

*S*_{SELECTA}

VII

И. В. ДУБРОВСКИЙ

ИНСТИТУТ
И ВЫСКАЗЫВАНИЕ
В КОНЦЕ РИМСКОЙ
ИМПЕРИИ

МОДЕСТ КОЛЕРОВ
Москва 2009

УДК 902(437)
ББК 63.3–36
Ш37

Серия SELECTA под редакцией М. А. Колерова

Дубровский И. В. Институт и высказывание в конце Римской империи. М.: Модест Колеров, 2009. 360 С. (SELECTA VII)

ISBN 5–91150–001–9

© Текст. И. В. Дубровский
© Логотип серии. С. В. Митурич
© Состав серии. М. А. Колеров

Оглавление

Предисловие	7
-------------	---

I. ТЕКСТЫ

1. Институт и описание	15
Франкские интеллектуалы и описание правил	15
Варвары как «гости»: определения на практике	65
2. Институт и содержание сознания	95
Проповедь десятины и социальное знание	95
Перепись короля Хильперика: режимы действия	146
Комедия социальной необходимости	204

II. ИССЛЕДОВАНИЯ

Конец римских налогов в полемике историков	239
Ницше, Витгенштейн и критика правил	288
Заключение	342
Résumé: L'institution et l'énonciation à la fin de l'Empire romain	350

Предисловие

Слова о правилах и институтах — часть нашей жизни. Указывая на типическую сторону человеческих поступков и отношений, они помогают ориентироваться в социальном мире, делают его в наших глазах организованным и понятным. Институты не такие «вещи», как столы и деревья. Тем не менее высказывания о них отсылают к реальности, подтверждаемой человеческим опытом. Такие высказывания устраивают нас в одних ситуациях и перестают устраивать в других. Тогда мы перестаем говорить об институтах и используем другие обобщения. Вопросов «почему?» при этом не возникает. Мы не знаем правил нашей речевой практики, и мы не задумываемся над ее правилами. Моя цель — привести к доступной мне ясности и отчетливости правила речи о социальном институте. Я рассматриваю способность речи исполнять назначенную ей роль указания на форму социальной жизни и хочу показать высказывания о социальном институте как нечто проблематичное. Они сопряжены с серией содержательных затруднений, делающих такое специальное рассмотрение уместным и желательным.

От меня потребуется внимательное исследование ограниченного материала. Я разбираю высказывания, касающиеся налогов в Галлии в V и VI веках. Аргументы в пользу такого

выбора могут быть следующие. Передо мной большой и разный, но вполне обозримый материал. Весь круг свидетельств по идее попадает в поле зрения каждого историка вопроса. Немного вещей на свете стало предметом такого же длительного и детального изучения. С исторической точки зрения, судьба римских налогов является существенной для понимания таких кардинальных вопросов, как конец Римской империи, возникновение европейских государств, а также разрывы и преемственность в истории вообще. Спрашивая себя, может ли данный материал пролить свет на такие вопросы, я исследую основания исторической профессии. Наконец, разбираемые мною тексты могут сказать исторiku больше других. Я имею в виду конец римской школы с ее формальным языком и мощными культурными скрепами и разворот некоторых писателей в сторону самостоятельного исследования и показа жизни¹.

Мои тексты представляют явно похожие и родственные административные процедуры, которые могут быть рассмотрены как один социальный институт. Моей задачей было брать свидетельства в отдельности и путем внимательного анализа решать, о чем и как они свидетельствуют. Первое, что вызвало мое изумление, к чему я совершенно не был готов, явилась множественность ситуаций высказывания. Высказывания оказываются разными и представляют институт с разных сторон. Вместо института при ближайшем рассмотрении я неизменно нахожу его «аспекты». Способность мыслить социальную жизнь и говорить о социальной жизни связана сложными и разноплановыми фактами осуществляющейся социальной нормы. Одни тексты описывают то, как люди определяют социальную

¹ Auerbach E. *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*. Bern, 1958; разделы «*Sermo humilis*» и «Латинская проза раннего средневековья», а также первые четыре главы в кн.: Ауэрбах Э. *Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе*. М., 1976.

