природе, и периоды напряженной деятельности сменяются периодами относительного отдыха. Западноевропейский крестьянин в изучаемый период уже не знал подневольного барщинного труда и еще не был знаком со строгой трудовой дисциплиной, которую несло с собой предпринимательское крупное хозяйство. Он трудился вместе с членами своей семьи и иногда с работниками, и такой труд в рамках небольшого по составу коллектива мог служить источником удовлетворения и сознания важности выполняемой работы. Происходившие в городе перемены в отношении ко времени, связанные с повышенной его оценкой, крестьян практически не затрагивали. Учение протестантизма о труде как долге, «призвании» каждого, выражавшее потребности буржуазного развития, также едва ли могло оказать сколько-нибудь глубокое воздействие на сознание сельского населения, которое помимо всяких доктрин ощущало жизненную потребность трудиться в поте лица. Тесная, неразрывная связь с землей и высокая оценка сельскохозяйственного труда — неотъемлемая часть крестьянской психологии.

Любопытно, что в адресованных простонародью дешевых брошюрах «Голубой библиотеки» (см. ниже) крестьяне и их труд почти вовсе не изображаются. Единственный текст, обнаруженный в повествовании «Мудрое трехлетнее дитя» (первая половина XVI в.), гласит: «Что скажешь ты о работниках, возделывающих землю? Большинство их спасется (от ада), ибо они живут своим простым трудом и весь народ Божий кормится за их счет» (89, 82). Но и это, оказывается, всего лишь цитата из «Светильника» Гонория Августодунского (начало XII в.), — очевидно, и спустя почти полтысячелетия не возникло новой оценки труда крестьян.

Но когда мы говорим о социальной психологии крестьян определенно периода, то стремимся к вычленению специфических именно для этого периода характеристик, в той или иной мере новых или нетипичных для психологии крестьянских коллективов предшествующего времени.

Первое, что при такой постановке вопроса приходится отметить, — это неуверенность и страх, которые владели народными массами и которые отмечают все без исключения исследователи. Эти страх и неуверенность имели множество важных причин. Неуверенность крестьянину внушало прежде всего отношение к земле, которую он обрабатывал. С одной стороны, он был кровно, многими прочными узами с нею связан. П. Губер утверждает, что безграничная привязанность крестьянина к своему владению являлась в тот период одной из наиболее глубоких черт психологии французского народа (127, 46). Иначе ли обстояло дело за пределами Франции?

С другой стороны, связь возделывателя с землей оставалась в феодальную эпоху под угрозой. Отношение это в разных странах было далеко не одинаковым, но и у французского цензитария, который приобрел на свой участок фактическую собственность, не обладая, однако, юридическими ее гарантиями, и у английского копигольдера, стоявшего перед вполне реальной угрозой сгона с земли лендлордом-огораживателем, не говоря уже

о более бесправном немецком крестьянине, перспективы владения и передачи земли по наследству были весьма смутными и неопределенными. Эта неуверенность, вытекающая из самой природы феодальных производственных отношений, была тем чувством, которое двигало крестьянами как во время столь частых в XVI—XVIII вв. восстаний, так и в ранних буржуазных революциях, — как известно, аграрный вопрос стоял в них во главе угла.

Известную обеспеченность своего положения могла ощущать верхушка крестьян только в тех странах, в которых ликвидация средневековых аграрных отношений произошла в известной мере в пользу крестьянства. Таков состоятельный норвежский бонд, обладающий восемью коровами и лошадей, «богобоязненный и честный, хороший сосед, верный Богу и королю, о чем всякий может засвидетельствовать... он дружит со священником, знать ничего не знает о ленсмане (чиновнике) и никому ничего не должен... он свободен от господина, голода, вызванного войной, и чумы; он владеет своей землей, лугом... Одет он в домотканое платье, кожаные штаны и жилет. Живет в согласии с женой. Он счастлив своим трудом, который любит более всего». Так гласила норвежская поэма XVIII в. «Крестьянское счастье» (94, 162—163).

Если это и не зарисовка из жизни, то, во всяком случае, идеал свободного норвежского бонда. Мы располагаем, кроме того, уникальным в своем роде семейным портретом подобного преуспевающего и уверенного в себе крестьянина. Речь идет о картине, изображающей крестьянина Бьерна из хутора Фрейсак в Халлингдале и его многочисленную семью. Первоначально картина находилась в деревянной приходской церкви Гуль, а ныне хранится в Норвежском народном музее в Осло. В центре ее — пожилой бонд, самоуверенный и важный, с окладистой бородой и длинными усами, с волосами, ниспадающими на плечи из-под шляпы. Отстоит впереди своих домочадцев, широко расставив ноги в объемистых бриджах, опираясь на топор. О Бьерне Фрейсаке известно, что он пользовался большим уважением у соседей и играл роль предводителя в своей округе. По обе руки от него располагаются женщины и дети разного возраста — от новорожденного младенца на руках жены до взрослого мужчины, всего два десятка нарядно одетых домочадцев, устремивших исполненные преданности и почтения взоры на главу семьи. Бьерн изображен с двумя женами — в ту эпоху нередко встречаются портреты, на которых изображены как живущие, так и уже скончавшиеся члены семьи. По правую руку от него располагаются десятеро детей от первой жены, они все более или менее взрослые, а по левую руку — дети от второго брака (их восемь человек).

Этот семейный портрет-эпитафия, датированный 1699 г., отнюдь не представляет собой произведения высокого искусства, но, несомненно, служит ценным свидетельством материального и духовного благополучия богатого и свободного бонда. Бьерн Фрейсак умер в 1710 г. в возрасте 75 лет, и поэтому не вызывает сомнения, что именно он сам заказал художнику этот семейный портрет. Над портретом видна надпись религиозного содержания, с выражением благочестивых чувств и надежды на достижение загробного спасения (231). Стоит отметить, что такого рода семейные портреты, весьма распространенные в XVII—XVIII вв., как правило, писа-

лись для аристократов, чиновников высокого ранга, пасторов и богатых бюргеров; в данном же случае перед нами — крестьянская семья. Факт сам по себе столь же уникальный, сколь и многозначительный!

Однако Норвегия — исключение. В других странах радость фактического обладания землей, которая кормит крестьянина, отравлялась гнетом со стороны более или менее развитой социальной иерархии, посягавшей и на значительную часть производимого крестьянином продукта, и на его земельные права.

Все исследователи, повторяю, отмечают неуверенность и страх, которые владели массами в XVI—XVII вв. Отдельные ученые связывают рост напряженности в социально-психологической сфере с общей экономической и политической ситуацией в Европе конца XVI — начала XVII в. В период между 1580 и 1620 гг., пишут они, хозяйственный подъем предшествующего времени сменился длительным застоєм и упадком. Последний нашел также и демографическое выражение. Социально-экономический кризис сопровождался крупными политическими коллизиями. Население не могло не ощущать и не осознавать обрушившихся на него бедствий. Оптимистические настроения, характерные, по мнению Х. Лемана, для более раннего периода, сменяются всякого рода страхами, отчаянием и попытками как-то объяснить кризис, с чем связано, в частности, возрождение эсхатологических учений (158, 14 и сл.). По поводу установления корреляции между изменением объективных условий жизни и социально-психологическими процессами нужно заметить, что коллективные страхи и напряженные состояния стали заметными в Европе задолго до конца XVI в.

Одним из важнейших источников коллективных фобий был страх перед смертью и загробной гибелью. Страх этот, присутствовавший в сознании народа на протяжении всего средневековья, обострился после великих эпидемий чумы, в конце XIV и XV вв. Частые рецидивы эпидемии, которые не давали времени для восстановления прежней численности населения, высокая смертность новорожденных и маленьких детей, короткая продолжительность жизни, разрушительные войны, сопровождавшиеся жестокой расправой над мирными жителями, постоянный голод — все это делало смерть близкой знакомой. Возникновение и распространение в это время темы «пляски смерти» в искусстве и литературе Западной Европы — симптом нового умонастроения. Излюбленный сюжет художников, миниатюристов, граверов — изображение людей разных статусов, от папы и императора до простолюдина, которые пляшут, взявшись за руки, ведет же хоровод grimасничающая и ухмыляющаяся смерть — универсальная уравнильница. Если во Франции *dance macabre*, по-видимому, воспринимался в качестве аллегии, то в Германии *Totentanz* был связан с верой, согласно которой души, не искупившие своих грехов и лишённые загробного покоя, скитаются по земле, вынужденные по ночам плясать под дудку Смерти (200, 34—83).

Страх перед загробным воздаянием двигал толпами флагеллантов, которые бродили по городам и деревням, он же делал столь популярными народных проповедников, призывавших к немедленному покаению; страх этот неизмеримо усиливался в моменты, когда появлялись пророчества о близящемся конце света и Страшном суде. Не показательны ли то, что миф

о панике, якобы охватившей Запад перед 1000 г., был порожден лихорадочным ростом миллениаристских настроений именно в конце XV и начале XVI в? (106, 198).

В это же время начинает шире практиковаться завешание — инструмент, при помощи которого стремились примирить земные интересы с заботами о загробном спасении, внося в отношения с миром иным точный счет и расчет. Анализ завещаний — источников массовых и дающих при соответствующей их обработке ценные объективные сведения об умонастроениях завещателей — показывает, что последние были охвачены неодолимым стремлением обеспечить свое спасение в потустороннем мире и с этой целью поручали остающимся в живых отслужить за упокой их душ возможно большее число месс (98). Этот безудержный рост численности заупокойных служб — вплоть до тысяч и десятков тысяч — как нельзя лучше выдает страхи и надежды завещателей, связанные с загробным существованием. Авторы завещаний настаивают на том, чтобы львиная доля месс была отслужена непосредственно после их кончины: мысль о Страшном суде «в конце времен» явственно отступает перед страхом немедленного осуждения души в момент смерти индивида.

Наконец, утверждение идеи чистилища, в огне которого души могут очиститься от грехов и обрести надежду на спасение, в свою очередь отражало постоянную одержимость страхом перед потусторонним миром и расплатой за прожитую жизнь. Догмат о чистилище был принят католической церковью в XIII в., но в церковной иконографии изображения чистилища появляются не ранее XV столетия (240; 239, 66) — свидетельство того, что озабоченность населения мыслью об искуплении земных грехов усилилась именно в конце средневековья и начале Нового времени. Есть основания предполагать, что идея вечности, усваиваемая народным сознанием с большим трудом в силу специфики присущего ему восприятия времени, внедрялась в него прежде всего в образе нескончаемых мук, которым будут подвергаться души грешников. Если картины рая оставались смутными и непроясненными (ведь о небесных радостях вообще невозможно поведать на языке человеческого, и о них церковные авторы писали как о «несказанных», «невыразимых», «неимоверных» и т. п.), то картины ада и народное воображение, и живопись, и литература рисовали с большой наглядностью. Ад был намного реальнее рая. Чистилище же открывало путь избежать вечности адских мук (131, 255—275).

Со страхом загробных мук был непосредственно связан страх перед нечистой силой. Этот страх присутствовал в сознании верующих на всем протяжении средневековья, и тем не менее трактовка сил ада существенно изменяется как раз в указанный период. До этого черт, страшный по своей сути, был подчас вместе с тем и смешон, и сохранилось немало повествований о том, как бесы попадают в нелепое положение, как их обманывают и высмеивают люди, как святые изгоняют их из одержимых, и бесы бессильны пред могуществом святости и даже прославляют ее. Черт — «обезьяна Господа» и может действовать лишь в очерченных Божьей волей пределах. Пожалуй, наиболее поразительны рассказы о «добрых злых духах» — им любо общение с людьми, которым они готовы оказывать бескорыстные услуги, не посягая на их души (см. выше). Нетрудно допустить фольклор-

ные истоки подобной двойственности в трактовке нечистой силы (147). Эти фольклорные мотивы сохраняются и в более позднее время.

Но в конце средневековья начинается в высшей степени показательная трансформация образа Сатаны и его приспешников. Прежде всего, возникает убеждение в том, что количество бесов неимоверно велико. В XVI в. их насчитывали не менее семи с половиной миллионов, во главе этого воинства стоят 79 князей, подчиненных непосредственно самому Люциферу (106, 251). По другим толкованиям, демонов еще больше, ибо к каждому человеку приставлен бес, для того чтобы его совратить. Были несчастные, которых осаждали толпы демонов. Мир инфицирован бесами, и они подстерегают любой шаг человека. Однако дело не в простой неисчислимости демонов. Они утратили былую двойственность и стали однотононо и бесконечно страшными, воплощением абсолютного Зла. Мало этого, Сатану мыслят теперь как всемогущего соперника Бога, как «князя мира сего». По Лютеру, дьяволу принадлежит весь видимый мир. Но таково же было убеждение и простолудинов. Одна женщина на вопрос о том, скольких богов она признает, отвечала: «Двоих — Бога-Отца и дьявола». В существовании чертей стали видеть доказательство бытия Божьего: «Нет чертей, нет и Бога» (225, 469 и сл., 476). Ситуацию общественного сознания этой эпохи можно было бы определить так: человек в постоянном и деятельном присутствии дьявола.

При посредстве проповедников теологи внушали народу мысль о всемогуществе нечистой силы и ее постоянном и всестороннем вмешательстве в жизнь человека. С этой идеей смыкалось представление о близящемся конце света. Усиление всемогущества дьявола — показатель того, что перед завершением земной истории он выступит в роли Антихриста. Готовясь к этой финальной всемирно-исторической драме, Сатана собирает свое воинство, включающее людей, которые принесли ему присягу верности и вступили в договор с целью вредить Божьему люду. Поэтому обнаружение и уничтожение ведьм и колдунов расценивались как борьба против Антихриста.

Трактаты по демонологии — важная и чрезвычайно объемистая отрасль литературы в XV—XVII вв. Но едва ли можно сомневаться в том, что одержимость богословов мыслью о Сатане и аде, который за ним скрывается, в немалой мере питалась соответствующими настроениями, разлитыми во всех слоях общества. Разве не глубоко символичен тот факт, что многократно засвидетельствованы заявления лиц, привлеченных по обвинению в ведовстве, об их сношениях с нечистой силой — заявления, сделанные еще до всякого внушения со стороны судей и применения пытки? Так, монахиня Мария Санская утверждала, будто вступила в договор с дьяволом, и даже цитировала его текст (229, 67). Исследователи полагают, что за подобными самоговорами могла таиться неосознанная тенденция социально или умственно неполноценных людей самоутвердиться, преодолеть свою посредственность, привлечь к себе внимание. В 1626 г. женщина, представшая пред судом по обвинению в колдовстве, прочитала судьям своеобразную молитву, в которой обращение к Христу и святому Иоанну сочеталось с обращением к дьяволу (113, 60).

К признаниям подобных лиц историки применяют понятие «субъек-

тивной реальности» — того образа мира, который создавался в их головах, причудливо и преображенно отражая действительность, переплетающуюся с фантазмами. Эта «субъективная реальность», наполненная бесами и их проделками, в которых якобы участвуют такого рода люди, не закрепилась бы в их сознании под одним только внушением богословов, приходских священников или странствующих монахов, если бы она не зарождалась в фантазии спонтанно, на основе собственных психических состояний, впечатлений и переживаний. Стереотипность описаний шабаша ведьм во главе с Сатаной и признаний допрашиваемых в судах по обвинению в ведовстве — вряд ли продукт простой диктовки судьями нужных показаний.

Не пользуется поддержкой современных ученых и точка зрения тех авторов, которые вслед за Дж. Фрээрером полагают, что миф о ведьмах в той или иной мере опирался на реальность и что на протяжении всего средневековья фигурировали тайные языческие секты приверженцев культа плодородия, поклонников и поклонниц «рогатого бога» (183; 184; 204; 222). О такого рода сектах не было известно на протяжении целого тысячелетия, пока о них в конце XV в. не заговорили гонители ведьм.

Но фольклор, рассказывающий о сборищах злокозненных ведьм и колдунов и о гнусных обрядах, которые они на этих шабашах отправляли под верховенством дьявола, — реальность духовной жизни многих европейцев в XV—XVII вв. И потому нет ничего удивительного в том, что, когда обвиняемую или обвиняемого принуждали давать показания, они «признавались» все в тех же стандартных грехах и рисовали до мелочей сходные сцены плясок, пирушек, непристойных жестов и оргий, в которых якобы принимали участие. Особый интерес представляют показания детей: их не пытали, но нередко они сами охотно рассказывали о всякого рода ведовских действиях и собственном участии в них — ведь они жадно внимали подобным сказкам и с готовностью в них верили. При расследовании обоснованности признаний, полученных в ходе испанских ведовских процессов 1610 г., было установлено, что девочки, которые «сознались» в половых сношениях с Сатаной, были девственными (83, 218; 95, 209 и сл.). Тринадцатилетняя служанка из Риома (Франция), видимо, усвоив ведовской фольклор в качестве собственного жизненного опыта, без всякого принуждения призналась, что имела сношения с дьяволом и посещала шабаш (173, 17 и сл.). На процессе в шведской провинции Даларна во второй половине XVII в. дети давали показания, что матери брали их с собой на шабаш, и немало детей было осуждено (80).

Страх смерти, загробных мук и одержимость идеей постоянного присутствия в повседневной действительности нечистой силы, вмешивающейся в жизнь людей, — все это симптомы материальных и социальных невзгод населения, которые умножились в переходный период от средневековья к Новому времени, когда рушился или расшатывался привычный уклад жизни. Молитва французских крестьян в XVII в.: «Избави нас, Господи, от чумы, голода и войны» (126, 82) — как нельзя лучше высвечивает источники их страхов — источники, искоренить которые они были бессильны.

И в самом деле, важным источником постоянной неуверенности и страхов широких масс населения Европы в XV—XVII вв. были войны, как

внешние, так и междоусобные — они грозили им разорением, грабежом, насилием, убийствами. Война кормила сама себя, и солдатня, вбиравшая в свои ряды отребье общества, жила за счет беззащитных горожан и прежде всего крестьян, лишенных права ношения оружия. Бесчинства военщины в период постоянных войн и наемных армий представляли собой подлинное стихийное бедствие. Достаточно напомнить о многих страницах «Симплиссимуса» и о сценах захвата и разграбления деревни, которыми не случайно столь богато изобразительное искусство XVI и XVII столетий.

Другой причиной страхов и неуверенности, не оставлявших жителей деревни и города, был голод или угроза его — последствие низкой урожайности. Значительная часть населения постоянно жила впроголодь. В Германии в промежуток между 1660 и 1807 гг. в среднем каждый четвертый год был голодным (148, 271). Спутники этого существования на грани голода — праздники, устраивавшиеся по окончании жатвы и сопровождавшиеся пирушками и попойками, во время которых проедалась немалая доля собранного. Итальянский священник с неодобрением писал в XVIII в. о пастухах-далматинцах: подобно готтентотам, они в течение недели тратят то, чего хватило бы на месяцы, и только потому, что представился случай повеселиться (94, 178). Эти колебания между длительным недоеданием и праздничным обжорством, наглядно выразившиеся в конфликте Поста с Карнавалом (см. картину Брейгеля), — показатель материальной неустойчивости положения сельского населения, которая неизбежно сопровождалась резкими сменами настроений и колебаниями психики.

Начавшееся в переходный от феодализма к капитализму период расшатывание традиционных деревенских микроструктур, таких, как сельская община, в свою очередь не могло не порождать беспокойства и служило источником внутренних конфликтов в этих прежде замкнутых мирках крестьянской жизни. На более ранней стадии община, приход, по существу, исчерпывали весь мир крестьян, из поколения в поколение сидевших на своих наделах (русское наименование общины — «мир» — охватывало совокупность таких важнейших мировоззренческих аспектов, как «Вселенная», «община», «человеческий коллектив», «покой», т. е. условие благополучия в этом коллективе и в большом мире); при переходе же от средних веков к Новому времени этот малый мир не мог не быть потеснен в их сознании большим миром нации, государства, городов, далеких путей, поскольку, с одной стороны, участился уход крестьян из деревни, а с другой — этот большой мир все энергичнее вторгался в пределы деревни — в лице купцов и коробейников, судебных чиновников и сборщиков налогов, проповедников и нищих, завоевателей и солдат. Но, очевидно, наиболее мучительными оказались внутренняя ломка общинного порядка и кризис сельской солидарности, вызванный усилением противоречий между жителями деревни. С этой напряженной социально-психологической обстановкой, сложившейся в западноевропейской деревне, связана и охота на ведьм, развернувшаяся в XVI и XVII вв.

Самые различные факторы воздействовали на психику народных масс в неблагоприятном направлении, порождая напряженность и страхи. Поэтому нельзя не прислушаться к голосу тех историков, которые говорят о крайней неустойчивости настроений масс, легко впадавших в панику и

склонных к внезапным коротким иррациональным взрывам возмущения, с сопутствовавшей им кровавой жестокостью. По мнению Э.Леруа Ладюри, в моменты подобных взрывов на поверхность общественной жизни выступал примитивный пласт сознания (161, 681 и сл.). Наряду с крупными, относительно организованными крестьянскими восстаниями XVI—XVIII вв., в которых можно выявить элементы сознательности, в деревне постоянно происходили более мелкие выступления. Ж.Рюде говорит о «повседневности возмущения» в доиндустриальной Европе (202, 35). Действительно, в одной только Аквитании между 1590 и 1715 гг. насчитывалось от 450 до 500 народных выступлений; во Франции между 1715 и кануном Великой революции их было не менее сотни, а в английской деревне между 1735 и 1800 гг. — 275 (106, 143). Многочисленны были и городские мятежи и восстания, толпы голодных и угнетенных с легкостью выходили на улицы и громили все окружающее. Многие из этих выступлений не обнаруживают следов классового сознания и ясных намерений восставших, не говоря уже о каких-либо программах (169, 160, 337 и сл., 363; 172, 110 и сл.). Комментируя это утверждение Р.Мандру, советская исследовательница А.Д.Люблинская отмечала, что, в то время как участники Жакерии и других крупных крестьянских восстаний периода развитого феодализма имели перед собой вполне конкретного классового врага — сеньоров, для крестьян XVI—XVII вв. этот враг был рассеян повсюду, и они склонны были видеть его помимо собственного сеньора во всяком богаче, горожанине, королевском сборщике налогов или ином чиновнике и судье, и эта многоликость противников лишала восставших ясной политической ориентации (77, 294).

Значительная часть сельских и городских мятежей представляла собой спонтанную реакцию против реальной или воображаемой угрозы, вспышку, которая могла длиться всего только один день. Во французском городе Тарне в 1774 г. состоялся суд над крестьянами, которые убили инженера, приняв его планы и чертежи за колдовские средства, угрожающие их благополучию (112, 133). Не следует упускать из виду, что наряду с крестьянами и городскими плебеями важную роль в народных выступлениях играли люмпены — элементы, которые не могли найти своего места в обществе и представляли собой источник постоянного брожения. Активными участницами этих возмущений являлись женщины, особенно когда причиной мятежа был недостаток хлеба или его дороговизна (226). Отдельные выступления имели «молодежный» характер. Среди последователей Греймбла и Лаймбауэра — вождей крестьянского восстания в Австрии в 30-е гг. XVII в. — преобладали подростки, увлеченные этими самозванными «мессиями» (198, 276). Связь повседневных возмущений низов города и деревни с распространившимся среди них чувством небезопасности, нестабильности и неуверенности не вызывает сомнения.

До какой степени была «заряжена» социально-психологическая атмосфера, свидетельствует тот факт, что мятеж мог вырасти даже из праздника. По выражению И.Берсе, «мятеж был «записан» в потаенной структуре праздника» (84, 15). В нем таились зародыши конфликтов, и в определенных условиях начавшийся мирно карнавал выливался в кровавое побоище. Так было в г. Романе (Лангедок) в 1580 г., где городские власти и богачи

потопили в крови возмущение плебса и рядовых ремесленников, после чего обрушились на крестьян, отряды которых подошли к городу (164). Э.Леруа Ладюри называет это событие «своеобразной психодрамой», «трагедией-балетом», в котором место политических манифестов заняли танцы (161, 397).

При характерной для доиндустриальной Европы демографической структуре (высокая детская смертность, низкая продолжительность жизни, постоянно возвращающиеся эпидемии чумы и других болезней), в обстановке, когда угроза неурожая, голода, вражеского нашествия и его непременных спутников — грабежа, насилия и убийства была бытовой заурядной реальностью, в обществе, в котором склонны были винить в болезни и смерти какие-то таинственные силы, демонов или ведьм, человеческая жизнь ценилась невысоко. Все исследователи единодушно отмечают легкость, с какой совершалось убийство, распространенность детоубийств (спутников высокой рождаемости при отсутствии средств предупреждения беременности, равно как и средств прокормить лишние рты), вкус к кровавым, жестоким зрелищам, в которых смерть играла главную роль, грубость нравов, агрессивность в человеческих взаимоотношениях (169, 34 и сл., 60, 67, 79; 235, 1028). Историки права констатируют, что пересмотр норм уголовного законодательства в XVI—XVII вв., направленный на введение более суровых кар за преступления, был связан с чрезвычайным ростом насилия в обществе (185).

К концу средневековья изменяется характер судебного разбирательства. Пытка, неизвестная варварам (ибо она унижала достоинство свободного человека), была введена в связи с рецепцией римского права. В XVI в. ужесточается система наказаний, получает небывалое до того распространение практика изуечения преступника — казнь растягивали на ряд этапов. Зрелище живьем сжигаемых людей стало чем-то заурядным. Для жителей города и деревни это зрелище сделалось и обязательным, и притягательным, своего рода праздником (206, 31—48).

Мистериальный театр существовал бок о бок с театром казней. В этом театре и сам казнимый выполнял отведенную ему роль: он фигурировал в качестве своего рода искупительной жертвы. Такой специалист по демонологии, как Яков I, утверждал, что уничтожение ведьмы есть «спасительное жертвоприношение для потерпевшего» (224, 157). Кровная месть юридически была запрещена (хотя на деле по-прежнему существовала), но своего рода заменой ее была казнь преступника перед домом истца. Искусство (вспомним хотя бы гравюры Калло) фиксирует эту мрачную сторону социальной и духовной жизни с большой точностью и впечатляющей силой. Непременный компонент ландшафта, изображаемого художниками той поры, — виселица или пыточное колесо. Театрализованные представления из жизни святых насыщаются сценами мученичества (107, 29 и сл.). Зрелища смерти, пыток, казней не могли не оказывать воздействия на восприятие и психику жителей города и деревни. Но они отнюдь не были лишь зрителями кровавых расправ. Нередко они и сами принимали в них прямое участие. Период религиозных войн во Франции и Германии, в других странах богат уличными самосудами толпы над попавшими в ее руки врагами. Католики в этом отношении не отличались от протестантов. Му-

чительные убийства сопровождалась надругательствами над трупами. Н.З.Дэвис говорит о «ритуальной жестокости» толп конца средневековья и начала Нового времени (102, 181).

Среди черт массовой психологии населения Западной Европы в XVI—XVII вв. нужно отметить высокую возбудимость — спутницу хронического недоедания большинства населения, — неспособность отличить естественное от сверхъестественного, неразвитость средств овладения природой и чувство человеческого бессилия перед стихиями. Господство устной культуры мощно способствовало умножению суеверий, слухов и неконтролируемых коллективных паник. Рисуемая современной историографией картина существенно отличается от той, в которой, согласно М.М.Бахтину, конститутивным элементом был карнавальный жизнеутверждающий смех, — в обстановке религиозных войн и социальных конфликтов, преследований ведьм и еретиков для смеховой культуры, вырвавшейся, по Бахтину, на уровень «большой» литературы в романе Рабле (63), во второй половине XVI и первой половине XVII в. оставалось немного места.

2.

Как показал Н.Элиас, с конца средневековья шел процесс, который он называет цивилизационным и который выражался в существенной перестройке структуры человеческой личности и системы ее отношений с другими. Среди внешних его симптомов Элиас выделяет изменения права и бытовых привычек, происходившие в высших слоях общества и затем постепенно распространявшиеся на более широкие его круги. Таковы, в частности, застольные манеры. В посвященных им сочинениях, которые становятся особенно многочисленными с конца XV и XVI в., устанавливаются нормы поведения молодого человека «хорошего» происхождения. Эти предписания могут показаться в свете современных стандартов благоприличия весьма примитивными и самоочевидными, но, нужно полагать, для того времени они являли собой некое новшество или по крайней мере социальную форму, которую еще требовалось утвердить в среде дворянства, группировавшегося при абсолютистском дворе. Поведение за столом, осуждаемое в этих трактатах — среди их авторов люди, подобные Эразму Роттердамскому, — квалифицируется как лишенное *civilité*, грубое, скотское, оно расценивается как признак мужика (*agrestium, geburish, rusticité*).

Это противопоставление «цивилизованности» (само понятие ее утверждается именно в XVII—XVIII вв.) — «крестьянской грубости» в высшей степени показательно. То, что на более ранней стадии развития европейского общества так или иначе было присуще представителям всех его слоев, отныне есть признак одних только простолюдинов, оставшихся в состоянии дикости. Они едят руками, вытирая их о полы одежды, тогда как благовоспитанный человек пользуется вилкой (недавним приобретением европейцев, а потому редкостью) и салфеткой; они едят из общей тарелки и не стесняются положить в нее кусок, от которого уже откусили, — цивилизованный же пользуется своей тарелкой; плебеи пьют суп из общей миски и вино из одной чаши или кубка, не утирая рта, плюют на стол, рыгают,

сморкаются, не отвращиваясь от соседей, — ничего подобного благородный не делает или не должен делать (115, 118 и сл.).

То, что существенно здесь подчеркнуть, заключается не в отсутствии хороших манер у простолюдинов и не в иллюстрации простоты и грубости их бытовых привычек — это очевидно, — а в более глубокой черте человеческой личности, которая при этом обнаруживается. В застольных манерах, как и во всех других формах социального поведения, можно выявить некую грань, отделяющую одного индивида от других, и эта грань оказывается исторически подвижной. В изучаемый период человек явно не отделял себя от окружающих его столь же четко, как в более позднее время, и еда и питье из общей посуды являлись для него чем-то само собой разумеющимся. Когда в аристократической части общества нормой стало пользование каждым участником трапезы отдельным прибором, то, как показывает Элиас, вызывалось это прежде всего соображениями престижа, уважения, которое окружающие обязаны выказывать наиболее знатному или благородному ее участнику; гигиенические же объяснения пришли позднее. В крестьянской среде простота и грубость привычек, связанных с едой, сохранились дольше, чем в иных группах общества.

То же самое можно обнаружить и в других бытовых нормах и навыках, например, в очень медленно шедшем процессе интимизации сна. Долгое время спали по два или несколько человек в одной постели, не говоря уже об одной комнате. Сексуальная жизнь на протяжении средневековья еще не была окружена той тайной, которая окутала ее в более позднее время, и, в частности, не была столь радикально устранена от взоров ребенка. Отправление естественных потребностей, в Новое время уходящее целиком за кулисы общественной жизни и замалчиваемое, в средние века не было окружено такой же стеной стеснительности. В поучениях о добрых нравах XVI—XVIII вв. благородным юношам внушается мысль о том, что эти потребности нужно удовлетворять не на глазах других людей, но в среде простолюдинов подобные нормы не были в ходу (115, 174 и сл.). Иллюстрацией могут служить хотя бы полотна Брейгеля. На картине «Крестьянская свадьба» видны несколько участников сельского праздника — мужчин, которые отходят к стене помочиться, и ни для них, ни для пляшущих тут же рядом пар в этом нет ничего неестественного или неприличного.

«Барьер стыдливости», окружающий «атомизированную» личность Нового времени, в тот период был не таков и проходил не там, где он проходит ныне, но когда он стал воздвигаться, то это цивилизационное движение коснулось прежде всего высшей части общества, постепенно распространяясь за ее пределы, и лишь в последнюю очередь затронуло деревенское население. В этих особенностях нравов XVI и XVII вв. можно видеть симптомы самосознания человека, который еще не настолько внутренне обособил себя от социального окружения, чтобы ощутить потребность укрыть определенные аспекты своего бытового поведения за «стеной аффектов» и чтобы эта потребность сделалась его неотъемлемой привычкой, автоматизмом.

Из этих примеров вытекают по меньшей мере два следствия. Во-первых, «цивилизационный процесс» (в интерпретации Элиаса), неравномерно охватывая общество и начинаясь «сверху», вел к дальнейшему обо-

соблению аристократической его части от плебса и к усилению культурной противоположности между знатью и низами. Аристократия воплощала в себе культуру и просвещенность, достойные утонченного человека манеры и навыки поведения; простолюдины же, и прежде всего крестьяне, оказывались вообще как бы вне человеческого общества, и не случайно в упомянутых поучениях и трактатах о должном поведении по одну сторону оказываются мужики и животные (115, 111 и сл., 117, 123, 125, 131). В высшей степени красноречивое уравнивание!

Во-вторых, рост самосознания человеческой личности, выражающийся, в частности, в ее стремлении обособиться, в среде крестьян ощущался в тот период в наименьшей степени. Коллективистское сознание, традиционная групповая принадлежность, равно как и тяжелое, угнетенное положение и общий «идиотизм деревенской жизни», сковывали развитие личности крестьянина, и она могла обнаружить себя преимущественно после ухода из деревни и разрыва с прежним образом существования. В числе гуманистов, просветителей и религиозных деятелей XVI—XVIII вв. было немало выходцев из крестьян, но это были люди, порвавшие с рутинной сельского труда и быта.

Отношение к ребенку — один из немаловажных показателей социально-психологической жизни. Как показал Ф.Ариес, это отношение переживало значительную трансформацию как раз в конце средневековья и начале Нового времени: постепенно начинают осознавать особенности детства, новые формы приобретает родительская привязанность к детям, семья становится ячейкой, в рамках которой осуществляется воспитание ребенка, в то время как до того семья вокруг детей не центрировалась и их воспринимали преимущественно в качестве «маленьких взрослых» (82). Однако материал источников, на которые опирается Ариес, по большей части относится к аристократической и буржуазной семье, и об отношении к детям крестьян и мелких горожан историку известно немного.

Ребенок в простонародных семьях с раннего детства приучался к труду и нередко подвергался при этом суровому обращению. В силу чрезвычайно высокой детской смертности на нее смотрели как на неизбежное зло. В семье нужен был помощник, работник, но вовсе не требовались лишние рты. Ведь точно так же оценивали и немногочисленных в деревне стариков (большинство умирало, не дожив до старости): особым уважением эти иждивенцы пользоваться не могли. П.Губер отмечает, что в церковноприходских книгах сохранились записи о смерти взрослых, но лишь редко — о смерти детей, и возникает вопрос: что думали и чувствовали родители, потерявшие ребенка (127, 110, 304)? Губер не исключает безразличия. Однако судебные протоколы свидетельствуют: родители, подозревавшие ведьму в том, что она повредила здоровью их ребенка, не оставались пассивными или индифферентными. Вспомним, что жители пиренейской деревни Монтайю, взгляды и настроения которых зафиксированы в делах инквизиции в начале XIV в., не скрывали родительской любви и горя, испытываемого ими при потере детей (162). Видимо, однозначное решение вопроса невозможно.

В изучаемый нами период школьное обучение детей распространяется не только в городах, но и во многих деревнях. Их учат чтению, письму, сче-

ту, внушают элементы религиозных сведений. Церковь и власти заботились о религиозно-нравственном просвещении народа и установлении контроля над его сознанием. Сам факт обучения детей не мог не обратить внимания родителей на специфику детства как психологического феномена даже в тех случаях, когда родители не проявляли (как отмечал Лютер, имея в виду простонародье) заинтересованности в том, чтобы их потомство получило образование.

Однако детство было относительно коротким, и подросткам рано приходилось начинать самостоятельную жизнь. На них сызмальства распространялась и уголовное право. В частности, видя, что жертвами процессов о ведовстве нередко делались малолетние, власти запретили сожжение на костре девочек в возрасте до двенадцати лет и мальчиков в возрасте до четырнадцати лет (182, 102).

Трудно разрешимый вопрос: в какой мере репрезентативен для характеристики социальной психологии крестьянства XVI в. и, в частности, для рассмотрения вопроса о развитии индивидуальности в этой среде «казус Мартена Герра»? Имеется в виду эпизод из жизни южнофранцузских крестьян, исследованный Н.З.Дэвис. Житель одной из деревень, расположенных к югу от Тулузы, Мартен Герр, в 1550 г. бежал из своей деревни, оставив молодую жену и родственников, и начал жизнь наемного солдата и слуги, потеряв в войнах ногу. Шесть лет спустя в деревню, из которой он скрылся, явился некий Арно де Тиль, выдавший себя за Мартена Герра. Жена последнего, Бертранда, приняла его за своего мужа, и в истинности утверждения пришельца поначалу никто — ни в деревне, ни в семье — не сомневался. Лишь через несколько лет в силу имущественных споров, вспыхнувших между родственниками Бертранды и самозванцем, было выдвинуто обвинение в том, что он выдает себя за другого человека. Бертранда, у которой уже была дочь от «нового» Мартена Герра, в конце концов присоединилась к обвинителям, но голоса свидетелей в Тулузском парламенте, где разбиралось дело, раскололись: одни утверждали, что муж Бертранды — самозванец, другие же настаивали, что он и есть подлинный Мартен Герр. Самое любопытное в том, что единодушия на сей счет не существовало даже среди близких родственников Герра. Судья был склонен отвергнуть обвинение, когда в зал заседаний парламента неожиданно для всех явился подлинный Мартен Герр. Участь обманщика была решена: он был осужден и казнен в 1560 г. (103).

Н.З.Дэвис указывает, что для идентификации «нового» Мартена Герра с «прежним» в то время не было ни фотографий, ни отпечатков пальцев, ни автографов, ни, добавим, никаких документов. По ее предположению, успех обманщика объяснялся тем, что Арно де Тиль познакомился где-то с Марتنеном Герром, выведал у него подробности о жизни в его деревне и сведения о жене, родственниках и соседях, вследствие чего мог ввести всех в заблуждение и держаться в деревне как свой человек на протяжении довольно долгого времени. Однако перед нами, как справедливо замечает исследовательница, не комедия ошибок и не плутовская новелла, в которой одно лицо с легкостью выдает себя за другое, а реальный случай из жизни французской деревни и из судебной практики, *cause célèbre*, описанный самим судьей. И все же нелегко представить себе психологию родственни-

ков, включая братьев и сестер Мартена Герра, выросших вместе с ним, которые не сумели за четыре года проживания с самозванцем обнаружить обман! Не следует ли предположить, что восприятие человеческой индивидуальности и неповторимых ее черт, по крайней мере в крестьянской среде, в ту эпоху отличалось от современного?

Здесь приходит на память еще одно обстоятельство: человек из крестьян подчас не знает точно своего возраста. В протоколах судов, рассматривавших дела о воровстве, зафиксированы показания обвиняемых; они определяют свой возраст сплошь и рядом по следующему образцу: «N лет или около того» (182, 89, 99 и сл., 146 и сл.). Впрочем, незнание человеком, сколько ему лет, вообще было одной из черт, присущих людям средневековья, с их особым отношением ко времени (121, 145 и сл.).

Мне кажется, что обрисовка рассмотренных выше аспектов социально-психологического климата на Западе в период перехода от средневековья к Новому времени — возможная при нынешнем состоянии знаний только фрагментарно, в чрезвычайно обобщенных и потому огрубленных чертах, — тем не менее помогает уяснить особенности сознания и поведения людей той эпохи, страхи, их бушевавшие, и тем самым лучше представить себе ту ментальную почву, на которой произрастали идеи о злокозненности ведьм и необходимости вести против них истребительную, непримиримую войну.

Теперь в целях дальнейшего расширения исторического контекста мне хотелось бы затронуть, опять-таки в самом общем виде, другую существенную проблему, по моему убеждению, тесно связанную с охотой на ведьм, — проблему народной культуры этого переходного периода.

3.

Сохраняя свои основные характеристики, присущие ей в собственно средневековую эпоху, культура простолюдинов на протяжении XVI—XVII вв. переживала заметные и немаловажные изменения. Общее развитие европейской цивилизации не могло не оказать воздействия и на крестьян и мелких горожан.

Первый из факторов, способствовавших этим переменам, — частичное приобщение к книге тех слоев общества, которые ранее к ней доступа не имели. Изобретение и распространение книгопечатания ознаменовало революцию в средствах социальной коммуникации, в области диффузии и циркуляции достижений культуры и, в конечном итоге, в структуре общественного сознания, поскольку внедрение грамотности приводило к глубоким изменениям последнего. Человек в недрах устной культуры и человек в условиях культуры книжной являют собой два глубоко различных типа личности. Ориентация на слуховое восприятие сменялась частичной переориентацией на восприятие визуальное, которое дает более стабильную основу для социального поведения. Человек в меньшей мере зависит от случайных слухов, колеблющейся и неверной молвы и от капризов собственной и чужой памяти. Его практические трансакции с другими членами общества могут отныне опереться на точно фиксирующий их документ. Сама память приобретает качественно иные параметры, ибо в условиях до-

минирования устной, фольклорной культуры ее временная глубина ограничивается немногими предшествующими поколениями родственников и соседей, своего рода «островками памяти», а за этими пределами начинается безбрежное и не поддающееся временному измерению господство мифа, предания, сказки; тогда как память, дисциплинируемая книгой, способна организоваться исторически, и поэтому собственно историческое сознание может проникнуть в широкие круги общества только в результате успехов культуры книги.

На протяжении средневековья книга (рукописная, а потому редкая и дорогая, обычно — произведение искусства) оставалась достоянием кучки образованных, сакральным предметом, совершенно недоступным массе населения. Книгопечатание открыло возможность приобщения к информации, запечатлеваемой уже не одной человеческой памятью, в принципе для всех. Включению печатной книги в механизм функционирования культуры демократизировало знание.

И действительно, на протяжении изучаемого периода, в особенности к концу его, неуклонно возрастал процент грамотных людей, которые хотя бы в минимальной степени умели читать и писать, лавинообразно увеличивалось количество печатной продукции, книга, брошюра, печатный плакат или листовка становились доступными все более обширному числу жителей Запада. Однако этот процесс протекал неравномерно, в разной мере охватывая отдельные страны и провинции. Так, в Германии наблюдался известный рост грамотности до Тридцатилетней войны, а после нее, в обстановке всеобщей разрухи, наметился регресс (148, 180).

Разумеется, город в овладении грамотностью намного опережал деревню. Связанная с появлением книгопечатания революция наглядно была видна именно в городских центрах новой цивилизации, тогда как в сельской местности грамотные насчитывались единицами. Женщины в деревне были почти сплошь неграмотны. Что касается мужчин, то, например, в Лангедоке в 70—90-е гг. XVI в. способными написать собственное имя были 3 процента батраков и 10 процентов состоятельных крестьян (161, 345—347). М. Вовель пишет о «крестьянском культурном гетто» в Провансе XVII и XVIII вв., где грамотность среди мужчин не превышала 4—8 процентов (237, 338). П. Губер оценивает процент грамотности французских крестьян несколько выше, чем другие авторы: по его мнению, в конце XVII в. почти половина мужчин и четверть женщин могли поставить свои подписи в нотариальных актах, оформлявших брак (127, 82). По Р. Мюшембле, в это же время около $\frac{1}{3}$ мужчин и менее $\frac{1}{4}$ женщин были хотя бы в элементарной форме затронуты «цивилизацией письменности» (182, 208). Приводимые исследователями цифры расходятся, общая же картина остается примерно той же самой: большинство населения деревни неграмотно.

Человек, умеющий читать и писать в сельской местности, — это прежде всего приходский кюре. Но и у деревенских священников, как показывают протоколы епископских визитаций, книг было до крайности мало. Изредка в деревнях встречались и другие лица, худо-бедно владевшие грамотой, остальная же масса прихожан по-прежнему принадлежала всецело стихии устной культуры. Естественно, что наличие в деревне даже одного или нескольких грамотеев могло привести к тому, что какая-то печатная инфор-

мация делалась отчасти достижимой и для их окружения, ибо книгу, брошюру, альманах читали вслух или пересказывали их содержание.

В период Реформации и Контрреформации церковь (и протестантская, и католическая) энергично мобилизовала духовенство на более эффективную проповедь среди горожан и особенно крестьян, наименее осведомленных в вопросах религии. Был проведен ряд мер, которые способствовали распространению книги и грамотности. В сельской местности были созданы приходские школы: считали необходимым обучить крестьянских детей хотя бы начаткам грамоты, с тем чтобы они могли лучше усваивать слово Божье. Этих школ было немного, зачастую недоставало учителей, крестьянские дети, труд которых представлял немаловажное подспорье в хозяйстве, имели возможность посещать школу лишь несистематично. К тому же крестьянские сыновья, усвоившие грамоту, нередко покидали деревню, обращаясь к ремеслу или готовясь принять священнический сан. Тем не менее церковь добивалась того, чтобы рядовой прихожанин был способен выучить катехизис, содержащий необходимый минимум сведений религиозного содержания, изложенных в виде вопросов и ответов.

В период между появлением книгопечатания в середине XV в. и кануном Реформации $\frac{3}{4}$ всей типографской продукции составляли религиозные сочинения — «Подражание Христу», «Библия бедных», «Зерцало человеческого спасения», «Ars moriendi» и т. п. произведения. До Реформации Библия была редкостью даже в руках духовенства. На протяжении XVI столетия она выходит на первое место среди печатных изданий. Начиная с лютеровского перевода Библии, в 20-е и 30-е гг. во всей Европе разворачивается энергичная работа по переводу Священного Писания на национальные языки, как в странах реформационных, так и у католиков. Перевод Библии явился фактом огромного общественного и культурного значения, оказавшим мощное воздействие на развитие языка и литературы. Писание, которое до того оставалось достоянием одного только кюре, в переводах делалось доступным практически всем, и в силу довольно больших тиражей, какими оно появилось в разных странах, от Уэльса и Швеции до Чехии и Венгрии, и в силу того, что все возрастающее число людей было способно его читать.

Однако катехизис, эта «Библия простолюдина», был более понятен крестьянам и мелким бюргерам; особенным распространением он пользовался в протестантских государствах. Новое значение в условиях книгопечатания приобрела религиозная проповедь. Достаточно сказать, что сочинение Беньяна «Путь пилигрима» (1678 г.) до конца XVII столетия выдержало 22 издания и было переведено с английского на многие другие языки. Среди литературы, предназначенной для религиозного просвещения народа, преобладали наряду с катехизисом жития святых, религиозные песнопения, рождественские рассказы.

Открывая перед простолюдинами возможность знакомиться с содержанием религиозных текстов, церковь вместе с тем испытывала вполне оправданные опасения: если прежде прихожане получали свои религиозные знания из рук одного лишь священника, проповедника, то отныне эта монополия разрушалась, и было невозможно предсказать, что именно привлекут те или иные пытливые читатели из Библии. «Для тебя ли чтение

Библии? — вопрошал инквизитор еретика, заточенного в лионскую тюрьму в 1552 г. — ведь ты ремесленник и знаний у тебя нет». «Библия принадлежит всем христианам, дабы они уяснили путь ко спасению», — отвечал заключенный. Французский иезуит писал: «Богу не угодно открывать Свои тайны простолюдинам. Воспламененные какими-то словами апостолов, дурно процитированными и еще хуже понятыми, они ставят под сомнение мессу и задают вопросы» (102, 220—221). Опыт Крестьянской войны в Германии воочию показал, сколь действенным оружием могут стать Библия и Евангелие в руках восставших крестьян и других низших слоев общества. Листовки и памфлеты в период Реформации распространялись в Германии в тысячах экземпляров, их читали на рынках, в тавернах, в церквях и на сельских праздниках. В XVIII в. в Германии образованные также высказывали мнение, что дурно делать крестьян слишком умными, нужно поставить границы их образованности. Такой точки зрения придерживался и Фридрих II Прусский, опасавшийся, что грамотный человек вознамерится покинуть деревню (148, 176, 199—200). С опаской на просвещение простонародья смотрел и Вольтер.

Наряду с религиозными текстами в переводах на национальные языки появляются многочисленные издания литературы светского содержания, предназначенной для широкого потребителя. Эти книги, точнее брошюры, объемом в два десятка страниц, отпечатанные на низкосортной бумаге и стоившие очень дешево, распространяли на ярмарках коробейники, странствующие мелочные торговцы. Во Франции на протяжении XVII и XVIII вв. особой популярностью пользовались брошюры «Голубой библиотеки» из Труа, где они печатались (название «Голубая библиотека» объясняется цветом оберточной бумаги этих буклетов). Исследователи полагают, что главным потребителем подобных изданий была деревня, так как в городе существовали и многие другие источники информации, доступные простонародью. Авторы этих книжек анонимны — вероятно, это лица, получавшие заказы от печатника, а последний при посредстве разносчиков внимательно следил за читательским спросом. Поэтому, как полагает Р.Мандру, анализ печатной продукции, выпущенной типографами Труа (сохранились книжки 450 названий), может отразить картину состояния народной культуры.

Какова тематика брошюр «Голубой библиотеки»? Это мифологические повествования, сказки о феях и волшебниках, рассказы о колдовстве и чудесах, рыцарские романы, календари и жития святых, сочинения нравоучительного и благочестивого содержания, гривуазные фарсы, повести о разбойниках, о любви и смерти, песенники. Чрезвычайной популярностью пользовались астрологические сведения. Астрология должна была помочь и в прозрении будущего, и в исцелении от болезней, и в обеспечении урожая; тема судьбы живо занимала читателей брошюр. Герои дешевой литературы, адресованной простонародью, — Карл Великий, Роланд, Оливье, предатель Ганелон, рыцари типа Оже Датского, крестоносцы; герои мифологических повестей — Гаргантюа, Гиль Уленшпигель, Скарамуш. Р.Мандру подчеркивает активный интерес читателей к миру сверхъестественного и расценивает эту печатную продукцию как «литературу бегства от жизни» (*littérature d'évasion*) (170, с. 40). Хотя среди книг «Голу-

бой библиотеки» встречаются произведения, касающиеся воспитания, ремесел, арифметики и — особенно часто — элементарных медицинских знаний, в целом она далека от повседневной жизни и увлекает читателя в воображаемый чудесный мир (172, с. 157).

В брошюрах «Голубой библиотеки» напрасно искать имена философов, ученых или писателей Просвещения или хотя бы косвенное отражение их идей. Эта литература обращена к прошлому, заимствует свои темы и сюжеты по большей части у средневековья. Здесь видно, как аристократическая и рыцарская культура перелицовывается и приспособливается для менее взыскательных вкусов плебса. История находит в ней отражение постольку, поскольку перерабатывается в мифологические и легендарные повествования, в анекдоты, в которых сообщения об отдельных фактах прошлого смешиваются с баснями.

Что касается социальной проблематики, то общество изображено в литературе коробейников «стыдливо» и односторонне: эксплуатация масс, классовые антагонизмы, голодовки, религиозные кризисы, гнет налогов не находят здесь никакого выражения. Господствующая тональность этих повестей — социальный конформизм и фатализм. Р. Мандру называет этот конгломерат верований, идей и знаний, унаследованных от более ранней эпохи, частично при посредстве фольклора, «народной культурой» и отмечает ее неизменность на протяжении двух столетий существования «Голубой библиотеки». Но он признает вместе с тем, что эта сумма сюжетов и повествований представляла собой «форму отчуждения народной культуры» (170, 40).