норму. Другие — каким является ее знание. Третьи показывают поступки, и т.д. Такая содержательная пестрота идет вразрез с обычным употреблением исторических свидетельств. Не понимая сложной и многоплановой фигуры социального взаимодействия, рождающей разные коммуникативные ситуации, мы обречены складывать яблоки с их круглой формой и тем, что они лежат в ящике. Сначала выходом из этой бесплодной ситуации мне виделось детализированное понимание института как сложного явления. Моей первой мыслью было составить себе что-то вроде теории социального института, могущей собрать вываливающиеся детали в какую-то организованную целостность. Для этого требовалось описать отдельные ситуации высказываний как указания на разные функциональные моменты осуществляющегося целого. Первый вариант данного исследования, относящийся ко времени, когда я еще плохо понимал, куда оно меня приводит, — а именно его грамматическую суть, — открывался фразой: «От науки о социальных институтах справедливо ожидать теории социальных институтов»; и дальше следовало что-то вроде пролегоменов к такой теории². Я искал среди осколков следы сложноорганизованного целого. Но поиск связей, которые могли бы сопрячь «аспекты» между собой, приводил меня к уверенности в отсутствии таких связей. Мое понимание социального института остается простой суммой сделанных наблюдений. До меня долго доходило, что это вовсе не проблема социальной теории, а проблема языка.

Другим неприятным сюрпризом, окончательно столкнувшим мой текст в поле философии языка, стала содержательная сторона моих исторических свидетельств. В наших стихийных понятиях о языке мы приравниваем использование речи к описанию. Мои исторические тексты системати-

² Дубровский И. В. Социальный институт налогообложения в Галлии в V и VI веках // Конструирование социального. М., 2001. С. 10–96.

чески обнаруживают *провал описания*. Рассказчик неизбежно связан своей субъективной точкой зрения, обязывается рассказом ее иметь и придерживаться. Если такой рассказчик, как Григорий Турский, стремится нарушить этот принцип, то под угрозой оказывается взаимопонимание с читателем. Определение скандальным образом ничего не определяет, а остается чередой интерпретаций. Институт как что-то определенное из них выскальзывает; в руках остаются одни интерпретации. Институт окружен ореолом рационального, и в следовании его норме мы ожидаем встретить некий прямой или подспудный смысл. Но это не более чем фантазия по поводу действительной работы нашего сознания. Знание того, что такое такой-то институт, играет роль в общении с другими людьми и может не иметь отношения к реальному поведению. Действовать можно, думая о разном или не думая ни о чем. О действии индивида другие люди могут судить, укладывается ли оно в рамки такого-то социального института или идет с ними вразрез; однако это не собственное качество действия, а отношение к действиям других. Институт есть *отношение* одного действия к другому, дырка от бублика человеческих поступков. Разбираемые мной исторические свидетельства определенно подразумевают интерпретирующий меня социальный институт, но все, что можно из них извлечь в качестве его описания, выглядит однобоким и ненадежным. Возникая как простые *тавтологии*, разрозненные «аспекты» не служат картине «целого» и не согласованы между собой. Я завершаю разбор текстов о налогах в Галлии в V и VI веках сочинениями историков. В первой половине XVIII века два члена Французской Академии, Дюбо и Монтескье, формулируют два взгляда на конец Римской империи. Строя свою аргументацию вокруг вопроса о римских налогах, аббат Дюбо утверждает мысль о преемственности римских административных форм во Франкском государстве. Монтескье оспаривает такой вывод. Спор повторяется сегодня в полемике Жана Дюрлиа и Криса Уикхэма. Что

остается подумать о вопросе, решение которого не движается с места со времен Людовика XV? Если историки не находят общего языка, причину надо искать в языке и их обращении с языком. Мнения своих оппонентов историки определяют как ошибку в прочтении исторических свидетельств. Я рассматриваю высказывания историков в качестве *возможных*.

Так я получаю объект для следующего этапа наблюдений. Теперь мне надо представить сделанные мной наблюдения в терминах более ясных и отчетливых идей. Я заинтересован в том, чтобы максимально увеличить ясность. Несколько идей, вынесенных из философии языка, помогают мне быть понимающим читателем исторических текстов. Я хочу показать, как история и философия могут быть связаны и взаимно полезны.