Точка зрения Мандру и Боллем (90) встретила, однако, обоснованные возражения других исследователей (102, 190, 123). Едва ли можно составить себе представление о народной, в частности, крестьянской, культуре XVII и XVIII вв., исходя только из содержания брошюр и альманахов, которые были доступны простолюдинам, — ведь ничего не известно о том, как они воспринимали эти сочинения и что именно они в них воспринимали. Мандру, видимо, исходил из предположения о полной пассивности этого восприятия, но нет оснований согласиться с подобной предпосылкой. Перед нами — скорее культура для народа, предлагаемая, навязываемая простолюдинам, нежели народная культура в прямом смысле слова. Было бы неосмотрительно пытаться извлечь из брошюр «Голубой библиотеки» элементы картины мира простого человека. Во всяком случае, учитывая низкую грамотность сельского населения в этот период, нет оснований преувеличивать степень воздействия на него популярной литературы. Культура крестьян оставалась устной, фольклорной.

Восприятие простолюдинами литературы, предлагаемой коробейниками, остается неизвестным. Тем не менее благодаря исследованиям итальянского историка К. Гинцбурга есть возможность заглянуть в «умственную лабораторию» хотя бы одного сельского жителя второй половины XVI в. Это мельник из Фриуля (итальянские восточные Альпы) Доменико Сканделла, по прозвищу Меноккьо. Папская инквизиция дважды арестовывала его по обвинению в ереси. В конце концов он окончил жизнь на костре, почти одновременно с Джордано Бруно (в конце 1600 или в начале 1601 г.). Сохранились протоколы допросов Меноккьо, во время которых он довольно свобод-

но и откровенно изъяснял свои причудливые воззрения. Ибо у этого деревенского мыслителя существовали самобытные взгляды на мир, Бога, Христа и церковь, в корне расходившиеся с ортодоксией, но трудно сопоставимые и с какой-либо известной ересью того времени.

Бог и ангелы, по его словам, зародились в первозданном хаосе, подобно тому как черви появляются в зреющем сыре. Христос — Сын Божий в том же смысле, в каком и все люди — дети Божьи. Он родился от брака Марии с Иосифом и не мог воскреснуть. Он — лишь святой праведник, пророк, в божественной же природе Меннокьо ему отказывает. В ад деревенский философ не верит, равно как и в бессмертие души и в богодуховенность Евангелия (все религиозные тексты, утверждал он, придуманы духовенством и монахами для их собственной выгоды). Он считает себя христианином и желает таковым оставаться, поскольку христианство — вера его предков, однако признает столь же справедливыми и религии других народов, турок или иудеев, ибо никому не ведомо, какая вера правильная. Религию он сводит к морали, к любви к ближнему.

Взгляды Меннокьо не образовывали какой-либо системы, — этот замороженный философ, охотно вступавший в обсуждение своих идей с любым встречным, на все имел собственную точку зрения, сложившуюся у него в результате размышлений, пищу для которых отчасти дала ему разрозненная, немногочисленная и в высшей степени случайная литература, попадавшая в его руки. Что же он читал? Библию в переводе, «Цветочки Библии» (перевод средневековой каталонской хроники, включающей части Вульгаты, «Хроники» Исидора Севильского, апокрифические евангелия, «Светильник» Гонория Августодунского), собрание легенд о святых Якова Варагинского, «Путешествие» сэра Джона МанDEVИЛЛЯ — повествование XIV в. о легендарных посещениях стран Востока, «Декамерон», может быть, Коран.

Дело, однако, не столько в том, какие книги оказались ему доступными, сколько в том, как Меннокьо их читал и что он из них вычитал. Исследователю удалось показать, сколь самостоятельным и, главное, избирательным было его чтение, — Меннокьо выделял из прочитанного то, что отвечало его потребностям и могло питать его собственные идеи. В частности, «Путешествие» МанDEVИЛЛЯ, которое содержит фантастическое описание нравов и верований народов, якобы проживающих на островах близ Индии и Китая, давало пищу для рассуждений Сканделлы об относительности религий и возвещаемых ими истин.

Но в данной связи нас занимают не взгляды этого мельника-еретика сами по себе, сколь они ни интересны, — налицо уникальное, но оттого не менее ценное свидетельство, что чтение человеком из народа литературы, которая оказалась ему доступной, могло быть в высшей степени активным, преобразующим исходный материал в нечто совершенно своеобразное в соответствии с его картиной мира. Это своеобразие чтения книг Меннокьо К. Гинцбург называет «агрессивным». Как он замечает, «не книга как таковая, но столкновение печатной страницы с устной культурой породило взрывчатую смесь в голове Меннокьо». Для него важным оказывался не сам читаемый текст, а тот экран, который он неосознанно ставил между собой и страницей книги, фильтр, выделявший отдельные слова и

затемнявший другие, вычленение из контекста определенных выражений и оборотов, и этот экран постоянно возвращает нас, как пишет Гинцбург, к культуре, весьма отличающейся от той, которая нашла выражение на печатной странице, — к культуре, основанной на устной традиции. Контакт с книжным текстом порождает в уме Менюккьо некую идею, но ее источник — не ученая, а народная культура.

Реформация открыла перед этим доморожденным мыслителем возможность высказать свои идеи о церкви и мире; благодаря книгопечатанию он получил в свое распоряжение словесные средства для выражения темного, неартикулированного видения мира, которое в нем зарождалось. Тем самым Менюккьо как бы совершил «исторический скачок огромного значения», преодолев разрыв между «жестулирующей, бормочущей, крикливой речью устной культуры» и культурой письменной, беззвучной и кристаллизирующейся на странице книги. Употребляя в качестве строительного материала термины и обрывки мыслей, порожденных христианством, неоплатонизмом, схоластикой, он пытался выразить «инстинктивный материализм» поколений крестьян (123). Этот «деревенский материализм» — религиозный, но космогония Менюккьо, как и крестьянская религия, которую он по-своему выразил, религия, отрицающая божественное творение, воплощение Бога и искупление, равно как и эффективность таинств, имели очень мало общего с религией, проповедуемой священником с церковной кафедры.

Пример Доменико Сканделлы, повторяю, единственный в своем роде. Заурядного грамотного крестьянина (а в XVIII в. их число возросло) чтение не превращало в философа. Зато можно утверждать: усвоение сведений, черпаемых из доступной крестьянам литературы, неизбежно приводило к созданию некоего сплава, в котором фольклор сочетался с книжными знаниями. Отец Ретифа де ла Бретона, французского писателя последней трети XVIII в., автора «Жизни отца моего» (1778 г.), выходца из крестьян Нижней Бургундии, первый человек в деревне, грамотный и с довольно широким кругозором, выступал по отношению к своим многочисленным домочадцам (жене, детям, работникам, служанкам, которые должны были слушать его в почтительном молчании) в роли главного источника информации, включая метеорологические сведения и местные новости, чтение молитв и Ветхого и Нового Заветов (с явным уклоном в пользу первого, с его безжалостной патриархальной этикой); он же распевал перед ними на Рождество старинные песни, заимствованные из брошюр «Голубой библиотеки» (163, 375—376).

Нельзя недооценивать значение книги в жизни простолюдинов в XVI—XVIII вв., она открывала перед их умственным взором новые горизонты и способствовала частичной перестройке духовного универсума. Но из изложенного явствует, что чтение или слушание громкой читки едва ли выводили их за пределы религиозной картины мира. Пример с фриульским мельником, при всей его нетипичности, показателен именно в этом отношении: мысль Сканделлы сосредоточена на коренных вопросах своеобразно понятой им религии.

Но какова же была религиозная ментальность основной массы простолюдинов?

Культуру конца XV—XVII вв. традиционно изучают в рамках понятий «Ренессанс», «барокко», «Просвещение», т. е. оставаясь в пределах культуры элитарной. Между тем, как только мы захотели бы включить в наше поле зрения духовную жизнь всей массы европейского населения, эти понятия обнаружат не только свою ограниченность, но и непригодность. Подавляющее большинство людей не было затронуто этими новыми тенденциями мысли и интеллектуальной ориентации и оставалось на стадии, которую условно можно было бы считать средневековой. Напомню замечание Жака Ле Гоффа: для тех современных историков, которые осознали, что центр тяжести социально-экономической жизни средневековой Европы был в деревне, при всем разностороннем влиянии города на аграрное окружение эпоха средневековья длится вплоть до XIX в. (153, 10, 339). Подобная периодизация исходит из принципиально иного понимания ритмов истории европейской культуры: это не относительно краткие, качественно отличающиеся друг от друга последовательные этапы динамичного развития, а некое состояние, — конечно, не неподвижность, но столь медленное движение, что оно может быть и не замечено; это колебание около основной оси, дающее пароксизмы и взрывы, но не подчиняющееся законам прогресса, эволюции, в которые укладываются этапы «высокой» культуры Запада. Спускаясь с высот элитарной культуры и цивилизации в ее «подвалы», историк сталкивается со стереотипами традиционного архаического сознания и поведения.

Здесь нет ни возможности, ни нужды рассматривать вопрос о народной культуре конца средних веков и начала Нового времени в более или менее полном объеме. Наши знания о ней ограничены, и само ее изучение связано с немалыми трудностями.

Одна из трудностей заключается в том, что источников, которые можно было бы привлечь для изучения духовной культуры народа, в одно и то же время и много, и мало. В XVII—XIX вв. начался сбор произведений народной культуры (запись сказок, песен, афоризмов житейской мудрости), которые в противном случае по большей части безвозвратно пропали бы для историков. Однако эти произведения были зафиксированы в форме, далеко не адекватной той, в какой они до того времени бытовали в устной традиции, — собиратели оставили на этих записях отпечаток своего просвещенного вкуса, сгладив и элиминировав многое из найденного ими у народа.

«Открытие» народной культуры было компонентом романтического движения культурного примитивизма, своего рода реакцией на Просвещение. Деятели этого движения ставили знак равенства между понятиями «древнее» и «народное», противопоставляя разуму — традицию, сознательному — природное, интеллекту — инстинкт. В обстановке роста национального самосознания естественным было искание «корней» и «источков». Романтики были склонны идеализировать традиции и культуру крестьян и толковать их как оплот и залог духовного здоровья и целостности нации.

Ученые и любители приложили немало усилий к тому, чтобы спасти от забвения уходящую в прошлое крестьянскую культуру. Но, как правило, собиратели фольклора мало заботились о точной его фиксации. Руковод-

ствуясь собственными критериями «подлинной» и «истинной народности», они соответствующим образом трансформировали крестьянские традиции, «приглаживая» и «очищая» их от «грубости» и «вульгарности». Из-под их пера выходила народная культура, преломленная сквозь призму их восприятия. «Народная баллада... высвободилась из вульгарных рук, с тем чтобы занять место в собрании людей со вкусом» (V. Клох, 1779) (94, 5). Здесь против воли самих собирателей проявлялось взаимное непонимание народной и ученой культур.

Но, пожалуй, с наибольшей наглядностью подмена народной культуры, какова она была в действительности, культурой, какой ее видели просвещенные собиратели и реставраторы, выявилась в создании во второй половине XVIII — первой половине XIX в. псевдонародных песен и преданий. В попытках увековечить и восславить «дух народа», «исконное» национальное сознание и присущие ему ценности поэты и писатели не останавливались перед сочинением сказаний и баллад, выдаваемых ими за исторически подлинные. Нужно признать, что «реставраторское творчество» таких поэтов и прозаиков серьезно помешало изучению крестьянской культуры в ее неискаженном облике. В этом заключена одна из причин, по которым фольклор, записанный в XVIII и начале XIX в., трудно использовать в качестве источников по истории народной духовной жизни. Но дело не только в этом.

Привлечение фольклора для изучения культуры масс Западной Европы в XVI—XVIII вв. очень затруднено и по существу. Какое состояние отражает фольклор — времени его записи или более раннее и если более раннее, то насколько? Ряд исследователей находят в сказке выражение архаической стадии развития человеческого сознания или доисторических этапов эволюции общества. Но сказка, несомненно, изменялась в процессе устной традиции, и, скажем, сказочная старуха-колдунья имеет аналог в реальности времени, близкого ко времени ее записи. Однако историк будет изучать отношение общества к ведьме не по сказкам, а по судебным протоколам и демонологическим трактатам. При наличии в сказке множества аксессуаров времени ее записи их невозможно абстрагировать от изначальной сказочной структуры и от присущей сказке системы ролей.

Легче ли использовать при изучении духовной жизни народа пословицы и поговорки? Их фонд при известных вариациях мало изменялся на протяжении столетий, и при переходе от одного народа к другому мы находим все те же или очень схожие афоризмы житейской мудрости. Народная песня не могла не откликаться на запросы дня, но вместе с тем в ней постоянно встречаются своего рода вневременные ситуации — любовь, разлука, жизненные невзгоды, заботы о хлебе насущном, трудовые процессы. Крестьянские песни содержат жалобы на тяжелые времена и угнетение. «Ах, я бедный крестьянин», «Крестьянского труда больше не ценят», «Не злосчастная ли эта жизнь?!», «Не хотел бы я быть крестьянином», «Мужицкая жизнь не радует меня», «Дурные времена настали для крестьян» — таковы названия песен-жалоб немецких крестьян XVII и XVIII вв. Они отражают реальную ситуацию того периода. Но когда жители деревни не сокрушались о своей доле? Фольклор нелегко использовать при изучении духовной жизни народа в XVI—XVIII вв.

Другая трудность — понятийного свойства. Само содержание понятия «народная культура» применительно к раннему и высокому средневековью, с одной стороны, и к интересующему нас переходному периоду — с другой, не идентично. На собственно средневековой стадии тот комплекс представлений о мире, верований, умственных установок и систем поведения, который условно можно было бы назвать «народной культурой» или «народной религиозностью», при всем его своеобразии и отличиях от официального мировоззрения так или иначе был достоинством всех членов общества. Этот пласт сознания, доминировавший на уровне простонародья, не был чужд и образованным людям, у которых он, однако, был скрыт церковной и античной ученостью. Соотношение «культуры идиотов» с «ученой культурой» можно квалифицировать как «диалог-конфликт» (67, 342), и это взаимовлияние и противостояние и даже противоборство происходили одновременно и между разными слоями общества, и внутри сознания каждого индивида.

«Народное христианство» или «приходский католицизм» представляли собой восприятие элементов церковного учения сознанием, питавшимся вместе с тем и собственными идеями и образами, автономными по отношению к христианству. Но и сама средневековая церковь, с опаской и подозрением относившаяся к обычаям, верованиям и религиозной практике простонародья, не была закрыта для их влияния, отчасти приравливаясь к потребностям паствы, которую она была призвана воспитывать (195; 238, 128 и сл.). Примеры: санкционирование церковью культа святых в его народной интерпретации; принятие папством учения о чистилище, образ которого задолго до того уже существовал — в смутной, непроясненной логической форме — в народном сознании.

Мышление средних веков было преимущественно теологическим, и таким оно оставалось и в начале Нового времени. Однако сама по себе эта общая констатация еще ни в коей мере не раскрывает реального содержания религиозности масс. Новые исследования обнаружили беспочвенность и односторонность утверждений прежней историографии о господстве благочестия и углубленной вере простонародья в канун Реформации. Напротив, из анализа произведений моралистов и теологов, постановлений соборов и синодальных уложений, проповедей и протоколов епископских визитаций, судебных дел и свидетельств очевидцев вырисовывается совершенно иная картина. Крестьяне, непосредственно включенные в аграрные циклы, как и прежде, разделяли уверенность в одушевленности природы, на явления которой можно и нужно воздействовать при помощи разветвленной системы магических средств. От умения применять подобные средства зависели урожай и здоровье скота, так же как душевное и физическое благополучие населения. Деревенская магия была далека от христианства, и главными носителями ее считались сведущие люди — колдуны и колдуньи, предсказатели и целители.

Магический подход к природе распространялся и на христианские обряды. Как мы видели, для обеспечения урожая жители прихода во главе со священником совершали религиозные процессии по полям; эффективным средством против насекомых — вредителей сельскохозяйственных культур служила анафема; для предотвращения градобития звонили в цер-

ковной колокол. За помощью обращались наряду со знахарями к святым. Святой Бенедикт заставил всплыть топор, который крестьянин уронил в реку; святой Николай подбросил деньги в дом бедняка, так что тот смог выдать замуж своих дочерей (94, 155), — подобные бесхитростные рассказы о чудесном содействии святых бесчисленны. Но вместе с тем народ видел в святых могущественные существа, которые, если их не умилистить, могут причинить вред. Эта вера сохранялась в народе даже и после Реформации, отменившей поклонение святым. «Мы поклоняемся святым из страха, дабы они не гневались на нас и не причинили нам зла. Кто не боится святого Лаврентия? Кто откажет святому Антонию в шерсти из страха пред его ужасным огнем, для того чтобы он не наслал мор на наших овец?» — так выразил один писатель начала XVI в. настроения английских крестьян (225, 27). Четкое противопоставление святых бесам как носителей абсолютного блага представителям метафизического зла в народном понимании было в известной мере стерто.

Магизм, пронизывавший народную религиозно-культурную практику, всегда внушал опасения духовенству, поскольку он выражал особое понимание причинности, противоречившее учению о всемогуществе Божьем. Церковь боролась против колдовства, заклинаний, гаданий, знахарства, усматривая в них дьявольское начало. Но вместе с тем магические приемы усваивались и духовенством. Как мы могли убедиться ранее, церковь разработала целую систему благословений продуктов питания и орудий производства, жилищ и средств передвижения, утвари и скота, которые столь же затруднительно отличить от магических заклятий и формул, применявшихся сельскими колдунами и колдуньями, как и провести ощутимую грань между проклятием в устах ведьмы и церковным отлучением. Нужно подчеркнуть, что веру в ведьм и их способность производить всякого рода магические действия, менять свой облик, превращаться в животных и летать на разных предметах, веру, которая была самоочевидна для масс народа, средневековая церковь не разделяла, — напротив, она ее осуждала как греховное заблуждение и дьявольское внушение.

Между тем в переходный период, которым мы сейчас заняты, культурная традиция простонародья стала все более терять функцию своеобразной опоры для всего многосложного здания культуры. Как мы далее увидим, она стала вытесняться за пределы духовного универсума общества. Терпимость в отношении к ней, в какой-то мере проявляемая в предшествующую эпоху, сменяется нетерпимостью и преследованиями. Комплекс представлений, верований, ритуальных и практических действий, образывавший народную культуру, отныне оценивается церковью и светской элитой как дикое суеверие, внушение дьявола, как некультура. Весь фонд крестьянских культурных и религиозных традиций и представлений был решительно противопоставлен культуре церкви и образованных. Духовные лица, утратившие контакт с духовной жизнью народа, уподобляли своих прихожан дикарям недавно открытого Нового света: они не понимают слова Божьего, и с тем же успехом с ними можно было бы говорить по-арабски. Осмеянию и осуждению подвергались обычаи и верования простонародья и со стороны гуманистов и позднее просветителей. Знаменитое описание Лабрюйером крестьян, в котором справедливо видят вы-

ражение сочувствия простому народу («Порою на полях мы видим каких-то диких животных мужского и женского пола: грязные, землисто-бледные, спаленные солнцем, они склоняются к земле, копая и перекапывая ее с несокрушимым упорством; они наделены, однако, членораздельной речью и, выпрямляясь, являют нашим глазам человеческий облик; это и в самом деле люди. На ночь они прячутся в логова, где утоляют голод ржаным хлебом, водой и кореньями. Они избавляют других людей от необходимости пахать, сеять и снимать урожай и заслуживают этим право не остаться без хлеба, который посеяли»), может быть использовано в качестве косвенного свидетельства того отношения к ним благородных и просвещенных, при котором крестьянам отказывали в человеческом статусе. Другой автор писал в начале XVII в.: «Я бы сказал, что простой народ — это странное животное» (169, 160).

Религиозный «партикуляризм» верующих, при котором поклонялись скорее местному святому, нежели далекому и непонятному Божеству, и который приводил к тому, что веровали не в Бога единого, но во множество Христов и не в Деву Марию, но в «местных» Богоматерей, вызывал насмешки Томаса Мора. В «Диалоге о Тиндале» он высмеивал эту множественность мадонн, пересказывая якобы услышанный им разговор верующих: «Из всех наших Богородиц я больше всего почитаю Деву Уолсингемскую», — говорит один, а другой отвечает: «А я — нашу Деву Ипсвичскую» (225, 27).

Поклонение Богоматери как чудесному фетишу приводило к тому, что в Отенском диоцезе, например, в 1686 г. крестьяне принесли телку в жертву Деве Марии, дабы она защитила их скот от чумы. Несколькоми годами позже те же верующие, заботясь о благополучном разрешении рожениц от бремени, после жертв и молитв открывали чрево статуэтки Богоматери и созерцали младенца Иисуса, так что священнику пришлось для пресечения этого богохульного суеверия приказать сковать чрево статуи железным обручем. Изображения святых, которые оставались глухими к молитвам, крестьяне и крестьянки осыпали ругательствами и даже побоями. Население Сан Педро де Усум (Испания) грозило бросить статую святого Педро, покровителя этой местности, в реку, если он не услышит их просьб, а население одной французской деревни в 1735 г. действительно так и поступило, утопив в Сене изображение святого Георгия, не позаботившегося об их виноградниках (104, 237, 256, 261; 94, 173). Лотарингские крестьяне на рубеже XVI и XVII вв. приносили в церковь экскременты больного, надеясь, что святой его исцелит (104, 239). В исповеди невежественные прихожане, наставляемые невежественными же священниками, видели нечто вроде гигиенической процедуры и полагали, что душа является к исповеднику черной и после изгнания из нее нечистой силы уходит от него белой.

Вера в чудеса была повсеместной. В Англии с одним лишь святым Томасом Бекетом было связано более полутысячи чудес. Обладатель изображения святого верил, что не только защищает себя от земных невзгод, но и избавляет свою душу от мук чистилища; помимо того, он мог навлечь болезни на врагов. Верили в действенность физического соприкосновения со священными предметами, которыми пользовались как магическими амулетами. Ребенка лечили, вешая Евангелие ему на шею; Святое Писание

возлагали на голову, для исцеления от головной боли, и даже на половые органы — для избавления от похоти (237, 446). Магическую силу придавали и мессе и евхаристии, верили, что молитвы действуют подобно заклинаниям, а молитва, прочитанная наоборот, вызывает зловередные последствия. В Лангедоке зафиксирована черная месса, которую кюре отправлял, стоя на голове, а другой священник служил ее, повернувшись лицом к пастве, т. е. спиной к алтарю (161, 412—413).

Духовенство сетовало на то, что люди из простого народа сплошь и рядом не имеют самого элементарного представления о христианском учении. В конце XVII в. английский проповедник возмущался тем, что некий мальчик не знал, сколько богов существует, не мог назвать лиц святой Троицы, не слышал о Христе, небесах и аде. Но столь же мало о подобных предметах знало и бесчисленное множество взрослых. Шестидесятилетний прихожанин, который всю жизнь посещал церковь и слушал проповеди священника, на смертном одре заявил ему, что Бог — это «добрый старик», а душа — не что иное, как «большая кость в теле» (225, 151, 163).

Массы не знали основных молитв и десяти заповедей, а многие вообще даже не были крещены. Мы упоминали о множественности Богородиц в восприятии верующих, но точно так же существовало представление о множественности Христов — своеобразная форма политеизма!

Жалобы на низкий уровень религиозного просвещения в конце средних веков были повсеместными. Духовенство в своей массе явно было не на высоте поставленных перед ним задач. «Они нас учат, а сами невежественны, — писал фландрский моралист, — это все равно как если б ночь освещала ночь».

Картина Луки Лейденского (начало XVI в.), изображающая проповедь священника перед крестьянами, которые не обращают на него внимания, занятые детьми, собаками, приведением в порядок прически или игрой в карты и кости, — наглядная иллюстрация к свидетельствам многих и многих авторов той эпохи о том, что простолюдины либо не посещают церкви, либо не слушают проповеди, не понимают мессы и не уважают своих пастырей. В канун Реформации деревенский священник обычно вел образ жизни, мало отличающийся от образа жизни крестьянина, был поглощен сельскохозяйственными заботами, неофициально имел семью, проводил досуг в одной таверне со своими прихожанами, да и внешним видом не выделялся из их среды. Церковные строения использовались в самых разных целях, вплоть до пиров и хранения зерна. Грань между мирским и сакральным была если не стерта, то, во всяком случае, смазана. Эта профанация сакрального неизбежно сопровождалась утратой священниками остатков своего авторитета. Если священник затягивал проповедь, то рисковал услышать от нетерпеливых прихожан, что пора отпустить служанок доить коров (225, 162). Нелюбовь к духовным пастырям — повседневное явление. Не редкостью были нападения на них и даже убийства.

Множество кюре в сельских приходах были малограмотны, читали с трудом, по слогам, не знали формулы отпущения грехов. Священник, обладавший несколькими книгами религиозного содержания, был редкостью. В протоколах епископских визитаций зачастую встречаются такие оценки приходских священников: «очень глуп и невежествен», «невежест-

вен и идиот» (Отенский диоцез, середина и вторая половина XVII в.) (104, 239).

Смешение религии и магии вызывалось не только неодолимой потребностью верующих видеть и испытывать чудеса и добиваться нужного им результата при посредстве колдовских действий, но и неясностью в понимании самими духовными лицами различия между христианством и языческой практикой. Поэтому, как мы видели выше, священники нередко принимали участие в процессиях вокруг полей, с Евангелием и крестом в руках, дабы вызвать дождь и обеспечить урожай, звонили в колокола в непогоду и подвергали отлучению червей и насекомых. Встречались клирики, которые очень своеобразно интерпретировали учение о загробном мире. Некий священник из Кента в середине XVI в. учил, что существует не одно небо, а целых три: одно — для бедняков, другое — для людей среднего достатка и третье — для «больших людей» (225, 152). Столь четкого социально стратифицированного загробного мира в средневековых памятниках, в частности «видениях», мы не встречали.