Мне остается сказать несколько слов о том, как написана эта книга. Работа исследователя должна соединить в убедительное целое несколько дескриптивных планов. Материал должен быть «хорошим», т. е. отвечать совокупности теоретических интуиций. То и это требует соотнесения с существующей научной литературой. Наконец, за всяким высказыванием о мире с неизбежностью встают вполне определенные картины мира и познания. Это вопросы, требующие ответа, и всякий автор прямо или косвенно дает на них свой ответ. Таково *первое* условие разговора о фактах. *Второе* заключается в том, что связывание дескриптивных планов *не может* совершиться в полной мере. То, что мне надо связать, — разные вещи. Устанавливая связь уровней описания, мы не должны закрывать глаза на то, что в ней есть *насильственного*. Я стараюсь не смешивать и не путать разные планы рассмотрения волнующей меня темы. Сначала я читаю древние тексты и стараюсь понять, что в них есть. Разбор источников не должен превращаться в «раскрытие вопросов». Я приглашаю читателя не в прекрасный ухоженный сад. Боюсь, ему придется прогуляться по распаханному полю.

I.

Тексты

Институт и описание*Франкские интеллектуалы
и описание правил*

*Н*аши объяснения легко скроют от нас все проблемы мира, а чтение полно неожиданностей. Возьмем одну подробность исторической картины Фредегара. Его хроника составлена около 660 года в Бургундии или Австразии. Негативное суждение об интеллектуальном уровне Фредегара и качестве его исторического изложения вытекает из определенного метода написания истории литературы. Этот исследовательский метод постулирует картину литературной истории как традиции, идущей из античности. Хроника Фредегара предстает свидетельством утраты такой связи и нарушения преемственности. С точки зрения античной школы, к сочинению Фредегара трудно приложимы сами понятия «автор» и «сочинение», не говоря уже о «традиции» и «школе». Текст не составляет привычной литературной целостности, а выглядит механическим, почти не оформленным сводом разнородных материалов. Хотя в прологе к сочинению ясно сказано, что оно написано одним лицом, многие исследователи пытались с этим спорить. Убедительных результатов на этом пути получено не было, и современные ученые в общем сходятся в том, что составитель у хроники все же был один. Тем не менее на литературную разнородность и грубые швы эти исследования обратили достаточно внимания. Часть материалов

хроники Фредегара отличается еще и явной недостоверностью, т.е. попирает само определение истории, зафиксированное в грамматике. «Между историей, повестью и басней есть разница. Истории — правда о том, что было. Повести — то, чего не было, но могло быть. А басни — то, чего не было и быть не могло»¹, — читаем мы в почтенном школьном сочинении почти того же времени. Смешение в хронике Фредегара истории и небылиц обыкновенно расценивается как знак культурной и умственной отсталости, свойственной времени и среде. Литературная история, привязанная к античной школе, в случае Фредегара способна вооружить нас одними отрицательными определениями. Не думаю, чтобы описанный метод истории литературы был плох вообще. Вообще он неплох. Об исторической судьбе античной литературной традиции он позволяет сделать содержательные и достоверные констатации. Но в хронике Фредегара они разобраться не помогают. Так или иначе, она требует отдельного рассмотрения как факт литературной и умственной деятельности. По мысли английского историка Ена Вуда, хронике Фредегара надо приписать стремление к связности своего рода. Зафиксированному в ней историческому интересу присущи прочитываемые направления: «Поскольку некоторое число идей возникает в хронике снова и снова, похоже, хрониста больше занимают эти идеи»². Они, как полагает Вуд, и управляют текстом.

Пресловутые «басни» собраны у Фредегара в отдельном изложении, которое критики выделяют в его рассыпающейся на части хронике под условным названием *historia epitomata*. Сомнительные по существу, «басни Фредегара» представляют собой развернутые высказывания на тему того, как устроен социальный мир. В такие моменты в текст

¹ Isidori Hispalensis Etymologiae, I, 44 // PL 82, col. 124.

² Wood I. Fredegar's Fables // Historiographie im frühen Mittelalter / Hg. A. Scharer, G. Scheibelreiter. Wien, München, 1994. S. 361.

врывается другая прагматика изложения: сама анекдотичность этих историй, кажется, удостоверяет их вполне теоретический статус. Они прилагаются к историческому изложению как отвлеченный аналитический «метод». Форма исторической хроники, очевидно, не вполне Фредегара устраивает. Хронику событий он стремится дополнить и раскрыть посредством вынесенной в самостоятельное рассмотрение социальной теории. «История» и «вымысел», как мы только что слышали, провозглашаются в древней грамматике разными и отделимыми вещами. Довольно будет повторить эти формулировки, чтобы на них споткнуться. Различие не выглядит столь вопиющим с точки зрения того направления литературной критики наших дней, которое нацелено на выявление литературной стороны исторических сочинений и отмечает прямые пересечения истории и вымышленного рассказа; причем их сближение взаимно. Выдуманная история может послужить более полному отображению жизни, нежели претендующая на передачу того, что доподлинно имело место. По известному суждению Аристотеля, «поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном»³. В современных работах по гуманитарным наукам вымышленные *exempla* имеют самое широкое распространение. В самой идее технического отступления, разрывающего ткань исторического изложения, нет никакой литературной новизны. Свой специальный экскурс в географию Галлии Аммиан Марцеллин объясняет желанием «не уподобляться тем нерадивым мореходам, что в шторм и непогоду принуждены чинить истрепанные паруса и снасти, которые можно было подготовить загодя»⁴.