Примеры религиозного невежества и плохо скрытого язычества христиан можно множить. Но ведь они говорят не только о поверхностности усвоения ими церковного учения, но прежде всего о своеобразном его перетолковании, о приспособлении его к собственным представлениям о мире и силах, им управляющих.

Приведенные сейчас данные относятся к XVI и XVII вв., но аналогичные примеры легко можно было бы найти и в собственно средневековье. Изменялась ли психология и религиозность народа или же его духовная жизнь представляла собой некую константу? Коренные установки их культуры кажутся неизменными. Вот доказательство. Около 1260 г. инквизитор-доминиканец Этьен де Бурбон столкнулся в сельской местности неподалеку от Лиона со следующим суеверием: крестьянки приносили на могилу святого Гинефора больных младенцев в надежде на его помощь. Между тем инквизитор выяснил, что святой этот — не кто иной, как борзая собака, некогда убитая по ошибке своим хозяином — владельцем замка. Этьен де Бурбон, естественно, запретил нечестивый культ. Однако шесть веков спустя, в 1879 г., лионским любителем старины было обнаружено, что крестьяне из той же местности все еще поклоняются святому Гинефору, зная, что это — борзая! (209). Миновали средневековье, Реформация, Просвещение, Революция, дехристианизация, а какие-то существенные черты крестьянского сознания, делавшие возможным столь противоестественное сочетание собаки со святым, оставались, очевидно, неизменными.

Дикое суеверие, на взгляд духовенства, да и не его одного. Но в этой амальгаме святого с собакой как нельзя лучше выявляется специфическая логика народной культуры, коренным образом отличавшаяся от логики культуры образованных, духовенства. Пройдя выучку в школе Аристотеля и опираясь на закон противоречия, логика ученых не допускала сближения разнопорядковых существ: святого и животного, человека и ангела, человека и беса. Между тем амбивалентная логика народной культуры эти грани легко нарушала, не затрудняясь подобными сближениями и взаимными переходами (210, 346).

Христианские проповедники и моралисты во все времена были склон-

ны жаловаться на упадок или недостаток веры прихожан, на их суеверия и несправедливое поведение. Однако данные о состоянии религиозности масс Западной Европы в XV—XVIII вв. говорят о большем, нежели об отсутствии у них благочестия и знания слова Божьего. Самое содержание их представлений о сакральном было в высшей степени противоречивым, если применять к нему евангельские стандарты. Крестьяне и горожане действительно подчас не знали элементарных основ христианской религии и воспринимали учение церкви, вернее обрывки его, в интерпретации малограмотных и неавторитетных в своей массе духовных наставников, в контексте мифомагической, хтонической и анимистической картины мира, традиционно присущей аграрному обществу.

Было ли вызвано это состояние умов деградацией христианства, происшедшей к концу средневековья, как полагают некоторые историки (181, 268), или «атонией» религиозной жизни народа? (197, 315 и сл.). Сомнительно, поскольку исследование народной религиозности более раннего периода в целом рисует сходную картину. Но эта констатация не дает оснований для вывода, к которому приходили многие отчаявшиеся богословы в XVI и XVII столетиях, а именно что они обращаются к «нехристям», язычникам, отвергающим христианского Бога, к «индейцам». Нет, эти люди были христианами, ходили в церковь и на исповедь, как умели, молились Богу и, главное, боялись ада и погибели души. Возмущение и отвращение христианских моралистов были вызваны явным непониманием народной культуры или нежеланием ее понять. Они применяли к сознанию масс критерии очищенной от суеверий и рафинированной религии образованных людей, изощренных в теологических спекуляциях и диспутах, знакомых по собственному или чуждому опыту с мистическими экстазами и озарениями избранных, т. е. применяли к этому сознанию масштабы заведомо неадекватные.

Однако если в повседневной жизни сельское население обнаруживало признаки религиозного индифферентизма, непонимание основ религии Христа и приверженность к внехристианским верованиям и ритуалам, то разительно иную картину являют проходившие под религиозным флагом крестьянские выступления XVI в. Особенно характерно это для Империи. В крупных крестьянско-плебейских восстаниях здесь видную роль играл милленаризм: повстанцы преследовали цель не просто упразднить те или иные социальные несправедливости и их носителей, но исходили из уверенности в том, что живут «в конце времен», в канун Второго пришествия Христа, которое они приближают и подготавливают своими революционными действиями. Их социально-политические программы в той или иной мере носили религиозный характер и опирались на Писание. Вспомним, что «Двенадцать статей», один из важнейших манифестов Крестьянской войны в Германии, содержат оговорку: крестьяне готовы отказаться от той части выдвинутых ими требований, которые могут противоречить Евангелию. Видимо, согласно интерпретации составителей этой программы, Писание было текстом, устанавливавшим социальную справедливость. Наконец, большинство предводителей крестьянских выступлений в Германии, начиная с Ганса Бема (Бехайма) из Никласгаузена (1476 г.) и кончая Томасом Мюнцером, фигурировали в роли религиозных пророков

и посланцев Христа. Факт преобладания среди этих вождей представителей низшего духовенства и монашества говорит сам за себя.

Культура масс и культура церковной и светской элиты далеко между собой разошлись, в XVI—XVII вв. у них, по сути дела, уже не оставалось общей почвы. Но это расхождение приводило к тому, что господствующие церкви (и католическая, и протестантские разных толков) видели свою задачу в том, чтобы духовно подчинить себе население. Некоторые современные исследователи утверждают, что при всей противоположности Реформации и Контрреформации общим для них было то, что и Лютер, и Лойола исходили в своей деятельности из представления о народе как нехристианизированной и долженствующей быть христианизированной массе. По мнению этих ученых, и Реформа, и Контрреформа представляли собой энергичную попытку борьбы с политеизмом и магизмом, с которыми средневековой церкви приходилось мириться, и подлинная христианизация западноевропейского простонародья, крестьянства в первую очередь, произошла, собственно, только в конце XVI и в XVII в. (104, 227 и сл., 236 и след, 248 и сл., 330; 105, 57 и сл.). Здесь не место обсуждать степень справедливости этого мнения, но доля истины в нем есть. Заключается она в том, что и католическая, и протестантские церкви развернули наступление на народную религиозность и культуру, целенаправленно добиваясь их искоренения.

Первым условием успешности «обновления» христианства была реформа самого духовенства. В посттридентской католической церкви на протяжении XVII в. создаются новые кадры кюре, выпускников духовных семинарий, людей, относительно прочно обеспеченных материально и обладавших некоторой начитанностью. И своими одеяниями, и внешностью, и уровнем жизни, и манерой поведения эти священники резко выделялись из своего окружения. Отныне все их заботы и попечения должны были сосредоточиться на религиозном воспитании паствы. Опорой деятельности священника был приход, в котором концентрировалась вся религиозная и социальная жизнь верующих и через который осуществлялся церковный надзор над их поведением. Приход входил в диоцез, глава которого контролировал приходское духовенство, систематически посещая приходы. Миланский архиепископ Шарль Борromeо (1564—1584 гг.), один из виднейших деятелей Контрреформации, канонизированный вскоре после своей смерти, настаивал на том, что диоцез должен быть подобен «хорошо организованной армии, со своими генералами, полковниками и капитанами».

Перемены в странах победившей Реформации были еще более существенными. Протестантский пастор разительно отличался от прежнего католического священника, выступая в роли представителя требовательного Божества. Немецкое лютеранское духовенство обычно обладало достаточно солидной гуманистической культурой и знанием теологии; многие пасторы были выпускниками университетов. В Германии, где восторжествовал принцип «*cuius regio, eius religio*» («чья власть, того и вера»), религиозная деятельность была поставлена под неусыпный надзор светских властей, не останавливавшихся перед мелочной регламентацией всех сторон жизни подданных и постоянным в нее вмешательством, невиданным в предшествующий период. Библейские десять заповедей должны были со-

блюдаются под страхом строгих наказаний и сделались как бы государственным законом. Сама перемена религии для большинства населения не была результатом свободного решения, а навязывалась ему властями, знатью и протестантским духовенством. Верующие далеко не всегда четко отличали протестантизм от католицизма, и не случайно в реформированных областях Германии не был изжит преследуемый там культ святых.

В результате планомерных усилий католического духовенства, так же как деятельности протестантских пасторов в странах победившей Реформы, в частности, вследствие доведения катехизиса до сознания каждого прихожанина (в условиях развивавшегося книгопечатания эта задача была разрешима), распространения элементарного обучения в приходских школах население Западной Европы получило больше сведений религиозного содержания и ближе узнало о евангельском учении, нежели за предшествовавшее тысячелетие. Правда, эффективность знакомства с катехизисом не всегда была одинакова. Если катехизис Лютера, краткий и написанный ритмической прозой, усваивался относительно легко, то так называемый Гейдельбергский катехизис, обширный и изобилующий теологическими тонкостями, был мало приспособлен для умов необразованных (235, 773 и сл., 1276).

Тем не менее вопрос о том, сколь велик был успех этой деятельности духовенства, решить трудно. Внутренняя жизнь верующих не запечатлена в источниках, а оценки ее духовенством и властями односторонни и тенденциозны. Одни исследователи полагают, что церкви удалось христианизировать крестьянство даже в наиболее отсталых районах, другие занимают более скептическую позицию. Вероятно, результаты усилий духовенства в разных странах и провинциях были неодинаковы.

Выше приводились примеры неблагочестивого поведения прихожан в церкви в начале переходного периода, — но вот свидетельства из протестантской Германии. Во время проповеди многие развлекаются, молодые люди читают популярные тогда рассказы об Уленшпигеле и громко хохочут; иные, утомленные речью пастора, дремлют и во сне падают на пол. Исследователь поясняет: проповедь предполагает способность к вниманию и минимум знаний, которыми большинство неграмотных прихожан не обладало (235, 660). Обязательная катехизация способствовала некоторому распространению элементов христианского вероучения, и тем не менее в самом конце XVI в. в Прирейнской Германии встречались прихожане, которые не слышали ни о Творце, ни о Христе, не знали молитвы «Отче наш» и не были способны различать лица Троицы. О своем полнейшем религиозном невежестве в отрочестве рассказывает и Симплициссимус. В отдельных приходах это невежество было почти всеобщим, а те, кто механически заучил молитвы или ответы на вопросы катехизиса, не понимали их смысла. Пасторы жаловались, что, путая слова молитвы, верующие невольно превращали ее в богохульство и вместо: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь...» — и т. д. произносили «Отыми у нас хлеб наш насущный... введи нас во искушение...» (235, 797).

Но неверно было бы заключать на этом основании, что Реформация прошла впустую и не принесла с собой никаких изменений в религиозной жизни. Протестантизм установил новое понимание религии как непо-

средственной связи между верующими и Христом. Обращение к святым или Богородице было заменено прямой молитвой к Спасителю. Простое пассивное участие в церковном ритуале отныне считалось недостаточным. Вместо неуверенности относительно участи души в загробном мире, повсеместной в католической Европе, лютеранство и кальвинизм внушали человеку надежду на спасение в силу одной лишь веры, без «добрых дел». Религиозность сделалась более личной. При этом у каждого верующего предполагался известный минимум знаний. Распространение элементарного образования привело к тому, что через сто лет после выступления Лютера 50 процентов населения Германии было грамотным (235, 881, 1290).

Протестантизм произвел немаловажные изменения в моральной жизни общества. Было пересмотрено отношение к труду, который отныне приобретал религиозно-этическую ценность, тогда как лень считали матерью всех пороков, а профессиональную некомпетентность — грехом, ибо Бог приставил каждого к его занятию и сделал профессию человеческим призванием (идея, как мы видели, развиваемая еще Бертольдом Регенбургским). Протестантизм подчеркивал важность и высокую ценность семейной жизни и взаимные обязанности родителей и детей. Перед семьей была поставлена новая задача — воспитывать послушных подданных для государства.

Разумеется, между доктриной и реальной практикой подчас зияла пропасть, и отнюдь не все население прониклось пониманием нового учения. Переход от присущей католицизму веры в коллективное спасение к вере в спасение индивидуальное, положенной в основу протестантизма, был нелегко и нескоро. Еще и в 1620 г., т. е. столетие спустя после выступления Лютера, многие крестьяне по-прежнему верили, что молитва пастора достаточна для их спасения и что за это ему и платят. И частичные успехи, и неудачи протестантизма в немалой мере объяснялись прямым и постоянным вмешательством светской власти, с ее мелочной регламентацией, охватывавшей все стороны индивидуальной и общественной жизни. Несмотря на все успехи Реформации, заключает Б. Фоглер, сельская цивилизация не испытала глубоких перемен под ее воздействием (235, 890, 1295).

В католических странах перемены были еще менее заметны. Против утверждения о торжестве среди крестьянства в этих областях Европы «обновленного» христианства, провозглашенного Тридентским собором, свидетельствует то, что довольно скоро начался противоположный процесс, а именно дехристианизация, утрата религией бывшего влияния на сознание людей. Во Франции этот процесс просматривается с середины XVIII в. (236, 267).

Одним из выражений «аккультурации» крестьянских масс, принятой как протестантской, так и «обновленной» католической церквами, было ограничение ими народных праздников и даже прямое из запрещение. В монотонной и во всех отношениях ограниченной сельской жизни праздник был средством, которое предоставляло возможность выйти наружу долго скапливающимся и подавляемым эмоциям. Вместе с тем он был моментом, регулярное повторение которого определенным образом ритмизировало течение времени. В празднике выявлялись существенные стороны народного мирозерцания. Поэтому вполне правомерно в науч-

ной литературе праздникам средневековья и Ренессанса ныне уделяется повышенное внимание. В карнавале и других сезонных торжествах усматривают quintэссенцию народной жизни, стихии смеха и вольномыслия; ищут глубокие, восходящие чуть ли не к первобытности корни этих празднеств (М.М.Бахтин). Мне представляется, однако, важным прислушаться к голосам тех ученых, которые отмечают, что празднества XVI—XVIII вв. не были непосредственным продолжением праздников средневековья и что их генезис и оформление теснейшим образом связаны с развитием города как центра культуры (84, 9 и сл.).

В истории карнавала — а она, в отличие от его содержания, далеко еще не ясна, — можно усмотреть противоречие. С одной стороны, не вызывает сомнений наличие в нем элементов аграрных праздников, частично восходящих к языческой, дохристианской эпохе; с другой же стороны, карнавал как массовое празднество, растягивающееся на много дней и подчиненное сложному, разработанному «сценарию», сложился в знакомых историкам и этнографам формах, видимо, только во второй половине средневековья, и первые упоминания его в источниках едва ли восходят к времени ранее конца XIII или начала XIV в. Тем более неосмотрительно и прямо ошибочно было бы судить о средневековом карнавале по формам, искусственно реставрированным в первой половине XIX в. (в Кёльне — в 1823 г., в Нюрнберге — в 1843 г., в Ницце — около 1850 г.) (94, 20).

Карнавал — наиболее красочное проявление народной культуры конца средневековья и начала Нового времени. Однако в тех формах, в какие он отлился в XVI—XVIII вв., карнавал был явлением типично урбанистским, возможным только в условиях относительно высокой плотности и большой численности разнородного городского населения — носителя многих и разнообразных культурных традиций.

Сельская местность знала лишь немногие празднества, которые хотя бы в отдаленной степени его напоминали. Среди этих праздников — праздник встречи весны, праздник летнего солнцестояния (Иванов день), праздник урожая. К этим праздникам, действительно не имевшим ничего общего с христианством ни по происхождению, ни по внутреннему смыслу (таков, например, ритуал очистительного огня в Иванову ночь), средневековая церковь тем не менее относилась довольно терпимо. Между тем в изучаемый период отношение церковных и светских властей к ним изменилось, и в них, как и во многом другом в деревенской жизни, стали усматривать нечто непозволительное и недопустимое.

Во всей Западной Европе существовали своеобразные объединения молодежи. Они не имели ни религиозного, ни политического характера: то было естественное сплочение в возрастную группу подростков и юношей, устраивающих праздничные шествия, выпивки и дебоши. О таких объединениях источники упоминают начиная с XIII в. В большинстве соборов из числа детей, составлявших церковный хор, на Рождество избирался «детский епископ» (*episcopus puerorum*), *Kinderbischof*, или «дурацкий аббат» (*abbot of Unreason*), и из этого терпимого церковью обычая вырос праздник дураков, абсурдно и карикатурно изображавший представителей всех слоев и разрядов общества. Вплоть до середины XVI в. в ряде английских городов мэр публично появлялся рука об руку со своим фарсовым дубле-

ром (Mock Mayog). Молодежь городов и деревень устраивала шуточные суды.

Начиная с XIV в. в Западной Европе зафиксирован обычай «шаривари» — «кошачьих концертов»: так называли сопровождаемый дикой музыкой оглушительный шум, устраивавшийся молодежью под окнами лиц, которым хотели выразить неодобрение; чаще всего жертвами шаривари делались лица, вступавшие в повторный брак, — вдовец, берущий замуж юную девушку, вдова, выходящая за более молодого мужчину, или участники неравного брака, например богач, который женится на бедной. В шествиях, устраиваемых по этому поводу, были принуждены участвовать и сами вызвавшие их виновники. Шаривари представляли собой ритуальное осмеяние нарушителей «норм» брачных отношений, но этот обычай не препятствовал вступлению в брак, — дело ограничивалось уплатой «выкупа» его жертвами. Этот шутовской обряд как бы санкционировал новый брак, освобождая вдовца или вдову от прежних обязательств, которые, согласно средневековым представлениям, не уничтожались и со смертью одного из супругов (в тот период ранняя смерть и следовавший за нею повторный брак были заурядными явлениями), и поэтому ритуал шаривари в парадоксальной форме осмеяния как бы гарантировал безболезненность заключения нового брака и его продуктивность. Кроме того, считалось, что всякого рода отклонение людей от установленных норм губительно отражается и на урожае, поэтому обычай шаривари оказывался связанным и с аграрными верованиями крестьян. Церковь неизменно относилась к обычаю шаривари враждебно, но особенно усилились запреты и репрессии против него после Реформации (96).

Религиозные праздники в средние века включали неортодоксальные обряды и ритуалы. Народный обычай не останавливался на пороге церкви, и священник не находил ничего зазорного в том, чтобы принять участие в пирушке, которую его прихожане устраивали в самой церкви. Здесь же нередко происходили танцы, распевались песни отнюдь не религиозного содержания. В бурлескной пародии молитвы, во введении в храм осла, в шутовой литургии не усматривали богохульства и руки дьявола. Но эта отчасти фольклоризованная средневековая религия, содержащая в себе элементы народной культуры и явно сливавшая в дни праздников воедино сакральное и мирское, в XVI—XVII вв. уходила в прошлое, — она была несовместима с новым духом христианства, насаждаемым в ходе Реформы и Контрреформы. Не одобряли народных праздников и обычаев не только церковные деятели, — к ним с предубеждением и непониманием относились и просветители, которые видели в них «невежество» и «варварство», достояние минувшей «готической эпохи». Статья «Праздники» в «Философском словаре» (1766 г.) расценивала их как источник пьянства, дебоша и преступности.

Новый предпринимательский дух, носителями которого были не одни лишь пуритане, не мог мириться с «растратой» драгоценного времени на непроизводительные занятия. «Все забавы незаконны, если они отнимают Время, которое мы должны затратить на более серьезные дела» (Ричард Бакстер) (168). В результате число ежегодных праздников, достигавшее в средние века трети календарного времени (если прибавить к ним воскрес-

ные дни), было резко сокращено. Во второй половине XVII в. победа труда над досугом стала окончательной. Королевские декларации о спорте в Англии (1618, 1633 гг.), защищавшие спортивные соревнования, праздник мая, танцы и т. п., вызвали осуждение пуританских проповедников как сатанинские, и революция их отменила (168, 11 и сл.). Однако искоренение народных традиций, развлечений и праздников в сельской местности проходило медленнее и не столь последовательно, как в городах, и земледельческие и скотоводческие ритуалы и празднества продолжали кое-где свое существование вплоть до начала XX в.

Тем не менее наступление церкви и государства на народные праздники и способы проведения досуга, ужесточение всестороннего контроля над повседневной жизнью приносило свои плоды. Распад традиционного общества сопровождался упадком крестьянских празднеств и развлечений. «Старый мир, в котором смешивались воедино смех и религия, труд и праздник, поскольку последний придавал ритм всему ходу годовичного времени и всей жизни, — этот старый мир разрушался» (181, 215).

Историки далеки от единства в ответе на вопрос о том, в какой мере была уничтожена относительная культурная автономия народа к началу промышленной революции в Европе (149, 12). Однако трудно отрицать, что она целенаправленно подвергалась ограничению и утеснению. Но ни в одной области эта враждебность церкви, государства и интеллектуальной элиты к народному мировидению и обусловленному им практическому поведению не обнаружила себя с такой силой и последовательностью, со столь же разрушительными и жестокими результатами, как в отношении к народной магии и ее носителям, переквалифицированным в ведьм и колдунов.

5.

Как мы видели, в замкнутом мирке средневековой деревни лица, владевшие магией с наибольшим искусством, — колдуны и колдуньи, знахарки и прорицатели, — даже если они и внушали страх и опасения, были жизненно необходимы для благополучия и нормального функционирования сельского коллектива. Микрокосм — человеческое тело находится под влиянием сил, сосредоточенных во Вселенной, и нужно умиловить или нейтрализовать эти таинственные могущественные силы макрокосма. В болезни и смерти человек той эпохи не видел чего-то вполне естественного и часто был склонен искать их причины в неправильном поведении, в несоблюдении примет, но прежде всего — в злокозненных действиях других людей. Колдун, ведьма могли быть полезны, но могли представлять собой и угрозу. Отсюда — двойственность отношения к ним. По утверждению Р.Мюшембле, исследовавшего материалы процессов над ведьмами в Северной Франции, колдуны внушали страх соседям и вместе с тем пользовались популярностью у жителей более отдаленных деревень (182, 55 и след.). К их услугам и помощи обращались, но нередко их подвергали и гонениям. Однако на протяжении большей части средневековья эти гонения носили характер спонтанных расправ, а не судебных преследований. Как уже упоминалось, церковь в тот период осуждала веру народа в сверхесте-

ственное могущество ведьм и колдунов, считая ее суеверием, противоречащим христианству.

Положение коренным образом изменилось к концу средневековья, когда духовенство и светские власти стали упорно сближать ведовство с ересью (в некоторых странах термины «ведьма» и «вальденс» стали синонимами) и жестоко его преследовать. Запылали костры. Победила точка зрения теологов и юристов, согласно которой человек способен заключать договор с дьяволом и служить ему, заручившись за эту службу его поддержкой. Подобные представления существовали и прежде, но теперь они получили теологическую и правовую санкцию. Так возникла новая концепция ведовства: ведьма не просто знахарка или колдунья, знающая секреты магии, она служанка Сатаны, которая вступила с ним в пакт и в половые сношения, по его наущению и с его помощью губит людей и их имущество. Если в более ранний период (как и у неевропейских народов) речь шла об индивидуальных действиях колдуний и колдунов, то преследователи в XV—XVII вв. обвиняли ведьм в массовых сборищах и в организованном культе нечистой силы: ведьмы регулярно собираются на шабаша, на которых отправляют ритуалы, являющиеся подобием церковной мессы наоборот, и совершают иные отвратительные действия, в которых раньше винили еретиков. Таким образом, у Сатаны имеется как бы своя собственная антицерковь, и ведьмы — ее прихожанки и служительницы. Все это давало возможность предельно сблизить обвинения в ведовстве с обвинениями в ереси (205).

Ученые представления о ведьме были далеки от образа ведьмы в народном сознании. Образ колдуньи изменился и демонизировался. Священники и проповедники неустанно внушали прихожанам мысль о вездесущности дьявола и его слуг, демономания начала охватывать широкие слои населения, в огромной степени обостряя и без того напряженный социально-психологический климат. В политических и религиозных противниках привычно узнавали слуг дьявола: протестанты — в папистах, католики — в протестантах, и те и другие — в евреях, турках, ведьмах... Демономания давала универсальное клише для изображения врага (106). Легко убедиться в том, что при конструировании идеи шабаша, с хороводами ведьм и ритуальным пиршеством, была использована модель народных обрядов, — однако с добавлением поклонения Сатане и свального греха участников. Демонизация ведьмы шла рука об руку с демонизацией крестьянского праздника.

Но в чем искать разгадку исторического феномена охоты на ведьм? Традиционная точка зрения либеральной историографии гласила: охота на ведьм — результат заблуждений темной массы, использованных церковными мракобесами в своих целях, прекращение гонений — результат преодоления этого порожденного во «мраке средневековья» заблуждения под лучами Просвещения. Ныне ясно, что народ не только использовали, но и сам он оказывал известное и подчас весьма активное влияние на ход событий. Во главе преследований ведьм стояли монахи-доминиканцы, тесно связанные с низами города и крестьянами, среди которых вели свою проповедь. Доминиканцы ближе, чем кто-либо, должны были знать умонастроения и психологию массы населения и, воздействуя на нее, в свою

очередь получать от нее импульсы. Известны многочисленные случаи, когда инициатива в гонениях на ведьм принадлежала жителям деревень и прихожане обращались к властям с требованием искоренить ведьм, не останавливаясь перед расходами, ибо община, где имел место процесс, должна была изыскивать средства на проведение судебного разбирательства, оплату чиновников и палача, содержание заключенных, казнь осужденных и организацию банкета, который устраивали после казни, причем эти расходы были высоки и не всегда покрывались конфискованным у жертвы имуществом.

Достижением историков последних полутора-двух десятилетий нужно считать не столько то, что им удалось решить проблему массовых преследований ведьм на Западе, сколько то, что они сумели поставить ее по-новому. Теперь исследуются не только трактаты демонологов и их критиков, но и протоколы судебных процессов, притом взятые не в отдельности, как примеры³⁴, а в совокупности, представляющей ту или иную местность, графство, страну в определенный период. Тем самым решительно изменен самый подход, и проблема гонений на ведьм рассматривается прежде всего не «сверху», с точки зрения интеллектуалов и властей, а «снизу», ибо в судебных актах нашло отражение наряду с позицией судей, которые руководствовались демонологической доктриной и воспринявшим ее судебным законодательством, отношение к ведовству истцов и свидетелей, т. е. соседей обвиняемых, и самих подозреваемых и обвиняемых, сколь ни приглушенно звучит их голос в судебных записях.

Если судебные процессы по обвинениям в ведовстве рассматривать в намеченном выше контексте взаимоотношений между народной культурной традицией и традицией официальной, церковной, то именно здесь, в судебной камере, с предельной четкостью выявляется их изменившееся соотношение. Речь больше не идет о приравнивании одной традиции к другой, — от амбивалентного «диалога-конфликта» остался лишь конфликт. У судей нет понимания или желания понять иную традицию. Относительная терпимость, которую на протяжении средневековья церковь была вынуждена проявлять в отношении к народным верованиям, ритуалам, магической практике, сменяется совершенно новой стратегией, и ее можно определить только как полное подавление духовной автономии народной культуры. Налицо упорное, последовательное стремление носителей ученой культуры перевести определенные элементы культуры народной на язык демонологии. Этот перевод, в корне меняющий смысл и содержание народной традиции, подготавливает ее уничтожение.

Предпосылкой такого преобразования было резкое изменение позиции церкви. От осуждения народной веры в ведьм, характерного для большей части средневековья, церковь в конце его перешла к осуждению самих ведьм. Вера в черта и его могущество, в способность человека вступать с ним в сношения и заключать с ним вассальный договор была столь же ученого происхождения, как и народного. Теперь уже невозможно уверенно утверждать, в какой среде впервые возникла эта вера, мы можем лишь констатировать ее общераспространенность. В связную демонологическую систему ее объединила теологическая мысль, но элементы ее существовали в ходячих представлениях народа и в фольклоре. Вера в реальность ведь-

мы и ее способность причинять всяческое зло «изначально» присутствовала в народном сознании, и можно предположить, что изменение позиции церкви, переход ее от отрицания этой веры к признанию злокозненности ведьм произошли под влиянием верующих. Однако «ученая» трактовка ведовства коренным образом преобразовала его облик в направлении тотальной его демонизации. Вера в ведьм в этом новом, теологическом и юридическом ключе в конце концов была своим острием направлена против той самой народной культурной традиции, в недрах которой зародились и веками бытовали многие ее элементы.

Здесь необходимо отметить, что демонизация ведьм началась задолго до массовых гонений на них: уже в XIII в. теологами, в том числе Фомой Аквинским, была признана возможность вступления ведьмы в сношения с дьяволом, было разработано учение о суккубах и инкубах. Но и тогда, и много позднее эти схоластические рассуждения не получили непосредственного приложения к жизни. Более того, приходится с осторожностью подходить и к оценке практических последствий таких печально знаменитых документов, как булла папы Иннокентия VIII «*Summis desiderantes affectibus*» (1484 г.) и «Молот против ведьм» Инститориса и Шпренгера (1486 г.). Их вдохновляющее воздействие на будущих гонителей ведьм, разумеется, не может быть поставлено под сомнение. Но не следовало бы забывать, что момент появления папской буллы и «Молота» отделен целым столетием от времени, когда развернулась массовая охота на ведьм, т. е. 80-х гг. XVI в. Иными словами, теоретическая подготовка преследований ведьм на несколько поколений опередила эти преследования.

История гонений не столь прямолинейна и проста, как ее представляли себе историки конца XIX и начала XX в. (Г.-Ч.Ли, Й.Ганзен и другие) и как ее и ныне иногда все еще изображают. Гонения конца XVI и XVII вв. не явились продолжением более ранних преследований еретиков, и демонология сама по себе не породила ужасной практики конца XVI и XVII вв. Нужны были специфические социальные и социально-психологические условия, для того чтобы развязать этот процесс, в котором рационализированное суеверие сочеталось с массовыми страхами и политическим расчетом.

Присмотримся к тому, что происходило на ведовском процессе. Стандартное обвинение, лежавшее у его истока, обычно представляло собой жалобу соседей на вред, который якобы был причинен колдовскими действиями некоего лица, обычно проживающего в этом же населенном пункте или поблизости от него. Образ ведьмы, которым до сих пор подчас оперирует историография, — одинокая пожилая женщина, старуха, вдова, потерявшая родных и лишенная чьей-либо материальной помощи; соседи отказали ей в поддержке, а она им пригрозила, и вскоре ее угроза сбылась. Но этот стереотип лишь в ограниченной степени соответствует действительности. Среди обвиняемых в ведовстве наряду с пожилыми женщинами не менее часто фигурируют относительно молодые женщины и юные девушки, а отчасти и мужчины, наряду с бедняками и более обеспеченные. Любое лицо, вплоть до ребенка, могло стать жертвой обвинения и преследования.

Никаких угроз и попыток осуществления их со стороны предполагае-

мой ведьмы могло и не иметь места. Но члены относительно немногочисленного сельского мирка или городского соседства, близко знакомые друг с другом, руководствовались собственными оценками всех, с кем они соприкасались в повседневной жизни. Их представления о причинах бытовых невзгод и семейных или личных несчастий были примерно такими же, какие обнаружены этнологами у народов Африки: когда у кого-либо заболел член семьи, умирал ребенок, пала корова, лошадь, пропали какие-то вещи, случился неурожай, они твердо знали, что эта беда не может быть объяснена простой случайностью или одними естественными причинами, — здесь непременно должна была проявиться и чья-то злонамеренность, выразившаяся в магических, колдовских действиях, и было нетрудно заподозрить в качестве виновного то или иное лицо, репутация которого была не безупречна или отношения с которым были натянуты. В обвинениях в ведовстве сплошь и рядом выявлялись локальные конфликты между отдельными лицами или между коллективом и индивидом.

Лица, считавшие себя потерпевшими, старались отомстить предполагаемой виновнице, самостоятельно расправившись с нею. В других случаях поступал донос властям. В доносе речь шла о вреде, причиненном посредством черной магии, но за пределы *maleficium* обвинение не выходило, и не было никаких упоминаний нечистой силы. Однако передача дела в руки властей коренным образом меняла всю ситуацию. Здесь-то и происходил переход от одного понимания ведовства, народного, бытового, традиционного, к другой его трактовке — судебно-теологической, демонологической.

С самого начала процесса в центре внимания судей оказывались не *maleficium*, а условия, которые, с их точки зрения, только и могли сделать эффективными магические действия. Судьи уже заранее располагали развернутым перечнем вопросов, которые они задавали обвиняемой, добываясь от нее признания в том, что свои колдовские акты она осуществила при содействии нечистой силы. Их внимание было всецело сосредоточено на договоре с дьяволом и на обстоятельствах, при которых он был заключен, на половых сношениях ведьмы с Князем тьмы, посещении обвиняемой шабаша и его описании, а также на выяснении того, кто еще в шабашах участвовал³⁵. Неизбежным и вполне объяснимым следствием предъявления такого рода обвинений было заpiresательство жертвы процесса, которая отрицала связь с нечистой силой. Однако судьи проявляли в этих случаях исключительное упорство, во что бы то ни стало добываясь нужных им признаний. С их точки зрения, смысл процесса заключался именно в разоблачении преступного сговора между ведьмой и Сатаной.

По существу, здесь складывалась следующая расстановка сил. Перед судьями, проникшимися понятиями демонологии и верившими, что борются против Сатаны и его воинства, стояла женщина, которая в силу своих знахарских навыков и умения аккумулировала вековой опыт народной культурной традиции. Ей не ставили в вину то, чем она на самом деле занималась, т. е. гадания, прорицания, исцеления, — вина ее изображалась в совершенно иных категориях — пакта с дьяволом, сожительства с ним, ночных полетов на шабашах, оборотничества, умерщвления младенцев с целью использования их плоти для изготовления колдовских снадобий...

Народная магия, неотъемлемый компонент крестьянской жизни в ту эпоху, трансформировалась в ходе допросов, которым подвергали обвиняемую, в отказ от Бога и измену Ему, в служение сатанинской антицеркви; народные праздники и календарные обряды превращались в непотребные сборища, демонстрировавшие единение ведьмы с бесами. Повторяю: демонизировалась не только жертва судебного процесса, — демонизировалась народная крестьянская культура. Обвиняемая была обречена с самого начала, но вместе с нею осуждение распространялось на всю толщу той магической и мифологической традиции, которую она в суде поневоле олицетворяла.

Приверженцам и носителям народной культуры прививалась мысль о греховности их верований и обрядов. Хотя судьи не говорили прямо об этой культурно-религиозной традиции и, вполне возможно, даже не думали о ней, помимо чьих бы то ни было сознательных намерений объективно суд шел именно над ней.

В этой связи нужно отметить исследование К. Гинцбурга о фриульских «benandanti» (буквально «благоидущие») конца XVI — первой половины XVII в. Они считали себя добрыми колдунами, которые магическими средствами противодействуют злым колдунам и сражаются с ними во время ночных полетов, причем оружием служат пучки тмина в руках «бенанданти» и стебли сорго у недобрых колдунов; в случае победы «бенанданти» год будет урожайным, а победа злых колдунов грозит недородом. В отличие от ведьм «бенанданти» заявляли, что «сражаются за веру Христову». По мнению К. Гинцбурга, перед нами — феномен народной религиозности, в котором культ плодородия связан с культом мертвых. Показательно, что инквизиторы, занимавшиеся делом о «бенанданти», старались подвести их под привычную для них категорию ведьм, и в конце концов один из «бенанданти» признался, что участвовал в шабаше! Спонтанные высказывания этих людей и признания, исторгнутые у них судьями, слиты воедино в сохранившихся судебных протоколах, и реконструировать верования и представления «бенанданти» в их подлинном виде чрезвычайно трудно (124; 125, 341—354).

Искоренение суеверий и остатков язычества, ликвидация невежества в отношении начал христианской веры, ограничение и запреты сельских аграрных культов, праздников и развлечений, с одной стороны, и преследования ведьм и колдунов — с другой, в своей основе были проявлениями одного и того же процесса наступления на народную культуру. Но проявлениями очень различными. Главнейшее различие заключалось в том, что в уничтожение носителей культуры народа был активно вовлечен сам народ. Крестьяне и горожане оказывали давление на власти, требуя расправы с ведьмами, и ликовали при виде костров, на которых их сжигали, не отдавая себе отчета в том, что вместе с ведьмами приговор выносился и их взгляду на мир, их собственной традиционной системе поведения.

За ненавистью к дьяволу и его служительнице у судей, образованных и нередко интеллигентных людей, скрывалось, может быть, не вполне осознанное ими отвращение к культуре простого народа. Поскольку же своя собственная культура представлялась им единственно возможной и допустимой, то эту другую культуру они воспринимали не как культуру, но в ка-

честве антикультуры. Их культура была всецело ориентирована на Бога, следовательно, другая культура по необходимости должна была быть порождением дьявола. Поэтому в борьбе против нее все средства допустимы и оправданы. Наиболее эффективным средством, с помощью которого можно было побороть дьявола, т. е. добиться признания ведьмы (без этого признания обвинительный приговор не мог быть вынесен), была пытка.

Введенное на протяжении XVI в. в ряде стран новое уголовное законодательство (*Constitutio criminalis carolina*, 1532 г., в Империи, королевские ордонансы 1539 и 1570 гг. во Франции, уголовный ордонанс 1570 г. в испанских Нидерландах), в отличие от средневекового, допустило пытку, которая в процессах о ведовстве стала главным и решающим средством воздействия на подсудимых.

На допросах присутствовал палач, обвиняемым демонстрировались орудия пытки, и нередко одной угрозы их применения оказывалось достаточно для того, чтобы жертвы сделали свои «признания». Наиболее часто практиковавшееся пыточное средство — связывание рук обвиняемого за спиной и подвешивание за руки; к ногам привешивали груз, вес которого в случае запирательства увеличивали. Применялись и иные виды пыток.

Наряду с пыткой, которая должна была заставить жертву процесса признаться в связи с дьяволом, применялись и другие процедуры установления ее ведьмовской природы. На теле обвиняемой выбривали все волосы, и врачи с помощью иглоукалывания искали места, нечувствительные к боли: наличие таких точек служило свидетельством того, что к ним прикасался черт и, следовательно, обвиняемая — его служанка. «Испытание слезами» заключалось в том, что обвиняемой читали отрывок из Библии, и если она не плакала, то считалась виновной (на этом основании была обвинена, в частности, мать Кеплера). Упорное отрицание обвиняемым лицом связи с дьяволом также могло быть истолковано как ее доказательство — это нечистый препятствует открыть правду. Подсудимую взвешивали на весах, так как вера в способность ведьм летать предполагала наличие у них меньшего веса, чем у честных людей. Весьма распространено было испытание водой: связанную по рукам и ногам женщину бросали в воду, и если она не тонула, то это означало, что чистая стихия не принимает ведьму. Наконец, существовали «специалисты», которые якобы могли отделить ведьм от остальных по внешнему виду. Такой случай имел место в 1644 г. в Дижонском диоцезе, где некий сумасшедший ходил по деревням и с разрешения властей осматривал собранных для проверки крестьян; обвиненные им в колдовстве были подвергнуты испытаниям, и часть их была сожжена (141, 249).

Запуганные и сбитые с толку жертвы преследований, преимущественно неграмотные и изолированные от своей среды, подвергаясь изошренному умственному давлению ученых-юристов, которые руководствовались заранее подготовленной системой вопросов, нередко заимствованных из признаний, исторгнутых на более ранних процессах, как правило, не могли им противостоять. Признание в ведовстве и связи с дьяволом было обязательным условием осуждения, и тех сравнительно немногих обвиняемых, у которых, несмотря на жесточайшие пытки, выразительно

именовавшиеся во Франции *gêhenne* («пекло», «преисподняя»), не удавалось вырвать «признания», отправляли не на костер, а в изгнание.

Возникает естественный вопрос: почему религиозные и юридически образованные люди, превосходно понимавшие, что применение физических мук может исторгнуть у жертв любые, и в том числе самые фантастические, признания (а то, что это понимали, доказывается заявлениями критиков ведовских процессов, голоса которых раздавались и в XVI, и в XVII вв.), тем не менее видели в пытке вполне приемлемое и неизбежное орудие судебного разбирательства при обвинениях в ведовстве? Ссылки на жестокость, садистские склонности, на безответственность и безнаказанность судей ничего не объясняют. Для любого лица, которое расследовало подобное дело, были потребны какие-то высшие основания, для того чтобы оно могло применить пытку, и эти основания имелись. Прежде всего, сношения с нечистой силой и служение ей рассматривались тогдашними юристами и богословами в качестве исключительно серьезного преступления (*sc̄imen exsertum*), как оскорбление божественного величества, и здесь никакие ограничения в отношении применения пытки не имели силы.

Но существовало и другое обоснование необходимости прибегнуть к пытке над предполагаемой ведьмой. Обратим внимание на то, что упорное отрицание обвиняемой ее связи с дьяволом только усиливало подозрения судей, мало этого, служило в их глазах доказательством существования подобной связи, и пытка возобновлялась и усиливалась. Дело в том, что лицо, которое подозревали в сношениях с нечистой силой, рассматривалось как одержимое ею. На протяжении всего средневековья встречались люди, поведение которых внушало убеждение в том, что в них вселился бес, и слава многих святых основывалась на их способности изгонять бесов. Экзорцизм — рутина в истории церкви. Однако в средние века изгнание беса обычно не сопровождалось пыткой. Теперь же именно этот способ стал правилом. Замешанная в ведовстве женщина отрицает в ходе судебного разбирательства свою связь с чертом потому, что она им одержима, следовательно, его нужно из нее изгнать, а для достижения этой цели к «сосуду», в котором скрывается бес, применяют самые жестокие меры. Пытка направлена, собственно, не против обвиняемой, а против засевшего в ней беса. Истязующие «ведьму» судьи мнят себя ее защитниками и прилагают усилия к тому, чтобы спасти ее из лап Сатаны. Пока он обитает в человеческой оболочке, он препятствует своей жертве сделать нужные судьям признания, — согласие же ее рассказать о шабаше, о полетах на него, о своих превращениях в какое-то существо, о совокуплениях с дьяволом, суливших ей, по тогдашним поверьям, не наслаждение, но лишь ощущение его ледяной плоти, наконец, о злодеяниях, которые она совершала по его наущению, означало, что экзорцизм осуществлен и бес покинул тело несчастной (116; 117).

Гонения на ведьм, прокатившиеся по всем странам католической и реформированной Европы, затронули их с разной степенью интенсивности и имели целый ряд региональных особенностей. Так, в частности, несколько особняком стоят судебные процессы над ведьмами в Англии. Ведовство рассматривалось здесь скорее как антиобщественное преступление, чем как ересь, и поэтому в судах выдвигались обвинения в причинении вреда

определенным лицам и лишь изредка — в связи с дьяволом. Учение о шабаше, суккубах и инкубах и о способности ведьм изменять свой облик не пользовалось признанием. Главное же отличие Англии от других стран Европы в отношении к процессам над ведьмами заключалось в том, что к обвиняемым не применяли пытки.

Из стран континента охотой на ведьм особенно были охвачены Франция и Империя, но и здесь имелись свои различия. Канадский историк Л. Роткруг утверждает, что преследования ведьм, получившие в Германии наибольшее распространение, были спровоцированы церковными властями, прежде всего в епископствах — имперских княжествах, с тем чтобы сохранить контроль духовенства над религиозной жизнью подданных (201). Однако даже если согласиться с мыслью о намеренном разжигании этих гонений, остается открытой вся проблема готовности масс принять в них участие.

Преследования не шли постоянно, а, скорее, представляли собой чередование периодов обострения и спада. Точка зрения, согласно которой оплотом ведовской ереси были горные альпийские районы, населенные крестьянами, слабо затронутыми христианством (Х. Тревор-Ропер), не подтверждается другими историками. Гонения на ведьм острее всего развертывались как раз в густонаселенных и развитых частях Запада.

Самый характер гонений был неодинаков в разных областях. Особо важное значение обвинения в сношениях с дьяволом имели во французских ведовских процессах. В одних случаях жертвами гонений пали единицы, в других возникали своего рода «цепные реакции»: сожжение одной или нескольких ведьм влекло за собой новые процессы над лицами, названными теми, кто уже был осужден. Имелись местности, в которых охота на ведьм вырвала из жизни такое количество женщин и мужчин, что целые деревни подверглись опустошениям, но это отнюдь не было общим правилом. В некоторых районах Юго-Западной Германии судебные чиновники в конце концов предприняли попытки приостановить преследования. Критик гонений Фридрих Шпее писал в 1631 г.: «Кому не ясно, что так может продолжаться без конца? Поэтому судьям не остается ничего другого, как прекратить процессы... иначе в конце концов им придется сжечь своих собственных близких, самих себя и весь мир...» (149, 123).

Ныне историки отказались от попыток хотя бы приблизительно определить общую численность жертв ведовских преследований — соответствующих данных нет. Часть судебных протоколов погибла безвозвратно, их бросали в огонь вместе с ведьмой, дабы изгладить о ней всякую память. Проверка показала, что заявления иных судей, будто бы они сожгли тысячи ведьм, — похвальба. Так, нет оснований верить на слово лотарингскому судье Николаю Реми, который утверждал, что казнил три тысячи ведьм в промежутке между 1576 и 1612 гг. (182, 123). Такого рода рассказы представляют интерес, но не статистический, а психологический. Старое представление о «миллионах жертв» ни на чем не основано. Счет, по-видимому, нужно вести не на сотни тысяч («сто тысяч костров», по выражению Вольтера), а на десятки тысяч. Впрочем, сокращение возможного числа осужденных не умаляет чудовищности длительной эпидемии фанатизма и сопровождавших его расправ.

Дать убедительное объяснение столь сложному историческому явлению, как преследование ведьм, длившееся на протяжении жизни нескольких поколений, — задача исключительной сложности. Она и не решена. Как уже было упомянуто, ныне ученые более далеки от единства мнений, чем поколение назад. Однако в связи с новыми социально-антропологическими подходами к этой проблеме ряд историков склоняются к тому ее истолкованию, которое предложили К. Томас, А. Макфарлен и Р. Мюшембле.

Эти ученые констатируют глубокое брожение в западноевропейской деревне XVI—XVII вв., нарушение былого социально-психологического равновесия, которое лежало в основе сельской общинной жизни средних веков. Обострение антагонизма в деревне, распад отношений взаимной помощи, с одной стороны, и кризис традиционного мировоззрения, который происходил как в результате этих социальных изменений, так и под воздействием церкви, усиленно внедрявшей новую, реформированную версию христианства, представлявшую собой разрыв со средневековым народным христианством, — с другой, — все это неизбежно создавало мучительную напряженность в сознании крестьян, еще более усугубляемую отмеченными выше страхами и неуверенностью³⁶.

Создалась обстановка, которая подсознательно побуждала крестьян искать виновников своих материальных и психологических неурядиц. Показательно, что обвинения в ведовстве обычно усиливались в периоды, когда спадала напряженность борьбы с ересью, и, наоборот, подъем религиозной борьбы оттеснял на задний план преследования ведьм. Нужен был козел отпущения, некая фигура, на которую можно было бы возложить свои страхи и грехи (в том числе и свое собственное участие в магических ритуалах), преследование которой вернуло бы деревенскому коллективу чувство здоровья и внутреннего благополучия. Такой удобной во всех отношениях фигурой оказалась ведьма. Она была практически беззащитна, обвинение ее служило залогом спасения души доносчика, число виновных можно было по потребности умножать, главное же, ведьма всегда была поблизости, под рукой, и ее истребление давало немедленное удовлетворение. К этому присоединялся традиционный для христианства антифеминизм, побуждавший видеть в женщине «сосуд зла».

Но вместе с тем в результате гонений на ведьм создавалась обстановка глубокого и всеобщего страха; тот, кто не обвинял других, рисковал сам быть обвиненным; паника распространялась, захватывая все новые жертвы. Первыми пали всякого рода маргинальные элементы деревни, не отвечавшие требованиям всеобщего конформизма, и тем самым коллектив жителей деревни мог ощутить себя более гомогенным, как бы «очистившимся от скверны». Региональное исследование А. Макфарлена (им изучены судебные протоколы английского графства Эссекс за 1560—1680 гг.) создает впечатление, что преследование ведьм было в тот период нормальной рутинной деревенской жизни; среди обвиняемых преобладали лица меньшего достатка, чем их мнимые жертвы (167). Но в тех нередких случаях, когда преследования приобретали характер цепной реакции, как то имело место в Юго-Западной Германии, они могли захватить и более состоятель-

ных людей, и упрощением было бы видеть в потенциальных жертвах охоты на ведьм лишь бедных старух. Все было значительно сложнее.

Свидетелями и как бы соучастниками казни ведьмы должны были быть все местные жители. После сожжения жертвы демонологического процесса для судей и чиновников устраивался банкет. Процедуре расправы над ведьмой придавался подчеркнуто публичный и торжественный характер, она явно была рассчитана на то, чтобы произвести максимум психологического воздействия на коллектив, члена которого подвергли ритуальному уничтожению. Терроризованные крестьяне или горожане испытывали вместе с тем чувство облегчения: носительница зла была устранена!

Корреляция между протекающими в деревне социальными процессами и гонениями против ведьм, на которой настаивают К.Томас и Р.Мюшембле, остается, однако, гипотетичной. Если такого рода связи и существовали, то они, нужно полагать, были чрезвычайно сложно опосредованы, и механизм этого опосредования еще не раскрыт. А.Макфарлен пришел к заключению, что экономическими или демографическими причинами объяснить преследования ведьм невозможно. Он отмечает напряженность в отношениях между возрастными группами: примерно две трети «околдованных» ведьмами в Эссексе были подростками или детьми. Иногда обвинения в ведовстве выдвигались против родственников, и тут на память приходят параллели, предлагаемые этнологами, которые изучают проблему ведовства в Африке, ибо вражда между сородичами как источник подобных обвинений там весьма существенна. Однако в Англии XVI—XVII вв. и, видимо, вообще в Европе источником конфликтов, порождавших инвективы против ведьм, были прежде всего отношения соседства. А.Макфарлен предполагает, что гонения на ведьм отражали переход от основанного на тесных соседских связях, высокоинтегрированного сельского общества к обществу более индивидуалистичному и охваченному страхом, связанным с кризисом традиционной морали.

К.Томас добавляет к этому, что вера в ведьм коренилась в состоянии скрытой вражды, для которой сельское общество не находило естественного выхода. Эта напряженность проистекала из положения бедных и несамостоятельных членов общины. Подозреваемая в ведовстве особа занимала социально и экономически приниженное положение по сравнению с ее предполагаемой жертвой и лицами, выступавшими в роли свидетелей обвинения, и именно поэтому прибегала к магическим средствам мщения, а не к прямому сведению счетов. Бедняков, обязанность оказывать помощь которым традиционно возлагалась на прихожан, отныне воспринимали в деревне как материальное и моральное бремя и как угрозу порядку. Скрытое чувство вины перед ними служило почвой для обвинения последних в ведовстве. То был конфликт, по мнению Томаса, не между богатыми и нищими, но между сравнительно бедными и вовсе неимущими (225). Более решительно на проявлении в охоте на ведьм, которая развернулась в северофранцузской и южнонидерландской деревне особенно остро в начале XVII в., антагонизма между зажиточной верхушкой, заправлявшей делами общины, и ее низами настаивает Р.Мюшембле. Как он полагает, сельская олигархия боялась бедняков и использовала искоренение сельских ведьм в качестве способа отвлечения внимания крестьян от имущест-

венных и социальных противоречий. При этом число ведьм, «выявленных» в одной деревне, иногда бывало довольно значительным (182, 191 и сл.).