³ Аристотель. Поэтика, 9, 1451b // Аристотель. Сочинения. Т. 4. М., 1984. С. 655.

⁴ Ammiani Marcellini *Rerum gestarum* XV, 9, 1/hg. v. W. Seyfarth. T. I. Berlin, 1968. S. 142.

Вот одна из баснословных историй Фредегара. Она продолжает сообщение Григория Турского. По словам Григория, франкский король Хильдерик, своим распутством настроивший против себя франков, был вынужден спастись в Тюрингии. Франки тем временем взяли себе «королем» римлянина Эгидия. В тайне верный Хильдерику человек — последующее предание дает ему имя Виомад — сумел вновь снискать для изгнанника расположение франков и известил о том условленным между ними знаком — половиной разломанной монеты⁵. Как это получилось, Григорий Турский умалчивает, зато с увлечением повествует Фредегар. Будто бы Виомад лукаво посоветовал римлянину обложить франков подушным налогом в один золотой. Вопреки ожиданию франки на это согласились. Тогда Виомад, все еще уверенный в эффективности избранного пути, стал убеждать Эгидия взимать с каждого франка три золотых. Кажется, для такого шага уже требуются веские аргументы. По уверениям Виомада, большой налог должен послужить обузданию дикости и непомерной гордости франков. Эгидий опять послушался совета. Франки опять не взбунтовались. Посоветовавшись, они решили, что лучше платить по три золотых, чем терпеть любвеобильного Хильдерика. Виомад отправляется к Эгидию в третий раз и приспособливает те же соображения для нового убийственного совета: «Франки мятежны, — настаивает он, — и если не перебить многих, гордости у них не убавится». Только когда стали избивать их родню, франки дали Виомаду тайные заверения, что будут рады возвращению Хильдерика. Виомад объявляет Эгидию, что франки обузданы, и советует попросить у императора Маврикия пятьдесят тысяч золотых, чтобы за эти деньги купить повинование еще и соседних народов. Эгидий соглашается и на это и отправляет к императору соответствующее посольство. Человек Виомада опережает послов, находит в Константинополе Хильдерика, и тот успевает заранее представить императору дело таким образом, будто Эгидий вместо того,

⁵ Gregorii Turonensis Historiae, II, 12 // MGH SRM 1. P.61–62.

чтобы вносить налоги в казну, помышляет взимать их с императора. Возмущенный император Маврикий направляет Хильдерика в Галлию с поручением сместить Эгидия. По совету Виомада Хильдерик отменяет налоги для принявших его франков, после чего они вновь избирают его королем⁶.

Три совета, поданных Виомадом Эгидию, — явный след топик устной традиции. Но дальше виден шов. Откуда было Хильдерiku взяться в Константинополе, если он бежал в Тюрингию? Похоже, прибавления, сделанные Фредегаром к рассказу епископа Григория, скомпонованы на месте. Явно увлекаясь, Фредегар демонстрирует, что есть институт, а что — умение жить, свойственное расторопному и сообразительному человеку. Виомад поступает умно и расчетливо, но развитие ситуации бывает трудно предугадать и ему. Про себя он предполагает одно, убеждает Эгидия в другом, однако на деле выходит третье. То Виомад заявляет, что варваров надо подчинять взиманием налогов, а то — еще им же приплачивая. Из одних налогов можно построить многообразие человеческих реакций и отношений и, кажется, добиться в жизни всего. Административные нормы включены в поток жизненных ситуаций со своими ставками и человеческой борьбой. Люди могут строить планы, но действовать принуждены, исходя из животрепещущей ситуации. В социальном мире побеждают благодаря способности к интерпретации, понятой как умение возобладать над сиюминутным и роковым течением жизненных обстоятельств.

Другой рассказ хрониста напоминает историю о Виомаде. Действие снова разворачивается вокруг одного социального института. Отличие в том, что герой действует не посреди простодушных недотеп, а обретает настоящих протагонистов — столь же одаренных и настойчивых социальных интерпрета-

⁶ Fredegarii Chronicae, III, 11 // MGH SRM 2. P.95–97.

торов. В итоге социальный институт возникает в новом теоретическом разрезе поприща социального соревнования. Камнем преткновения теперь выступают сожительницы франкского короля Теодориха, не желающего взять себе настоящую жену и королеву, чего от него добивается святой Колумбан. За Теодорихом стоит его бабка Брунгильда, привыкшая всем заправлять сама. Тем не менее «язык» конфликта — гостеприимство. Решив воспользоваться визитом Колумбана, королева Брунгильда просит святого благословить прижитых ее внуком ребятишек. Вопреки расчету, что в гостях Колумбан окажется сговорчивее, тот разгневан. Выходит, королевское гостеприимство — подстроенная для него ловушка. Вместо благословения Колумбан разражается страшным пророчеством, — дети греха не унаследуют королевства! — и в крайнем негодовании высказывает вон. В отместку королева велит соседям его монастыря не оказывать гостеприимства никому из тамошних монахов. Прослышав такое, святой спешит к королю, однако в его доме остановиться демонстративно не желает. Король Теодорих озабочен и посылает Колумбану съестное со своего стола. Святому остается провозгласить, как негоже рабам божьим пятнать уста едой тех, кто отказывает им не только в своем, но даже чужом гостеприимстве. От сказанных слов посуда волшебным образом разбивается вдребезги, вино и пиво проливаются на землю, а остальное разлетается в разные стороны. Король побежден, обещает оставить распутство и жениться — ни о чем ином речи и не идет. Ответный ход придумывали всем двором. Теодорих наведлся в монастырь Колумбана с подготовленным вопросом. Отчего монахи, попирая местные церковные обычаи, не допускают к себе свободно всех христиан? Ответ святого гласил, что в его обычае оказывать гостеприимство всем мирянам без исключения не в жилищах слуг божьих, а в специально отведенных и приготовленных для этого местах. Короля Теодориха это не устраивает, и он оговаривает продолжение своей материальной помощи монастырю тем условием, чтобы всем гостям был допуск повсюду. В ответ Колумбан заявляет, что ника-

кой помощи от него больше не примет; если же король явился осквернить монашеский устав, ему и его потомству суждена скорая смерть. Напуганный этим новым пророчеством, Теодорих высказывает из трапезной — как выясняется, в трапезной разговор до сих пор и происходил. Для короля это равносильно отказу от гостеприимства. До сих пор выступавший защитником церковных обычаев, король Теодорих меняет аргументацию, ссылаясь теперь на нормы жизни в обществе и на мнение пришедших с ним людей. Отношения гостеприимства связывают человека с другими людьми. Потому пусть Колумбан убирается туда, откуда пришел, раз не желает быть членом общества (*qui omnibus non societur*)⁷.

Герои и дальше выясняют отношения, но в интерпретации гостеприимства святой подвижник проиграл. Последнее слово остается не за ним. Источник Фредегара на сей раз известен. Хронист переписывает в свой текст огромный кусок «Жития Колумбана»⁸. Его составитель Иона из Боббио прекрасно сознает, что повести о святых так не кончаются. Задним числом Ионе удастся отдать своему герою пальму первенства. Препровождаемый под конвоем за пределы королевства, строптивый святой прибыл в Орлеан. Горожане в страхе повинуются королевскому приказу не принимать у себя Колумбана и его монахов. Но тут же находится семья «сирийцев», не отказавших путникам в гостеприимстве. Что нельзя местным, «сирийцам» можно. В согласии с агиографической топикой святой отплачивает своим гостеприимцам чудесным исцелением, возвращая зрение слепому отцу семейства. После этого случая к Колумбану потянулись другие увечные, и жители Орлеана, — старательно подчеркивает агиограф, — преисполнились к святому исключительного уважения, хотя и держали свои чувства при себе, дабы это

⁷ Fredegarii Chronicae, IV, 36. P.134–138.

⁸ Ionaе Vita Columbani, I, 19 // MGH SRM 4. P.87–89.

не дошло до их короля⁹. Оставляя без внимания эту финальную сцену, Фредегар закручивает затянувшийся рассказ. Нелзя придумать лучшее подтверждение тому, что именно его волнует, а что нет. История притягательна как путь осмысления социального опыта. Социальное действие неотъемлемо от нормализующих его социальных институтов, и мысль нормального историка вращается вокруг них. За социальными институтами встают целые регистры интерпретативных перспектив. Возникающий отсюда образ социального института сродни барабану, на который наматывается жизненный опыт.