Проблемы возникновения охоты на ведьм и ее распространения на территории католической и протестантской Европы, широкого втягивания в эти гонения масс городского и сельского населения, равно как и причин прекращения в конце концов этого коллективного психоза, нуждаются в дальнейшем исследовании. Феномен охоты на ведьм в Европе беспрецедентен, ибо ведовство у неевропейских народов никогда не вызывало организованных и религиозно и теологически обоснованных преследований подобного масштаба. Можно констатировать, что роль простолюдинов в этой охоте была чрезвычайно велика, и тот факт, что обвинения в черной магии сплошь и рядом выдвигались по инициативе местных жителей, несомненно, служит показателем трений и конфликтов внутри общины.

Что же касается прекращения охоты на ведьм во второй половине XVII в., то, как уже было отмечено, тезис историков прошлого столетия, согласно которому оно объясняется победой разума и просвещения над мракобесием и невежеством, не выдержал проверки в свете новых исследований. По мнению американского историка, «протрезвление» пришло не из книг и не из среды какой-то умеренной группы, а от мрачного осознания того, что дальнейшее преследование ведьм грозит разрушением всяких социальных связей. Эта мысль лишь постепенно дошла до умов людей, испытавших историю массовых ведовских процессов (177, 171). Следует, однако, отметить, что и после официального прекращения судебных преследований по обвинению в ведовстве в деревне еще долго сохранялась практика внесудебных расправ с подозреваемыми в причинении вреда соседям с помощью магии.

Итак, попытки социологической интерпретации охоты на ведьм пока выглядят не слишком убедительными. Внутренние конфликты в деревне имели место и в более ранний период, не приводя к столь катастрофическим последствиям. Даже если учесть, что в XVI и в XVII вв. противоречия в западноевропейской деревне обострились, ими нелегко без больших натяжек объяснить это уникальное явление подобного размаха. Факт остается фактом: во второй половине XVI и в XVII вв. массы людей были охвачены страхом, побуждавшим их искать виновников своих невзгод в соседях и доносить властям об их фантастических преступлениях. Духовенство, проповедники, монахи умножившихся в то время орденов, несомненно, способствовали распространению страхов, повсюду видя «руку дьявола», но это еще не объясняет чрезвычайной восприимчивости народа к такого рода проповеди и активного участия его в охоте на ведьм, участия, которое обусловило размах и ожесточенность преследований и их длительность.

При рассмотрении этого вопроса следовало бы принять во внимание роль государственной власти. Свои внутренние конфликты средневековая деревня обычно разрешала собственными силами, в определенных случаях — при участии сеньора. С конца XV и в XVI в. укреплявшийся абсолютизм все более решительно и разносторонне вмешивался в жизнь крестьянства. Самосуды над ведьмами, которые подчас устраивались в деревнях и городах, пресекаются, ибо центральная власть монополизировала судеб-

ные и полицейские функции и не терпела неподконтрольной ей местной инициативы. Отныне расправа над ведьмами осуществлялась государственными судьями; иначе говоря, конфликты, проецируемые на экран гонений против слуг дьявола, более не являлись внутренним делом общины — руководящее начало принадлежало государству и церкви.

Между тем мы видели, что вторая половина XVI и XVII в. проходят под знаком интенсивного навязывания массам как протестантскими церквами, так и посттридентской католической церковью нового понимания христианской религии, навязывания, которое приводило к краху традиционных для членов общины образа мира и способов поведения. Эта «аккультурация» явилась симптомом чрезвычайно далеко зашедшего расхождения между культурной традицией необразованных слоев и культурой церковной и чиновничьей элиты, равно как и культурой людей начавшегося Просвещения. По мнению П.Шоню, обвинения в ведовстве выдвигались преимущественно против женщин именно потому, что женщина была главной хранительницей и передатчицей ценностей устной архаической культуры, сопротивлявшейся аккультурации (97, 906).

В ведовстве церковь и светская власть видели воплощение всех особенностей народного мирозерцания и соответствовавшей ему практики, в корне враждебных идеологической монополии, на которую притязали церковь и абсолютистское государство в XVI и XVII вв. Поэтому расправа над ведьмами создала обстановку, благоприятствовавшую подавлению народной культуры. Прекращение гонений на ведьм Р. Мюшембле объясняет тем, что основа, на которой произрастала вера в ведовство, — традиционная народная культура — была, по сути дела, уже уничтожена (181). В таком случае историческую трагедию массовой охоты на ведьм можно трактовать как один из актов длительной борьбы церкви против народной культуры, борьбы, которая чрезвычайно обострилась в конце средневековья, когда расхождение между официальной и народной культурными традициями привело к разрыву между ними и когда абсолютизм и ставшая на службу ему церковь нанесли до того относительно автономной народной культуре сокрушительный удар. В первую очередь это касалось культуры крестьянской, наиболее чуждой господствующей культуре. После этого удара о народной культуре можно говорить, собственно, только как об осколках дезинтегрированного целого или о псевдонародной культуре, т. е. о тех суррогатах культуры, которые господствовавшая в духовной жизни элита предлагала народным массам (94).

Послесловие

Это именно послесловие, а не заключение. Автор не готов вывести «формулу» культуры народа в средние века или наметить главные этапы ее изменений на протяжении тысячелетней эпохи. Все, на что он может отважиться, завершая свои исследования, есть не более как несколько наблюдений и соображений. Материал слишком гетерогенный и фрагментарный, а подступы к культуре «безмолвствующего большинства» средневекового общества в

высшей степени ограниченные. Свою задачу автор видел скорее в постановке вопроса и в поиске отдельных аспектов его решения, нежели в построении связной и завершенной картины.

Но на некоторых вопросах необходимо остановиться.

Прежде всего — нечто вроде краткого авторского самоотчета. Мне кажется, что подобный самоотчет в определенном смысле показателен как выражение существенной тенденции современной историографии.

Я начал свою научную «карьеру» в качестве историка социальных отношений раннего средневековья. Таковым я, по сути дела, осознаю себя и до сего времени. Но как радикально изменились и мои методы исследования, и понимание самого предмета социальной истории! Поначалу я видел в крестьянах Франкского государства, англосаксонской Англии и Скандинавии преимущественно объект эксплуатации и трансакций феодалов, передававших церкви свои владения вместе с населявшими их подданными, а в экономической жизни — обособленную сферу, которую, как мне казалось, вполне можно изучать изолированно от явлений духовной жизни эпохи. Постепенно, под воздействием сложного комплекса причин мне стали все более ясными ограниченность и узость подобного подхода.

От понимания общества как социологической абстракции я переходил к пониманию его как стратифицированной самоорганизации людей, мыслящих и чувствующих индивидов, поступки которых определяются не непосредственно самими внешними обстоятельствами существования, но их восприятием этих обстоятельств. Сфера ментальности, духовной жизни, культура стали представляться мне в качестве неотъемлемого ракурса социальной реальности. Поступки индивидов и социальных групп диктуются их мировидением. Только пройдя через их психику, импульсы, исходящие из сферы социальной и материальной жизни, становятся действенными факторами поведения людей.

Соответственно в книге «Категории средневековой культуры» (68) я хотел подчеркнуть важность реконструкции картины мира средневекового человека. Представления о времени и пространстве, отношение к природе и восприятие истории, понимание права как выражения сути межличных отношений, оценка экономической деятельности, собственности, богатства и бедности рассматривались мною как различные и вместе с тем связанные между собой аспекты средневековой картины мира, которая во многом определяла структуру человеческой личности и налагала свой отпечаток на ее социальное поведение.

Однако такая попытка воссоздать средневековую картину мира влекла за собой определенные издержки. Несмотря на все уточнения и оговорки, эта картина вышла слишком глобальной, она не учитывала в должной мере особенностей мировосприятия необразованных, простолюдинов. Одна из причин подобного пробела заключалась в том, что высказывания носителей средневековой учености принимались за выражение точки зрения человека той эпохи в целом.

Критика отметила также и другой недостаток моих построений: не была до конца, с должной полнотой обнаружена религиозная природа средневековой картины мира. Автору еще не было вполне ясно, в какой

мере религиозность необразованных отличалась от официальной религии церкви.

Эти просчеты, определявшиеся не в последнюю очередь кругом использованных исторических памятников, я старался исправить в книге «Проблемы средневековой народной культуры» (67). В этой книге в центре внимания находилось мировидение простолюдинов, прежде всего крестьян. Поэтому был изучен иной комплекс источников, а именно тех, которые, будучи созданы духовенством и монашеством, адресованы пастве и по принципу «обратной связи» в какой-то степени отразили их взгляды на социальный и природный мир. В этой работе, как мне кажется, удалось несколько ближе подойти к религиозности простолюдинов и выявить определенные ее особенности. Перед нами вырисовываются контуры «приходского католицизма», с собственными акцентами, взглядами и практикой, «народного христианства», подчас далеко отходящего от официальной доктрины.

Конкретизацией и развитием этих наблюдений явилась и следующая книга — «Культура и общество средневековой Европы глазами современников: exempla XIII века».

Разумеется, в ходе исследования возникла новая трудность, связанная с неопределенностью и расплывчатостью самого понятия «народная культура». Оно интерпретировалось как культура необразованных, неграмотных людей, не имевших доступа к письменности и потому не оставивших собственных прямых высказываний. Мы узнаем об их взглядах и жизненных установках лишь при посредничестве ученых авторов, и поэтому народная культура и религиозность выступают в источниках существенно деформированными и фрагментарными.

Но, может быть, этот недостаток имеющейся информации следовало бы интерпретировать несколько иначе — не только как недостаток, но и как важное само по себе свидетельство? Не были ли те черты средневековой культуры, которые кажутся достоянием «простецов», «неграмотных», «идиотов», в той или иной мере общим достоянием? Не выражали ли они какие-то особенности мировосприятия и религиозности даже и ученых людей?

Исследование народной культуры подводит историка к проблеме взаимодействия уровней культуры эпохи. Иными словами, едва ли правильно довольствоваться постановкой проблемы противостояния ученой и народной (или фольклорной) культур. Видимо, в сознании любого человека того времени можно было бы обнаружить разные пласты. «Простец» — не только неграмотный крестьянин или ремесленник, — «простец» таился и в средневековом интеллектуале, сколь ни подавлен был этот «низовой» пласт его сознания грузом учености.

Эта многоплановость сознания, наличие в нем разных уровней представляется важной научной проблемой. Нелегко «докопаться» до потаенных пластов сознания, о которых средневековые авторы прямо и намеренно не высказывались и, видимо, не могли высказаться. Приходится изыскивать методы, при помощи которых удалось бы приблизиться к низшим, иррациональным уровням, к коллективному «подсознанию».

Один из таких подходов состоит, на мой взгляд, в выявлении образа пространства-времени, имплицитно заложенного в том или ином памятнике письменности. В книге, послесловие к которой я сейчас пишу, такого рода поиск был предпринят на материале исландских саг о конунгах, «Песни о Нибелунгах», латинских «примеров» и рассказов о странствиях души по миру иному. Разумеется, каждому из этих жанров средневековой словесности был присущ свой особый «хронотоп», но нечто общее, кажется, все же обнаруживается. Как и следовало ожидать, латентный «пространственно-временной континуум», который определял отбор и истолкование материала повествования в изученных нами произведениях, коренился в мифологических установках сознания авторов и аудитории.

Те глубины, в которые удается проникнуть исследователю саг, эпоса, назидательных латинских повествований, — это мифологические глубины. Миф не принадлежал исключительно архаической стадии человеческой истории, он остается содержанием человеческого сознания и в позднейшие времена, и средневековье в этом смысле дает весьма поучительные образцы.

Речь, следовательно, идет не о каких-то осколках фольклора, «застрявших» в средневековой ученой литературе, а о мифе как формообразующей и смыслообразующей основе мирозерцания человека той эпохи. При этом важно констатировать, что миф не просто воспроизводился, но — и это, пожалуй, с особенной силой выявилось при анализе «примеров» — вновь и заново творился; он был не только полученным от седой старины культурным наследием, но и живым соучастником нового культурного творчества.

Вообще, распространенное еще и до сих пор понимание средневековья как эпохи эпигонов и комментаторов грешит большой односторонностью и упрощением. Вспомним хотя бы в высшей степени свободное использование Бертольдом Регенсбургским евангельских притч. Как мы видели, он перерабатывает притчу о «талантах», наполняя ее совершенно новым содержанием, отвечающим потребностям его времени. Я не думаю, что впал при анализе этой его проповеди в неоправданный социологизм, когда истолковал ее как выражение установок укреплявшегося бюргерства, к которому Бертольд в первую очередь обращал свою проповедь. Бертольд дышал воздухом средневекового немецкого города и не мог не говорить с паствой на доступном ей языке образов и понятий.

Но разве не подобное же обращение с раннехристианским наследием обнаружилось и при внимательном чтении поэмы Вернера Садовника? Здесь выявляется не «отражение» настроений немецких крестьян XIII в., как полагал ряд исследователей, а перевернутая, вывернутая наизнанку евангельская притча о блудном сыне, и причина возникновения подобной «антипритчи» заключалась, видимо, в тенденции представителей низшего сословия перейти в ряды высшего и стремления высших воспрепятствовать подобной вертикальной динамике.

Идейный фонд, из которого черпали средневековые авторы, оставался традиционным — Библия, Евангелие, патристика, — но его использование и истолкование диктовались жизнью, и в своих толкованиях они проявляли максимум свободы и изобретательности. Существенным оказывается

не источник цитаты, вообще не авторитет сам по себе, — существенно применение старого текста к изменившимся обстоятельствам и, главное, внесение в него нового смысла, толкование, которое, вполне вероятно, как правило, было неосознанным. Жизнь неприметно вливалась в древние максимы, изменяя их.

Изученные нами памятники средневековой словесности — продукт ученой культуры. Но в них ощущаются та почва, на которой они произросли, та среда, к которой они были обращены, и тот круг понятий и представлений, который был присущ этой аудитории. Ближе подойти к ментальности этого «безмолвствующего большинства» средневекового общества мы, очевидно, не в состоянии. Ведь даже в тех случаях, когда кажется, что звучит голос простолюдина (например, в протоколах инквизиции, изученных Э.Леруа Ладюри или К.Гинцбургом, и в судебных делах о ведовстве), наличие — «опосредующее звено» в виде записей судейских чиновников, с их репрессивными целями и негативным образом народной культуры, понимаемой ими как собрание суеверий и дьявольских внушений. Отсюда — неизбежная деформация образа этой культуры в оставленных ими свидетельствах.

Итак, историк социальных отношений, если он приходит к заключению о необходимости понимать общество как сверхсложную систему, в которой объективное сплавлено воедино с субъективным и, как правило, только через него может проявляться, одним из определяющих признаков которой является поведение ее членов, — такой историк волей-неволей вынужден быть вместе с тем и историком ментальностей и картин мира, заложенных в сознании людей, составляющих это общество. Оставаясь социальным историком, он не вправе абстрагироваться от духовной жизни, притом не на уровне одних лишь высших достижений культуры, но — и прежде всего — на уровне ее повседневных, бытовых проявлений.

Само понятие социальной истории не может не быть расширено и переработано за счет органического включения в него всего многосложного и многослойного комплекса умственных установок и социально-психологических механизмов, которыми руководствовались люди, сплошь и рядом (подчеркну это лишний раз) не осознавая того, в своей социальной практике. По моему глубочайшему убеждению, такого рода расширение и углубление понятия социальной истории насущно настоятельно, если историки не намерены оставаться в плену социологических и политэкономических абстракций и не страшатся видеть в истории то, чем она в действительности является, — историю Человека в Обществе и Общества, состоящего из живых Людей.

Повторю в заключение: я не решился бы при современном состоянии исторических знаний развернуть связную картину средневековой народной культуры и ее развития. Цели, которые я преследовал на протяжении всей этой работы, были преимущественно методическими. Я хотел показать важность поставленной проблемы и нащупать некоторые пути подобного исследования, не уклоняясь от трудностей, подстерегающих здесь на каждом шагу.

Примечания

- ¹ «*Rusticitati autem meae veniam dete; necesse est, quia rusticatio, ut quidam ait, ab altissimo creata est*» (101, 414).
- ² «*Quia non est amplius nisi liber et servus*» (11, I, № 58).
- ³ Храбан Мавр обрушивался на «тех, кто при затмении луны исходят воплями». Как отмечено в *Indiculus superstitionum*, язычники восклицают: «Луна, победи!» (35, II, 1, 222 и сл.).
- ⁴ Ср.: Poeta Saxo. *De gestis Caroli magni* (49, I, 268): о «народных песнях», воспевающих франкских королей.
- ⁵ Впрочем, Снорри отмечает, что верховный бог Один правил в те времена, когда происходили римские завоевания. Как видим, он не вовсе чужд ученой традиции.
- ⁶ Согласно учению греческого философа Эвгемера (IV—III вв. до н. э.), боги — это могущественные люди, герои древности, впоследствии обожествленные народом.
- ⁷ У скандинавов языческой эпохи (как и у многих народов мира) существовал обычай, согласно которому слабых или больных новорожденных или девочек, польза от которых была меньшей, чем от мальчиков, выносили в пустынную местность и оставляли на гибель. Этот обычай в Исландии не был сразу отменен даже после введения христианства.
- ⁸ В отдельных исландских источниках происхождение королевского рода связывается наряду с Одним и асами с библейскими патриархами, начиная с Ноя, и с троянскими царями. Так поступает и сам Снорри в «Младшей Эдде»: обиталище асов, Асгард, — это древняя Троя, а из нее вышел род Одина. Здесь проявляется потребность скандинавов «приобщиться» к всемирной истории. Подобным образом и англосаксонские короли, возводя свой род к Водану (Одину), вместе с тем стремились примирить языческую генеалогию с христианской традицией. Английский хронист пытался связать Водана с библейскими персонажами, — он оказывается потомком Ноя и в конечном счете — Адама. Но от такой попытки «привязать» языческую генеалогию конунгов к христианскому мифу Снорри воздерживается.
- ⁹ В начале XII в. видение десятилетнего италянского мальчика Альберика было записано монахом из Монтекассино. Вскоре после этого Альберик вступил в монастырь и выучился грамоте. Прочитав запись собственного видения, он обвинил автора в подделке и потребовал, чтобы некоторые разделы этого текста были изъяты или помечены как неподлинные (57, 191; 208, 51).
- ¹⁰ Glebo-arator, значит в глоссе к этому месту в рукописи «А». В вводной части повествования тот же автор характеризует Готтшалка: «...муж простой и праведный, бедный духом и вешами земными, возделыватель пустоши, но не пустынный, а пахарь» («*vir simplex et rectus, rauper spiritu et rebus, heremi cultor — non heremita, sed agricola*») (23, А., 1, 1).
- ¹¹ Впрочем, место его рождения остается под вопросом. Жизнь Бертольда известна нам помимо вышеприведенных легендарных сообщений очень слабо, о его личности можно судить почти исключительно на основании его проповедей (232, 11 и сл.).
- ¹² Специфические ценности рыцарства, в том числе куртуазность и манеры, Бертольд не ставит высоко. Рассуждая о добродетелях (*tugent*), он противопоставляет подлинные добродетели, одобряемые Богом и ангелами, ложным добродетелям, которые вызывают восторг иных людей. Они считают *tugent* достоинство, с каким выполняют посольские функции, или умение подать кубок и изящные жесты. Видя подобное, эти люди восклицают: «О, сколь воспитан юноша!» Но Богу такие «добродетели» смешны и не по душе. Ведь и собаку можно выучить стоять на задних лапах (8, № 7).
- ¹³ Ахитофел и Хусий — предатели, замышлявшие погубить царя Давида (2 Царств, 15: 16, 17).
- ¹⁴ Ровоам — сын царя Соломона; описываемый конфликт см. в (3 Царств, 15: 16, 17).

¹⁵ В случаях, когда Бертольд хочет охватить всю пестроту слушателей, он прибегает к контрастным сопоставлениям: мужчины и женщины, молодые и старые, господа и слуги, монахи и миряне, богатые и бедные, духовные лица и светские люди, благородные и неблагородные, ученые и неученые (8, № 2, 5, 20, 33).

¹⁶ Восставших на Моисея Авирона и Дафана поглотила расступившаяся под их ногами земля (Числа, 16: 1-36).

¹⁷ Ср. латинскую версию проповеди «О семи планетах»: здесь ростовщик назван иудеем, он занят исключительно тем, что продает время и тем самым грабит весь свет, ибо время есть общее благо (см.: 212, 13).

¹⁸ А. Шенбахом в свое время был собран в проповедях Бертольда значительный материал относительно народных верований и суеверий (212).

¹⁹ Эта проповедь имеет такое продолжение: «Брат Бертольд, мне передавали, что многие священники рассказывают об услышанном на исповеди своим женам». «Я не верю этому, — возражает проповедник. — Но коль вы боитесь исповедаться и стыдитесь приходского священника в сельской местности, ступайте в город, где есть духовенство и монахи, проповедники и меньшие братья» (8, № 22).

²⁰ Ж.-Ш. Пайен, отметив, что дьявол был «удобным помощником проповедника и исповедника», вместе с тем высказал утверждение, будто XII век забыл о вере в дьявола: он сохраняет активную роль антагониста милосердию Бога в «примерах», в остальном же как бы не существует (193, 401—425). Это утверждение весьма сомнительно, и, в частности, проповеди Бертольда никак его не подтверждают. Кстати, и Пайен это признает, в более поздний период дьявол и вообще нечистая сила оказываются в высшей степени активными и вездесущими.

²¹ Первое затмение приходится на 5 августа 1263 г.; следовательно, проповедь читалась в 1264 г. Другое упоминаемое затмение приходится, по-видимому, на май 1250 г.

²² Давая толкование шестой заповеди («не прелюбодействуй»), Бертольд обращается к молодым людям с советом вступать в брак. В ответ он слышит: «Брат Бертольд, я еще молодой парень, но охотно бы женился, да она за меня не идет». Бертольд: «Возьми жену, не хочешь этой, возьми другую, не хочешь коротенькой, возьми длинную, не любишь длинную, женись на коротенькой: не желаешь беленькой, возьми черненькую; если же не нравится черненькая, возьми белую; коль не хочешь маленькой, возьми большую, не хочешь большой, женись на маленькой». Собеседник прерывает этот затянувшийся перечень: «Брат Бертольд, я беден и ничего не имею». Но у Бертольда на все готов ответ: «Намного лучше, если ты бедным попадешь в царство небесное, нежели богатым — в ад». А тем, кто развратничает, он заявляет: «Возьми ее (особу, с которой он грешит) за одну руку, а дьявола за другую, и все трое ступайте в ад». Относительно десятой заповеди («не пожелай жены ближнего своего») собеседник высказывается так: «О брат Бертольд, сколько же народу погибло! Почти никого не остается» (8, № 19).

²³ Данте, «Чистилище», XXIII, 32—33:
«Кто ищет “ото” на лице людском,
Здесь букву М прочел бы без усилий».

²⁴ См.: 73, 130. В развернутом виде эти суждения выражены во 2-м томе «Истории всемирной литературы»: «Суровая повесть, написанная грубым, но выразительным народным стихом, производит достоверное, жизненное впечатление. В ней — ненависть поэта к рыцарству, вера в силы крестьян, которым еще предстоит смертельная схватка с вековыми поработителями» (71, 577). Другой автор пишет: «Нигде, до периода крестьянской войны, в Германии растущее самосознание немецкого народа не выразило себя так сильно, а жгучая ненависть крестьян к рыцарству не предстала так откровенно» (1, 95). Следуя в русле подобных оценок филологов, историки-медиевисты утверждают, что поэма «крестьянского поэта» «прямо и непосредственно

выражает взгляды и чаяния простого народа и даже — точнее крестьянства»; в «Крестьянине Гельмбрехте» выразился «рост крестьянского индивидуального сознания» (70, 18, 286, 291; 72, 600).

²⁵ В статье о снах Гельмбрехта-отца Ж.Ле Гофф утверждает, что возможные связи и ассоциации между содержанием поэмы и социально-политической обстановкой в Южной Германии XIII в., которые все вновь пытаются установить те или иные исследователи, суть не более как «эпифеномены», не затрагивающие внутреннего смысла поэмы. При этом он отмечает идейную близость сочинения Вернера Садовника с проповедями Бертольда Регенбургского, ибо и поэма, подобно учению францисканского монаха, дает урок «социального консерватизма». Структура ее — оппозиция Гельмбрехта-отца, образцового крестьянина-труженика, главы семейства, и Гельмбрехта-сына, мятежника, желающего проникнуть в господскую среду. Юный Гельмбрехт соединяет в себе карикатуру на крестьянина с карикатурой на рыцаря. Но, возможно, предполагает Ле Гофф, в поэме Вернера существует и другой, замаскированный смысл. Отец и сын наделены одним и тем же именем. Может быть, юный Гельмбрехт объединяет два лица, как на портретах Пикассо, крестьянина идеализированного и крестьянина дьяволизированного. Не скрывается ли за призывом к повиновению и соблюдению сословно-классовых границ призыв к мятежу? Сны отца, по мысли Ле Гоффа, — это специфическая форма самораскрытия его сознания, «выраженная в снах автобиография» (156, 327—330). Хотя Ле Гофф подчеркивает, что от гипотез требуется, чтобы они не навязывались художественному тексту, а вытекали из его содержания, данная гипотеза, как мне кажется, не вполне отвечает этому требованию. Поэма Вернера Садовника не дает оснований полагать, что старший из Гельмбрехтов таил в глубинах своей души, или своего подсознания, то, что явно проявляется в речах и поступках его мятежного сына.

²⁶ О конфликтах поколений в средние века см.: 190.

²⁷ В средние века «католическая церковь создавала свою иерархию из лучших умов народа, не обращая внимания на сословие, происхождение и состояние...» (78, 150).

²⁸ Формулы благословения воды (21, I, 138—192), поначалу относительно простые, к концу средневековья разрастаются во все более детальные и многословные заклинания. Об использовании святой воды в магических целях сообщают многие источники. Например, в одной местности в Италии, как передает Гервазий Тильбюриийский, все дети, получившие крещение в баптистерии церкви святого Квинтина, доживали до сорокалетнего возраста. Опасаясь нечестивых злоупотреблений святой водой, Кёльнский синод (1281 г.) предписал запирать баптистерии (21, I, 53—54). Как повествуют жития, хлеб, получивший благословение святого, приобретал силу изгонять бесов и исцелять болезни. Ту же самую роль играло и освящение хлеба в формулах. Христа молят сделать так, чтобы освященный хлеб благоприятствовал спасению вкушающих его людей и животных, «дабы они были здоровы во рту, во чреве, в сердце, в глазах, в ушах, в ноздрях, в руках, ногах и во всех членах своего тела, так чтобы дьявол не смог одолеть их, когда они смеются, глядят, слышат, ходят, спят, встают, вкушают пищу или питье...» (21, I, 270). Церковные обряды благословения вина явились заменой соответствующих языческих ритуалов у германцев (21, I, 287—289, 302).

²⁹ О символике, связанной с оружием и с отношениями вассалитета, см.: 153, 349—420.

³⁰ Одна из главнейших функций святых — исцеление болезней. Трудно удержаться от упоминания не лишнего комизма эпизода из жития святой Фиды. За помощью к ней обратился больной грыжей мошонки. Она отвечала, что знает средства от многих заболеваний, но против такого несчастья, с которым ей до сего времени не приходилось встречаться, она может посоветовать только одно: пусть он ляжет на наковальню и попросит кузнеца ударить по болячке молотом. Однако, когда кузнец занес над его пахом молот, больной убежал (21, II, 448—449).

³¹ Ссылка на папу Евгения (умер в 657 г.) ложная (см.: 21, II 321 и сл.).

³² Не может вызывать сомнения и то обстоятельство, что эта тема заняла столь видное место в проблематике исторического исследования также и в свете исторического опыта XX в. По признанию западногерманских авторов, уничтожение нацистами евреев, равно как и развитие феминистского движения на Западе, сделали тему «охоты на ведьм» актуальной (см.: 241, с. 181). Понятие «контркультура», применяемое отдельными историками к поведению и умонастроениям лиц, обвинявшихся в колдовстве, опять-таки заимствовано из современной социально-культурной ситуации (136, 23).

Не нужно, однако, упускать из виду глубокое своеобразие социально-психологических феноменов XVI—XVII вв. Сама же по себе зависимость проблематики и интересов историков от забот и запросов современности не может вызывать сомнений.

³³ Исследователь этого печального произведения показал единство и неизменность воззрений Бодена во всех его сочинениях (180, 371—389).

³⁴ Впрочем, и исследования единичных процессов могут быть высоко поучительными. Образцом может служить монография западногерманского историка-юриста М.Кунце о деле люмпена Паппенхаймера, завершившемся в 1600 г. в Мюнхене чудовищной казнью его и членов его семьи (150).

³⁵ Указанное различие между ученым и народным пониманиями ведовства, которые сталкивались в ходе судебного разбирательства, было установлено американским историком Р.Кикхефером при изучении материалов ранних ведовских процессов — до 1500 г. (143). Ныне она находит подтверждение в исследованиях ведовских процессов «классического периода» (149, 68).

³⁶ К сходным заключениям на эстонском материале XVII и XVIII вв. пришел Ю.Кахк. Специфика Эстонии в том, в частности, что здесь гонения на колдунов и ведьм явились средством христианизации языческого сельского населения, которое воспринимало христианство в качестве новой и чуждой формы магии (140, 522—535).

Список источников и цитированной литературы

Источники

1. *Вернер Садовник*. Крестьянин Гельмбрехт. М., 1971.
2. Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв. М., 1970.
3. *Adalberonis Carmen ad Rotbertum regem Francorum* // P. L. T. 141.
4. *Aelfric's Colloquy* / Ed. by G. W. Garmonsway. L., 1939.
5. *Agobardi Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis* // P. L. T. 104.
6. *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon*, publiés par. A. Lecoy de la Marche. P., 1877.
7. *Bede's Ecclesiastical History of the English People* / Ed. by B. Colgrave, R. A. B. Mynors. Oxford, 1969.
8. *Berthold von Regensburg*. Vollständige Ausgabe seiner Predigten, von Fr. Pfeiffer. Bd 1—2. Wien, 1862—1880.
9. *Boudriot W.* Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert. Bonn, 1928.
10. *Caesari Heisterbacensis monachi Dialogus miraculorum, textum recognovit J. Strange*. Bd 1—2. Köln; Bonn, 1851.
11. *Capitularia* // *Monumenta Germaniae Historica* (далее в тексте — M.G.H.).
12. *Die Chronik Salimbene von Parma*. Bearb. von A. Doren. Bd II. Leipzig, 1914.
13. *Concilia* // M.G.H.

14. *Conversio sanctae Aefrae* // M.G.H., *Scriptores*. T. III.
15. Edda, die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von G. Neckel. I. Text. Heidelberg, 1962.
16. *Epistolae* // M.G.H. T. III.
17. *Erzählungen des Mittelalters* / Hrsg. von J. Klapper. Breslau, 1914.
18. *Exempla aus Handschriften des Mittelalters* / Hrsg. von J. Klapper. Heidelberg, 1911.
19. Die Exempla des Jakob von Vitry. Ein Beitrag zur Geschichte der Erzählungs-Literatur des Mittelalters / Hrsg. von C. Frenken. München, 1914.
20. The Exempla or illustrative stories from the Sermones vulgares of Jacques de Vitry / Ed. by Th. Fr. Crane, L., 1890.
21. *Franz A.* Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd 1—2. Graz, 1960.
22. *Gallus Anonymus.* *Chronica et Gesta Ducum sive Principum Polonorum* // *Monumenta Poloniae Historica, nova series*. T. II. Kraków, 1952.
23. *Godeschalculus und Visio Godeschalci.* Mit deutscher Übersetzung / Hrsg. von E. Assman (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, Bd 74). Neumünster, 1979.
24. *Gregorius episcopus Turonensis.* *Historia Francorum* // M.G.H., *Scriptores*. T. I, pars 1. Hannover, 1951.
25. *Hákonar saga herðibreiðs* // *Heimskringla*, III.
26. *Hálfðanar saga svarta* // *Heimskringla*, I.
27. *Haralds saga ins hárfagra* // *Heimskringla*, I.
28. *Haralds saga Sigurðarsonar* // *Heimskringla*, III.
29. *Honorius Augustodunensis.* *De Imagine mundi* // P. L. T. 172.
30. *Íslendengabók. Landnámabók.* Jakob Benediktsson gaf út. Reykjavík, 1968.
31. *Johannes de Bromyard.* *Summa Praedicatorum*. 1—2 partes. Basel, 1484.
32. *King Alfred's Old English Version of Boethius De consolatione philosophiae* / Ed. By W. J. Sedgefield. Darmstadt, 1968.
33. *Kongesoger. Sverre-soga, Baglarsoger.* Oslo, 1962.
34. *Lefèvre Y.* *L'Elucidarium et les lucidaires*, P., 1954.
35. *Leges* // M. G. H.
36. *Liber exemplorum ad usum praedicatorum* / Ed. by A. G. Little. Aberdoniae, 1908.
37. *Magnúss saga Erlingssonar* // *Heimskringla*, III.
38. *Meier Helmbrecht von Wernher dem Gartenaere* / Hrsg. von Fr. Panzer. 5. Aufl. Halle (Saale), 1949.
39. *Das Nibelungenlied.* Nach der Ausgabe von Karl Bartsch / Hrsg. von H. de Boor. 20. revid. Aufl. Wiesbaden, 1972.
40. *Óláfs saga helga* // *Heimskringla*, II.
41. *Óláfs saga Tryggvasonar* // *Heimskringla*, I.
42. *Poeta Saxo.* *De Gestis Caroli magni* // M.G.H., *Scriptores*, T. I.
43. *Rudolf von Schlittstadt.* *Historiae Memorabiles.* Zur Dominikanerliteratur und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts / Hrsg. von E. Kleinschmidt. Köln; Wien, 1974.
44. *Sachsenspiegel.* Landrecht. T. I. pars 1 / Hrsg. von K. A. Eckhardt. 2. Ausg. Göttingen, 1955.
45. *Saga Hákonar Hákonarsonar* // *Fornmanna sögur*, 10. bd. Kaupmannahöfn, 1835.
46. *The Saga of Hallfred. The Troublesome Scald* / Transl. and Introd. by A. Boucher. Reykjavík, 1981.
47. *Schmitz H. J.* *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren.* Graz, 1958.
48. *Schmitz H. J.* *Die Bussbücher und Bussdisziplin der Kirche.* Graz, 1958.
49. *Scriptores* // M. G. H.
50. *Snorri Sturluson,* *Heimskringla*, I—III, Bjarni Aðalbjarnarson gaf út. Reykjavík, 1941, 1945, 1951.
51. *Sverris saga.* Udg. ved G. Indrebø. Kristiania, 1920.
52. *La Tabula Exemplorum secundum ordinem alphabeti.* Recueil d'exempla compilé en France à la fin du XIII^e siècle / Éd. par J. Th. Welter. P.; Toulouse, 1926.
53. *P. Cornelii Taciti libri qui supersunt.* Bd V, pars 2. Lipsiae, 1957.
54. *Terulliani De Spectaculis* // P. L. T. I.
55. *Versus de Unibove* // *Lateinische Gedichte des X. und XI. Jh.* / Hrsg. von J. Grimm, A. Schmeller. Göttingen, 1838.

56. La Vie de Saint Alexis, poème du XI^e siècle. P., 1872.
 57. Visio Alberici // Bibliotheca Casinensis, V, 1. Montecassino, 1894.
 58. Visio Thurkilli relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall recens. P. C. Schmidt. Leipzig, 1978.
 59. Vita Germani episcopi Parisiaci // M.G.H., Scriptorum. T. VII.
 60. *Welter J. Th.* Le Speculum laicorum / Edition d'une collection d'exempla, composée en Angleterre à la fin du XIII^e siècle. P., 1914.
 61. *Winterfeld P.* v. Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters / Hrsg. von H. Reich. 2. Aufl. Münster, 1917.
 62. Ynglinga saga // Heimskringla, I.

Литература

63. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.
 64. *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
 65. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
 66. *Бессмертный Ю.Л.* Об изучении массовых социально-культурных представлений каролингского времени // Культура и искусство западноевропейского Средневековья. М., 1981.
 67. *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
 68. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. Изд. 2-е. М., 1984.
 69. *Гуревич А.Я.* О соотношении народной и ученой традиций в средневековой культуре (Заметки на полях книги Жака Ле Гоффа) // Французский ежегодник 1982. М., 1984.
 70. *Гутнова Е.В.* Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XV вв.). М., 1984.
 71. История всемирной литературы. Т. 2. М., 1984.
 72. История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. 2. М., 1986.
 73. История немецкой литературы. Т. 1. М., 1962.
 74. *Каплан А.Б.* Некоторые вопросы изучения французской средневековой антропологии // Европа в Средние века: экономика, политика, культура. М., 1972.
 75. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978.
 76. *Лотман Ю.М.* Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова // Изв. АН СССР. Сер. лит-ры и яз., 1983. Т. 42. № 3.
 77. *Люблинская А.Д.* О методологии исследования истории народных масс и социальных отношений эпохи абсолютизма // Критика новейшей буржуазной историографии. Л., 1967.
 78. *Маркс К.* Капитал. Т. 3 // *Маркс К, Энгельс Ф.* Соч. Т. 25. Ч. 2.
 79. *Akira K. von.* Thierstrafen und Thierprozesse. Innsbruck, 1891.
 80. *Ankarloo B.* Trolldomsprocesserne i Sverige. Lund, 1971.
 81. *Ankarloo B.* Das Geschrei der ungebildeten Masse. Zur Analyse der schwedischen Hexenprozesse // Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge / Hrsg. von Chr. Degn, H. Lehmann, D. Unverhau. Neumünster, 1983.
 82. *Ariès Ph.* Centuries of Childhood. Social History of Family Life. N. Y., 1962.
 83. *Baschwitz K.* Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte einen Massenwahns und seiner Bekämpfung. München, 1963.
 84. *Bercé Y.-M.* Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle. Essai. P., 1976.
 85. *Bernhardt E.* Berthold von Regensburg. Ein Beitrag zur Kirchen, Sitten und Literaturgeschichte Deutschlands im XIII. Jahrhundert. Erfurt, 1905.
 86. *Beumann H.* Gregor von Tours und der Sermo rusticus // Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach. Münster, 1964.
 87. *Bigongiari D.* Were there Theaters in the Twelfth and Thirteenth Centuries? // The Romanic Review. Vol. 37. N 3. 1946.
 88. *Bloch M.* La société féodale. P., 1968.

89. *Bollème G.* Littérature populaire et littérature de colportage du 18^e siècle // Livre et société dans la France du XVIII^e siècle. P., 1963.
90. *Bollème G.* Les almanachs populaires aux XVII^e et XVIII^e siècles. Essai d'histoire sociale. P., 1969.
91. *de Boor H.* Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. I. T. München, 1973.
92. *Bosl K.* Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. T. II. Stuttgart, 1972.
93. *Boutruche R.* Seigneurie et féodalité. 2. éd. T. I. P., 1968.
94. *Burke P.* Popular Culture in Early Modern Europe. L., 1983.
95. *Caro Baroja J.* Les sorcières et leur monde. P., 1972.
96. Le charivari. Actes de la table ronde / Publ. par J. Le Goff et J.-C. Schmitt. P.; La Haye; N.Y., 1981.
97. *Chaunu P.* Sur la fin des sorcières au XVII^e siècle // Annales. É. S. C., 24^e année, N 4, 1969.
98. *Chiffolleau J.* La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320 — vers 1480). Rome, 1980.
99. *Cohn N.* Europe's Inner Demons. L., 1975.
100. La culture populaire au Moyen Âge / Sous la dir. de P. Boglioni. Montréal, 1979.
101. *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 8. Aufl. Bern, München, 1973.
102. *Davis N. Z.* Society and Culture in Early Modern France. Stanford, 1975.
103. *Davis N. Z.* The Return of Martin Guerre. N.Y., 1985.
104. *Delumeau J.* Le catholicisme entre Luther et Voltaire (Nouvelle Cléo, 30, bis). P., 1971.
105. *Delumeau J.* Au sujet de la déchristianisation // Revue d'histoire moderne et contemporaine. T. 23, 1975.
106. *Delumeau J.* La Peur en Occident (XIV^e—XVIII^e siècles). Une cité assiégée. P., 1978.
107. *Delumeau J.* Une enquête historiographique sur la peur vers quoi? pourquoi? comment? // L'histoire et ses méthodes. Amsterdam; Lille, 1981.
108. Deutsche Geschichte. Bd 2. Berlin, 1983.
109. *Dhondt J.* Das frühe Mittelalter. Frankfurt a. M., 1968.
110. *Dinzelbacher P.* Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981.
111. *Duby G.* Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme. P., 1978.
112. *Duby G., Mandrou R.* Histoire de la civilisation française. T. 2. P., 1958.
113. *Dupont-Bobchat M. S., Frijhoff W., Muchembled R.* Prophètes et sorcières dans les Pays-Bas, XVI^e—XVIII^e siècle. P., 1978.
114. *Ehrismann G.* Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. 2. T., Schlussband. München, 1935.
115. *Elias N.* Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. I. Frankfurt a. M., 1981.
116. *Fehr H.* Zur Lehre vom Folterprozeß // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung, 53. Bd., 1933.
117. *Fehr H.* Zur Erklärung von Folter und Hexenprozeß // Zeitschrift für schweizerische Geschichte, 24. Bd., 1944.
118. *Fichtenau H.* Das karolingische Imperium. Zürich, 1949.
119. *Fischer H.* Gestaltungsschichten in Meier Helmbrecht // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd 79. Tübingen, 1957.
120. *Fossier R.* Histoire sociale de l'Occident médiéval. P., 1970.
121. *Fuhrmann H.* Einladung ins Mittelalter. München, 1987.
122. *Gildemeister H.* Das deutsche Volksleben im XIII. Jahrhundert nach den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg. Jena, 1889.
123. *Ginzburg C.* Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500. Torino, 1976.
124. *Ginzburg C.* I benandanti: Stregoneria e culti agrari tre Cinquecento e Seicento. Torino, 1979.
125. *Ginzburg C.* Présomptions sur le sabbat // Annales, É. S. C., 39^e année, N 2, 1984.
126. *Goubert P.* Beauvais et le beauvaisis de 1600 à 1730. Contribution à l'histoire sociale de la France du XVI^e siècle. P., 1958.
127. *Goubert P.* La vie quotidienne des paysans français au XVII^e siècle. P., 1982.
128. *Graus F.* Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merovinger. Praha, 1965.

129. *Grimm J.* Kleinere Schriften. 4. Bd, 1. Th. B., 1869.
130. *Gudde E. G.* Social Conflicts in Medieval German Poetry. Berkeley, 1936.
131. *Gurevič A.* Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de au-delà // *Annales. É.S.C.*, 37 année, N 2, 1982.
132. *Hansen J.* Zaubervahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung. München; Leipzig, 1900.
133. *Hansen J.* Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter. Bonn, 1901.
134. *Harmening D.* Superstitio: Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. B., 1979.
135. *Hattenhauer H.* Zum Übersetzungsproblem im hohen Mittelalter // *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, Bd 81, 1964.
136. *Honegger C.* (Hrsg.). Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte einer kulturellen Deutungsmusters. Frankfurt a. M., 1978.
137. *Hügli H.* Der deutsche Bauer im Mittelalter dargestellt nach den deutschen literarischen Quellen vom 11.—15. Jahrhundert. Bern, 1929.
138. *Jackson W. T. H.* The Composition of Meier Helmbrecht // *Modern Language Quarterly*. Vol. 18. N 1, 1957.
139. *Jakob G.* Die lateinischen Reden des seligen Berthold von Regensburg. Regensburg, 1880.
140. *Kahk J.* Heidnische Glaubensvorstellungen, Zauberei und religiöser Eifer in Estland um 1700 // *Zeitschrift für Ostforschung*, 34. Jg., H. 4, 1985.
141. *Kamen H.* The Iron Century. Social Change in Europe 1550—1660. L., 1971.
142. *Keil E. W.* Deutsche Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen Predigern. Dresden, 1931.
143. *Kieckhefer R.* European Witch Trials: Their foundations in popular and learned cultures, 1300—1500. Berkeley; Los Angeles, 1976.
144. *Kolb H.* Der «Meier Helmbrecht» zwischen Epos und Drama // *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 81. Bd 1. H., 1962.
145. *Kratins O.* Ethical Absolutism in Meier Helmbrecht // *Symposium*. Vol. XVIII. N 4, 1964.
146. *Kretzenbacher L.* Legende und Spiel vom Traumgesicht des Sünders auf Jenseitswaage: Zu Fortleben und Gehaltswandel einer frühchristlichen Legende um einen «sozialen» Heiligen // *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, 1956.
147. *Kretzenbacher L.* Des Teufels Sehnsucht nach der Himmelsschau // *Zeitschrift für Balkanologie*, Jg. IV, 1966.
148. *Kuczynski J.* Geschichte des Alltags des deutschen Volkes. Bd 2. B., 1981.
149. Kultur der einfachen Leute. Bayerisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert / Hrsg. von R. van Dulmen. München, 1983.
150. *Kunze M.* Straße ins Feuer. Vom Leben und Sterben in der Zeit des Hexenwahns. München, 1982.
151. *Lammers W.* Gottschalks Wanderung im Jenseits: Zur Volksfrömmigkeit im 12. Jahrhundert nördlich der Elbe // *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe Universität*, 19, 2, 1982.
152. *Le Goff J.* La civilisation de l'Occident médiéval. P., 1965.
153. *Le Goff J.* Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais. P., 1977.
154. *Le Goff J.* Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale // *Annales. É. S. C.*, 1979, N 6.
155. *Le Goff J.* La naissance du Purgatoire. P., 1981.
156. *Le Goff J.* L'imaginaire médiéval. Essais. P., 1985.
157. *Le Goff J., Schmitt J.-C.* Au XIII siècle: Une parole nouvelle // *Histoire vécue du peuple chrétien / Sous la dir. de J. Delumeau*. T. 1. P., 1979.
158. *Lehmann H.* Hexenglaube und Hexenprozesse in Europa um 1600 // *Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge / Hrsg. von Chr. Degn, H. Lehmann, D. Unverhau*. Neumünster, 1983.
159. *Lehmann P.* Die Parodie im Mittelalter, mit 24 ausgewählten parodistischen Texten. 2., neu bearb. und ergänzte Aufl. Stuttgart, 1963.

160. *Le Jan-Hennebicque R.* «Pauperes» et «paupertas» dans l'Occident carolingien aux IX et X siècles // *Revue du Nord*. T. L. N 197, 1968.
161. *Le Roy Ladurie E.* Les paysans de Languedoc. T. 1. P., 1966.
162. *Le Roy Ladurie E.* Montailhou, village occitan de 1294 à 1324. P., 1975.
163. *Le Roy Ladurie E.* Le territoire de l'historien. II. P., 1978.
164. *Le Roy Ladurie E.* Le Carnaval de Romans. P., 1979.
165. *Linsenmayer A.* Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts. München, 1886.
166. *Lühe I. von der/Röcke W.* Ständekritische Predigt des Spätmittelalters am Beispiel Berthold von Regensburg // *Literatur im Feudalismus (Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften, 5)*. Stuttgart, 1975.
167. *Macfarlane A.* Witchcraft in Tudor and Stuart England: A regional and comparative study. N.Y., 1970.
168. *Malcolmson R. W.* Popular Recreations in English Society, 1700—1850. Cambridge, 1960.
169. *Mandrou R.* Introduction à la France moderne (1500—1640). Essai de psychologie historique. P., 1961.
170. *Mandrou R.* De la culture populaire au XVII^e et XVIII^e siècle: La Bibliothèque bleue de Troyes. P., 1964.
171. *Mandrou R.* Magistrats et sorcières en France au XVII^e siècle: Une analyse de psychologie. P., 1968.
172. *Mandrou R.* La France aux XVII^e et XVIII^e siècles (*Nouvelle Cléo*, 33). P., 1974.
173. *Mandrou R.* Possession et sorcellerie au XVII^e siècle. Textes inédits. P., 1979.
174. *Margetts J.* Godelint and Helmbrecht // *Neophilologus*. Vol. LVI. N 1, 1972.
175. *Martini F.* Das Bauerntum im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum 16. Jahrhundert. Halle (Saale), 1944.
176. *Merzbacher Fr.* Die Hexenprozesse in Franken. München, 1957.
177. *Midelfort H. C. E.* Witch Hunting in South Western Germany, 1562—1684. Stanford, 1972.
178. *Möbius Fr., Scirure H.* Symbolwerte mittelalterlicher Kunst. Leipzig, 1984.
179. *Monter E. W.* (ed.). *European Witchcraft*. N. Y., 1969.
180. *Monter E. W.* Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin // *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison*. Princeton (New Jersey), 1969.
181. *Muchembled R.* Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e—XVIII^e siècles). Essai. P., 1978.
182. *Muchembled R.* La sorcière au village (XV^e—XVIII^e siècle). P., 1979.
183. *Murray M.* The Witch-cult in Western Europe. Oxford, 1921.
184. *Murray M.* The God and the Witches. L., 1933.
185. *Næss H. E.* Trolldomsprosessen i Norge på 1500—1600-tallet. En retts- og sosialhistorisk undersøkelse. Oslo, 1982.
186. *Nagel B.* Probleme der Nibelungenlieddeutung // *Deutsche Philologie*, Bd 75, H. 1, 1956.
187. *Neumann Fr.* Schichten der Ethik im Nibelungenlied // *Festschrift für Eulen Mogk*. Halle, 1924.
188. *Neumann Fr.* Meier Helmbrecht // *Wirkendes Wort*, 2, 1951—52.
189. *Neuschäfer H.-J.* Boccaccio und der Beginn der Novelle. Strukturen der Kurzerzählung auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit. München, 1969.
190. *Nitschke A.* Junge Rebellen. Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart: Kinder verändern die Welt. München, 1985.
191. *Nouvelle histoire de l'Église*. T. 3. P., 1968.
192. *Oexle O. G.* Die funktionale Dreiteilung der «Gesellschaft» bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter // *Frühmittelalterliche Studien*, Bd. 12, 1978.
193. *Payen J.-Ch.* Pour en finir avec le diable médiéval ou pourquoi poètes et théologiens du Moyen-Âge ont-ils scrupule à croire au démon? // *Le diable au Moyen Âge. Doctrine. Problèmes moraux. Représentations*. (Senefiance, N 6). Aix-en-Provence, 1979.
194. *Pfannenschmid H.* Germanische Erntefesten im heidnischen und christlichen Cultus. Hannover, 1878.

195. Popular Belief and Practice / Ed. by G. J. Cuming and D. Baker. Cambridge, 1972.
196. *Ragozky H.* Die Thematisierung der materiellen Bedeutung von «guot» in Texten des Strickers // Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters. 2. HfBd. (Miscellanea mediaevalia, Bd. 12/2). B.; N.Y., 1980.
197. *Rapp F.* L'Église et la vie religieuse à la fin du Moyen Âge. P., 1971.
198. *Rebel H.* Peasant Classes. The Bureaucratization of Property and Family Relations under Early Habsburg Absolutism, 1511—1636. Princeton, 1983.
199. *Richter D.* Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters. München, 1969.
200. *Rosenfeld H.* Der Totentanz als europäisches Phänomen // Archiv für Kulturgeschichte, 48, Bd., H. 1, 1966.
201. *Rothkrug L.* Religious Practices and Collective Perceptions: Hidden Homologies in the Renaissance and Reformation // Réflexions historiques. Vol. 7. N 1, 1980.
202. *Rudé G.* The Crowd in History, 1730—1848. N. Y., L., 1964.
203. *Rumpf M.* Das gemeine Volk. Stuttgart, 1933.
204. *Runeberg A.* Witches, Demons and Fertility Magic. Helsingfors, 1947.
205. *Russell J. B.* Witchcraft in the Middle Ages. Ithaca; L., 1972.
206. *Schild W.* Strafrecht als Phänomen der Geistesgeschichte // Strafrecht in alter Zeit. Rothenburg, 1980.
207. *Schindele G.* «Helmbrecht». Bäuerliche Aufstieg und Landesrechtliche Gewalt // Literatur im Feudalismus (Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften, 5). Stuttgart, 1975.
208. *Schmidt P. G.* The Vision of Thurkill // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. Vol. 41, 1978.
209. *Schmitt J.-C.* Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle. P., 1979.
210. *Schmitt J.-C.* Menschen, Thiere und Dämonen. Volkskunde und Geschichte // Saeculum, 32, Bd., H. 4, 1981.
211. *Schmitt J.-C.* Les revenants dans la société féodale // Le temps de la réflexion. III. P., 1982.
212. *Schönbach A. E.* Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt. II. Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Vokskunde // Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 142. Bd., Wien, 1900.
213. *Schönbach A. E.* Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt. II. Zeugnisse Bertholds von Regensburg gegen die Ketzer // Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 147. Bd., Wien, 1903.
214. *Schormann G.* Hexenprozesse in Nordwestdeutschland. Hildesheim, 1977.
215. *Schröder W. J.* Das Nibelungenlied. Versuch einer Deutung // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 76, 1. 1954.
216. *Scribner B.* Cosmic Order and Daily Life: Sacred and Secular in Pre-Industrial German Society // Religion and Society in Early Modern Europe, 1500—1800 / Ed. by K. von Greyerz. L., 1984.
217. *Soldan-Heppe.* Geschichte der Hexenprozesse. Bd I—II. 3. Aufl. von M. Bauer. München, 1911.
218. *Sowinski B.* Helmbrecht der Narr // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 90. Bd 2/3. H., 1968.
219. *Spilling H.* Die Visio Thugdali. Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen Visionsliteratur zum Ende des 12. Jahrhunderts. München, 1975.
220. *Stahleder H.* Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft. (Miscellanea bavarica monacensia, H. 42). München, 1972.
221. *Stahleder H.* Das Weltbild Bertholds von Regensburg // Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Bd 37. H. 3, 1974.
222. *Summers M.* Witchcraft and black Magic. L., 1958.
223. *Sumption J.* Pilgrimage: an Image of Mediaeval Religion. Totowa (New Jersey), 1976.
224. *Thomas K.* Anthropology and the Study of English Witchcraft // Witchcraft. Confessions and Accusations / Ed. by M. Douglas. L.; N.Y., 1970.
225. *Thomas K.* Religion and the Decline of Magic im popular beliefs in XVIth and XVIIth century England. L.; N.Y., 1971.

226. *Thompson E. P.* The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century // Past and Present. N 50, 1971.
227. *Töpfer B., Engel E.* Vom staufischen Imperium zum Hausmachtkönigtum. Deutsche Geschichte vom Wormser Konkordat 1122 bis zum Doppelwahl von 1314. Weimar, 1976.
228. *Trachtenberg. J.* The Devil and the Jews. The medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism. New Haven, 1943.
229. *Trenard L.* Devotion populaire à Lille au temps de la Contreréforme // La piété populaire de 1610 à nos jours (Actes du 99^e congrès national des sociétés savantes, Besançon, 1974. Histoire moderne et contemporaine. T. 1). P., 1976.
230. *Trevor-Roper H. R.* Religion, the Reformation and Social Change, and other essays. L.; Melbourne, 1967.
231. *Trondsen L.* Høvding i herad // Drammens Tidende, 17 Jan. 1981.
232. *Unkel K.* Berthold von Regensburg. Köln, 1882.
233. *Vauchez A.* La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. P., 1981.
234. *Veit L. A.* Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Freiburg i. Br., 1936.
235. *Vogler B.* Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle (1556—1619). Lille, 1974.
236. *Vovelle M.* Piété baroque et déchristianisation, attitudes provençales devant la mort au siècle des Lumières, d'après les clauses des testaments. P., 1978.
237. *Vovelle M.* De la cave au grenier. Québec, 1980.
238. *Vovelle M.* Idéologies et mentalités. P., 1982.
239. *Vovelle M.* La mort et l'Occident de 1300 à nos jours. P., 1983.
240. *Vovelle G. et M.* Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XV^e—XX^e siècles. P., 1970.
241. *Wunder H.* Hexenprozesse im Herzogtum Preussen während des 16. Jahrhunderts // Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge / Hrg. von Chr. Degn, H. Lehmann, D. Unverhau. Neumünster, 1983.
242. *Ziegeler W.* Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberverwesen im ausgehenden Mittelalter. Zeitgenössische Stimmen und ihr soziale Zugehörigkeit. Köln, 1973.

Сокращения

CB	— «Средние века»
PL	— Migne J.-P. Patrologia Latina
ST	— Summa Theologica
HF	— Historiae Francorum
M.G.H.	— Monumenta Germaniae Historica
MM	— Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln
MA	— Le Moyen Âge
Fm. St.	— Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster.
HZ	— Historische Zeitschrift.
ZSSR.GA	— Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung.

Указатель имен

Аббон Флерийский	278
Абеляр Пётр	109, 235, 242
Августин Блаженный Аврелий	63, 101—104, 106—108, 112, 115, 120, 161, 191, 226, 232, 242, 298, 379
Аверинцев С.С.	251
Авиценна (Ибн Сина)	449
Агобард Лионский	469, 481
Адальберон Ланский	160, 212, 251, 276, 278, 283
Адам Бременский	74
Аделард Батский	250
Адемар Шабаннский	70
Адриан IV, папа	225
Алан (Алэн) Лилльский	64, 65
Алиенора, герцогиня	168
Александр Македонский	74, 439
Алкуин	192, 277
Альберт Великий,	
Альберт Больштадтский	390
Альберти Леон Батиста	82, 131, 250
Альбоин, король	348
Альдеберт	468
Альфонси Петр	394
Альфред Великий	93, 95 140, 148, 160, 278, 291
Амира К. фон	473
Андреев М.Л.	122, 251
Анна Комнина	251
Ансельм Гавельбергский	110
Ансельм Кентерберийский	125, 160
Антиох IV Эпифан	114
Антонин, архиепископ Флорентийский	220
Ари Мудрый, исландский историк	329
Ари Торгильссон	93, 94
Ариес Ф.	9, 100, 232, 237, 238, 240, 241, 249, 498
Аристотель	30, 72, 84, 102, 106, 173, 215, 217, 219, 513
Архипиита Кельнский	197
Ассманн Э.	377
Аттила	348
Аун	316
Бакстер Ричард	519
Балдуин, король	94
Баткин Л.М.	251

Составитель Е.Н.Балашова

Бахтин М.М.	9, 19, 30, 51, 60, 117, 122, 251, 264, 267, 342, 349, 496, 518, 542
Беда (Бэда) Достопочтенный	70, 72, 74, 98, 100, 104, 105, 108, 115, 291, 301, 303, 379
Бекет Томас (Фома)	143, 428, 511
Беккер Б.	485
Бёлль Г.	125
Бенедикт Анианский	279
Бенедикт Нурсийский	190
Бенцо из Альбы	111
Беньян Дж.	502
Бернар, Бернард Клервоский	66, 125, 190, 205, 242
Бернард Шартрский	106
Берсе И.-М.	494
Бертольд Регенсбургский	13, 14, 387—430, 432—451, 457—460, 517, 535, 537—539
Бертран де Борн	66
Бертран Карбонель	197
Бессмертный Ю.Л.	251, 542
Бёхайм (Бём) Г.	516
Бизе А.	66, 67
Бицилли П.М.	71, 227, 251
Блок М.	148, 195, 266, 301, 376
Боден Жан	485, 540
Боллем Ж.	504
Бомануар Ф. де	472
Бонавентура (Джованни Фиданца)	106, 112, 217
Бонифаций Святой (Винфрид)	100, 279, 289
Бонифаций VIII	143
Борromeo К.(Ш.)	515
Босх Иероним	60
Боттичелли Сандро	28
Бозций Аниций Манлий Северин	160, 230, 243, 278
Брейгель Питер Старший	60, 493, 497
Бродель Ф.	8
Бромьярд Дж.	369
Бруно Джордано	504
Брэндт У.Дж.	235
Буало, Буало-Депрео Н.	25
Бурбон Этьен де	369, 374, 393, 513
Буркхардт Я.	26
Бурхард Вормсский	469, 476, 481
Бурхард Вюрцбургский	289
Бьерн Фрейсак	488
Бэкон Роджер	392
Вальтер Мап	110
Вальтер фон дер Фогельвейде	210
Вальхерий	94
Василий Великий	74
Вебер М.	266

Вернер Садовник	390, 450, 452—460, 535, 539, 540
Видукинд Корвейский	301
Вийон Франсуа	25
Виллар П.	8
Винцент из Бове	104
Винцент Леринский	142
Витри Жак де	361, 371, 374, 393
Вовель М.	501
Вольтер (Ф.М.Аруэ)	503, 528
Гален Клавдий	449
Галл Аноним	278
Гамальберт, св.	299
Ганзен Й.	484, 523
Ганцемюллер В.	67
Гарланд Жан де	95, 198
Гассенди П.	85
Геллиссон Торкель	94
Генрих II, англ. король	143
Генрих IV, имп.	67, 114
Генрих II, франц. король	486
Герард, епископ	279
Гервазий Тильберийский	366, 469, 539
Герман из Рейхенау	115
Герман Парижский	276
Германарих, король.	348
Герр Мартен	499, 500
Геррада Ландсбергская	64
Гершензон-Чегодаева Н.М.	251
Гильом из Конша, Гийом Коншский	74, 86, 110
Гильом (Гийом) де Лоррис	119
Гинефор	266
Гинцбург К.	504—506, 525, 536
Гиппократ	449
Гиральд Камбрийский	366
Гираут де Борнейль	197
Глабер Рауль	70
Гоголь Н.В.	267
Гонорий Августодунский	64, 72, 96, 102, 106, 107, 206, 227, 286, 339, 487, 505
Гораций, Квинт Гораций Флакк	141, 379
Готтшальк	376—378, 383—385
Готфрид Страсбургский	481
Гранмар	314
Грациан, монах	233, 476
Греймбл	494
Григорий I Великий	100, 290, 379, 476
Григорий VII	53, 114, 138
Григорий Турский	100, 105, 114, 291, 302, 480
Гримм Я.	392
Губер П.	487, 498, 501

Гуго Сен-Викторский	114, 215, 227, 465
Гуго Орлеанский	197
Гумберт	206
Гутова Е.В.	542
Давид Р.	252
Дан Гордый	314
Данилова И.Е.	252
Данте Алигьери	28, 73, 74, 81, 83, 85, 108, 109, 122, 125, 219, 226, 232, 243
Демпф А.	105
Де Ровер Р.	220
Джаксон У. Т.	453
Динцельбахер П.	376
Дионисий Ареопагит	412
Домальди, конунг	315
Доминик, св.	357
Донн Дж.	250
Дунс Скот см. Иоанн Дунс Скот	
Дэвис Н.З.	496, 499
Дюби Ж.	126, 166, 246, 249
Дюмезиль Ж.	251
Евгений I, папа	540
Евсевий Кесарийский	103
Ешевский С.В.	252
Заборов М.А.	252
Закс В.А.	252
Захарий, папа	278
Зольдан, Зольдан-Хеппе	484
Зомбарт В.	258
Ив Хелори Трегьеский	164
Иероним Блаженный	114, 115, 193, 217
Иконников А.В.	252
Инги Харальдссон	317, 325
Ингьяльд	314
Иннокентий III	138, 476
Иннокентий VIII	523
Инститорис Генрих	523
Инэ, король	140
Иоанн, патриарх	386
Иоанн Безземельный	143
Иоанн Дунс Скот	243
Иоанн Златоуст	217
Иоанн Скот Эриугена	72, 102, 277
Иоанн Солсберийский	65, 105, 106, 110, 242
Иоахим Флорский	111, 112
Иоганн Нидер	469
Иона, епископ	276
Исидор Севильский	74, 96, 98, 107, 115, 141, 227, 301, 379, 505

Калло Ж.	495
Кан Гранде делла Скала см. Скалигер Кангранде I	
Каплан А.Б.	542
Карденаль П. см. Пейре Карденаль	
Карл Великий	87, 98, 113, 114, 148, 282, 291, 470, 481
Карл II Лысый	302
Карл V Мудрый	95
Каролинги	73, 219, 283, 299, 349
Карсавин Л.П.	252
Кассиодор	74
Кахк Ю.Ю.	540
Кацнельсон С.Д.	79, 252
Кеплер Иоганн	526
Керн Ф.	250
Кикхефер Р.	540
Киприан	142
Климент Александрийский	213
Кнут, Кнуд Датский, Кнуд Могучий	282, 291
Кобэл Э.	121
Козьма Индикоплов	74
Кон И.С.	252
Конрад Вюрцбургский	390
Конрад Н.И.	252
Корсунский А.Р.	252
Кретъен де Труа	115, 119, 120, 163, 252
Кунце М.	540
Курциус Э.Р.	108
Лабрюйер Ж. де	510
Лайманн П.	485
Лаймбауэр	494
Ламберт Сент-Омерский	74
Лаплас П.С.	26
Лауффер О.	66
Ле Гофф Ж.	9, 25, 49, 51, 126, 245—249, 251, 266, 271, 288, 305, 307, 376, 439, 457, 507, 539
Леман Х.	489
Ленгленд Уильям	207, 211, 252
Лентфрид, св.	299
Ленуар	25
Ле Руа (Леруа) Ладюри Э.	97, 494, 495, 536
Ли Г.-Ч.	523
Лиудрегий, св.	297
Лихачев Д.С.	51, 252
Лойола Игнатий	515
Лосев А.Ф.	47, 252, 543
Лотман Ю.М.	252, 543
Лука Лейденский	512
Лукреций, Тит Лукреций Кар	96
Луцилий Гай	250

Люблинская А.Д.	494, 543
Людовик Благочестивый	283, 290
Людовик IX Святой	95, 486
Лютер Мартин	411, 491, 499, 515—517
Ляковская О.А.	252
Магнус Добрый, Магнус Олафссон	321, 322
Магнус Хаконарсон	134
Магнус Эрлингссон	320, 326
Магрет	198
Майоров Г.Г.	252
Маккавей Иуда	114
Максимилиан Баварский	469
Макфарлен А.	529, 530
Макферсон Дж.	338
Мамфорд Л.	129
Маласпина	198
Маль Э.	52
Мандевилль Дж.	505
Мандельштам О.Э.	122, 253
Мандру Р.	484, 494, 503, 504
Манн Т.	46
Маргарита Шотландская	192
Мария Санская	491
Маркс К.	17, 18, 25, 153, 203, 204, 230, 241, 251, 543
Маркуита, Марксвида	290, 468
Марнер	390
Мартин из Бракары	289
Мартин Турский	114, 369
Медичи, род	220
Мейлах М.Б.	253
Мейтланд (Мэтленд) Ф.	62
Мелетинский Е.М.	253
Мелик-Гайказова Н.Н.	253
Меллитус, архиепископ	290
Менар Ф.	119, 120
Меноккьо (Доменико Сканделла)	209, 504—506
Мериме П.	338
Милон	271
Мильтон Джон	211, 253
Михайлов А.Д.	120, 253
Миш Г.	234
Мишле Ж.	251, 484
Монтаньяголь	198
Мор Томас	511
Мюнцер Томас	514
Мюшембле Р.	501, 520, 529, 530, 532
Наполеон I Бонапарт	26
Неретина С.С.	253
Нейдхарт фон Рёйенталь	453

Нидэм Д.	47
Нитард, Нитхард	281
Нойман Ф.	352
Ньютон И.	85
Одо из Черитона	374, 393
Одон Ключинийский	235
Олав (Олаф) Лесоруб	315
Олав (Олаф) Святой, Олав II Харальдссон	98, 140, 283, 318, 320—322, 324—328, 331, 335—338
Олав (Олаф) Трюггвасон	170, 327, 331
Ордерик Виталий	106, 108
Ориген	101, 103
Орозий Павел	74
Отто (Оттон) Бамбергский	67
Оттон I, Оттон Великий	114
Оттон III	114
Оттон Фрейзингенский	104, 114, 115
Оффа, король	140
Павел Диакон	70
Пайен Ж.-Ш.	538
Панофский Э.	84
Панцер Ф.	453
Паппенхаймер	540
Паулин из Нолы	471
Пейре Карденаль	197
Пекарчик С.	188
Петр (Пьер) из Блуа	106
Петр Дамиани	125
Петр Кантор	481
Петр Ломбардский	107
Петрушевский Д. М.	253
Пикассо П.	539
Пильгрим, епископ	348
Пипин Короткий	278
Пирмин Рейхенауский	289
Платон	47, 101, 102, 173
Плиний Старший	74
Плотин	103
Полибий	48
Прокл	84
Псевдо-Дионисий Ареопагит	63, 72, 251, 277
Псевдо-Киприан	272
Рабле Франсуа	267, 496
Рагнхильда	320
Радульф, аббат	378
Раймбаут де Вакейрас,	
Рембаут Оранжский	198
Ранке Л. фон	25, 27, 34

Ратхерий (Ратхер) Веронский	279, 469
Раушенбах Б.В.	253
Ревякина Н.В.	253
Регинон Прюмский	115, 469
Редвальд, король	291
Реми Николай, судья	528
Ретиф де Ла Бретонн Н.	506
Рихтер Д.	393
Ричард I Львиное Сердце	54
Ришар Семели	198
Роберт II Благочестивый	276
Рогнвальд Славный	313
Ротари, король	140
Роткруг Л.	528
Рудольф II Габсбург	389
Рудольф Шлеттштадтский	363, 374, 393, 446/447
Руис Симон, купец	221
Рюде Ж.	494
Сабин, епископ	469
Саккетти Ф.	82
Саксон Грамматик	331
Салазар-и-Фриас Алонсо де	485
Салимбене	391
Сальвиан Марсельский	276
Сверрир Сигурдарсон	310, 319, 320, 323, 324, 333, 337, 341
Светоний Гай Транквилл	113
Север Санкт Энделехий	471
Сенека Луций Анней	173, 250, 253, 284
Серваций, св.	299
Сигеберт, король	115
Сигеберт из Жамблу	115
Сигер Брабантский	124
Сигурд Рот	319
Сигхват, Сигват Тордарсон	327
Сидоний Аполлинарий	300
Скалигер Кангранде I, Кан Гранде делла Скала	81
Снорри Стурлусон	57—59, 88, 89, 253, 306, 310, 311, 313—315, 317—321, 327—338, 537
Стам С.М.	253
Стеблин-Каменский М.И.	253
Сугерий	68, 234
Сульпиций Север	379
Сыма Цянь	48
Тангейзер	390
Таннер А.	485
Таулер Иоганн	74
Тацит Публий Корнелий	175, 284, 285
Теган	281, 283

Тённис Ф.	171
Теодеберт	115
Теодорих Великий	297, 345, 348
Теодульф	278
Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс	103, 217, 383
Титмар Мерзебургский	96
Томазий (Томазиус) Хр.	485
Томас К.	529, 530
Топоров В.Н.	253
Тормод Берсасон	338
Тревор-Ропер Х.Р.	528
Тубер П.	8
Тумм Т.	485
Туркиль	376, 378—383, 386
Тьодольв, скальд	329, 333, 334
Уитроу Дж.	45, 253
Уколова В.И.	253
Ульрих фон Лихтенштейн	390
Успенский Б.А.	253
Февр Л.	9, 19
Филипп IV Красивый	143, 207
Флоренский П.А.	253
Фоглер Б.	517
Фома Аквинский	83, 105 / 106, 109, 112, 139, 190, 191, 214—216, 218, 230, 243, 390, 407, 450, 481, 523
Формоз, папа	291
Фоссье Р.	246
Франц А.	464, 466, 470, 473, 474, 476—479, 482
Франциск Ассизский	68, 109, 193, 357
Френкель Р.	453
Фридман Р.А.	252
Фридрих I Барбаросса	55, 98, 110, 225
Фридрих II Штауфен (Гогенштауфен)	110, 481, 486
Фридрих II Великий (Прусский)	472, 503
Фрэзер Дж.Дж.	492
Хакон Добрый, Хакон Харальдссон	314, 315, 332
Хакон Сигурдарсон, Хакон Могучий	327
Хакон Хаконарсон	320, 340, 341
Халльфред Оттарсон	338, 339
Хальвдан Черный	315, 316, 320, 329
Харальд Сигурдарсон, Харальд Жестокий	332
Харальд I Харфагр (Хорфагер), Харальд Прекрасноволосый	91, 320, 329, 332
Харитонович Д.Э.	253, 254
Хартман фон Ауэ	275
Хельги Тоший	339
Хигден Ранульф	227

Хильдеберт, король	276, 290
Хильдегарда Бингенская	64, 115
Хинкмар Реймский	386, 481
Хлодвиг I	115
Хлопин А.Д.	254
Хойслер А.	343, 352
Холлен Готтшалък	469
Храбан Мавр	81, 192, 277, 289, 292, 537
Цезарий Арелатский	289, 291
Цезарий Гейстербахский	360, 363, 364, 378, 393—395, 446
Цезарь Гай Юлий	285
Цинциннат Луций Квинкций	173, 284
Чаттертон Т.	338
Шевкина Г.В.	254
Шекспир Уильям	250
Шёнбах А.Э.	538
Шмитт Ж.-К.	305, 367
Шоню П.	532
Шпее Ф.	528
Шпенглер О.	36, 49
Шпренгер Якоб	523
Шрёдер В.И.	352, 353
Шталедер Г.	449, 450
Штауфены	343
Штокмайер Г.	67
Эбо Реймский	281
Эвгемер Критский	537
Эдмунд Святой	94, 368
Эдуард Исповедник	140, 283
Эйкен Г.	254
Эйнгард, Эйнхард	113
Эйрик Харальдссон, Эйрик Кровавая Секира	332
Экхарт И., Мейстер Экхарт (Эккарт)	128
Элиас Н.	239, 240, 496, 497
Элигий Нойонский	206, 289, 292
Эльфрик Кентерберийский	206, 286
Эпиктет	173, 284
Эразм Роттердамский	239, 485, 496
Эриугена см. Иоанн Скот Эриугена	
Эрлинг Кривой	326
Этельберт, король	140
Юстиниан	158
Яков I	495
Яков Ворагинский, Иаков из Варацце	505
Ястребицкая А.Л.	254

Содержание

Предисловие	5
Категории средневековой культуры	
Предисловие	17
Введение. «Картина мира» средневекового человека	24
Средневековый «хронотоп»	43
Макрокосм и микрокосм	52
«Что есть время?»	87
«На праве страна строится...»	131
«Доброс, старос право»	133
Право и обычай	143
Всеобщая связь людей	153
Крестьянин, рыцарь, бюргер	163
Средневековые представления о богатстве и труде	172
«Дар ждет ответа...»	175
Грех корыстолюбия	189
«Служить» и «раздавать»	194
Труд — проклятие или спасение?	204
Бог и маммона	213
Заключение. В поисках человеческой личности	223
Приложение. «Возникновение чистилища» и вопросы методологии истории культуры	245
Примечания	249
Библиография	251
Средневековый мир:	
Культура безмолвствующего большинства	
Введение	263
Часть I. Начало средних веков	269
Простолюдины в культуре раннего средневековья	269
1. Простолюдины в литературе раннего средневековья	271
2. Крестьянство в христианской схеме раннефеодального общества	275
3. Свобода и несвобода в общественном сознании раннего средневековья	280
4. Оценка крестьянского труда	283
5. Между язычеством и христианством	289
6. Крестьянин и церковный идеал святости	296
7. Крестьянство и социально-этнические процессы в период раннего средневековья	300

Часть II. Тринадцатый век	305
Время, судьба, миф и история в саге	307
«Хронотоп» «Песни о Нибелунгах»	342
«Хронотоп» народного христианства: ехемпла.....	356
Устная и письменная культура средневековья: два «крестьянских видения» конца XII и начала XIII века	375
Личность, призвание, богатство и спасение в проповеди Бертольда Регенсбургского.....	388
Бертольд Регенсбургский — проповедник периода «междуцарствия» в Германии	389
«Антропология» и «социология» Бертольда Регенсбургского.....	402
Грех и искупление: изменения в религиозной жизни города XIII века	418
Мир земной и мир потусторонний	427
Семья и воспитание детей. Иноверцы.....	438
Притча о блудном сыне, вывернутая наизнанку, или эпизод из жизни рода Гельмбрехтов.....	450
Часть III. Позднее средневековье	462
Народная магия и церковный ритуал	462
Ведьма в деревне и пред судом	483
Послесловие	532
Примечания	537
Список источников и цитированной литературы	540
Сокращения	547
Указатель имен	548

Научное издание

Арон Яковлевич Гуревич

Избранные труды.

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ МИР

Директор издательства проф. *Р.В. Светлов*

Главный редактор *Т.Н. Пескова*

Корректор *Н.С. Сотникова*

Компьютерная верстка *О.А. Зотова*

Подписано в печать 21.08.2007.

Гарнитура NewtonС. Формат 60х90^{1/16}. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 35. Уч.-изд. л. 37,62.

Тираж 1000 экз. Зак. № 422

Издательство С.-Петербургского университета
199004, Санкт-Петербург, В.О., 6-я линия, 11/21

Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

Типография издательства СПбГУ.

199061, С.-Петербург, Средний пр., 41



**Избранные
труды
Средневековый
мир**