Надо оценить, как не похожи на теоретические эскизы Фредегара картины социальных институтов, возникающие в «Историях» Григория Турского. Задержимся на одном примере¹⁰. Спросим себя о том, как у Григория Турского осуществляется описание турских налогов. Весной 589 года майордом королевы Брунгильды Флоренциан и пфальцграф Ромульф, посланные от короля Хильдеберта для произведения налоговой переписи, прибыли в Тур:

«Но когда они хотели обложить народ налогом, говоря, что у них в руках книга, сколько платили при прежних королях, мы [епископ Григорий] в ответ сказали: “Известно, что город Тур был переписан во времена короля Хлотаря, и те книги отправили королю. Но так как король испугался святого епископа Мартина [небесного покровителя города], они были сожжены. А после смерти короля Хлотаря здешний народ принес клятву королю Хариберту; и он тоже клятвенно обещал, что не наложит на народ новых законов и обычаев. А держал их впредь на том положении, как некогда они жили при власти отца [то есть короля Хлотаря]. И пообещал, что не станет налагать на них никакого нового распорядка, который был бы к разорению.

⁹ *Ionae Vita Columbani*, I, 21. P.94.

¹⁰ *Gregorii Turonensis Historiae*, IX, 30. P.448–449.

Правда, Гайзон, бывший [турским] графом в его правление, взяв податную книгу, которую, как мы упоминали, составили прежде канцеляристы, стал взимать налоги. Но так как епископ Евфроний ему помешал, он с небольшой собранной суммой отправился к королю, дабы показать податную книгу, в которой содержались налоги. Но король, сокрушаясь и боясь могущества святого Мартина, предал ее огню; собранные золотые отослал церкви святого Мартина, дав клятву, что никто из жителей Тура не будет платить в казну никакого налога (*nullus de populo Toronico ullum tributum publico redderit*)”...

Последнюю фразу, возможно, требуется читать по аналогии с оборотом *tributa non redduntur in publico*, который встречается в одном из агиографических текстов Григория Турского¹¹. Впрочем, смысл будет тот же, если мы станем понимать *publico* как определение, неправильно согласованное с *tributum*. Речь идет о том, что налоги — отменять которые для жителей Тура никто и не думал — должны поступать не в королевскую казну, за которой единственно и сохраняется определение *publicus*, а оставаться в полном ведении местных властей¹². Участие в деле епископа Григория и святого Мартина надо понять в том смысле, что «местная публичная касса и церковная касса действуют как сообщающиеся сосуды»¹³.

...«После смерти Хариберта, — продолжает свою речь епископ Григорий, — этим городом владел король Сигиберт и не обременил его никаким налогом. Так и теперь, четырнадцатый год правя после смерти отца [Сигиберта], Хильдеберт ничего не взыскивал, и этот город не обложен и не стонет ни под каким гнетом

¹¹ Gregorii Turonensis Liber in gloria confessorum, 62 // MGH SRM I. P. 784

¹² Durliat J. Les finances publiques de Dioclétien aux Carolingiens (284–889). Sigmaringen, 1990. P. 310–314.

¹³ Magnou-Nortier E. Étude sur le privilège d'immunité du IV^e au IX^e siècle // Revue Mabillon 60 (1984). P. 473.

налога. Теперь же в вашей власти, установите вы налог или нет. Но смотрите, как бы вам чем-нибудь не повредить королю, если вы намерены пойти против его [?!] клятвы»...

Кажется, сказано все что надо. Но до приезжих администраторов слова пока не доходят. Разговор начинается сначала:

...«Они в ответ: “Да, вот же у нас книга, в которой установлен ценз для местного населения”. А я говорю: “Книга эта взята не из королевской казны, и она не имела силы в течение стольких лет. Не удивительно, если по причине вражды между здешними горожанами она сохранилась у кого-то дома. Бог будет судьей тем, кто по проществу стольких лет принес ее, чтобы ограбить наших сограждан”. А тем временем сын Авдина, который принес эту книгу, в тот же день заболевший лихорадкой, на третий день испустил дух».

Судя по всему, и после этого происшествия разговора с налоговыми инспекторами у епископа не получается. Через их голову Григорий Турский апеллирует к королю. Все выглядит так, словно о налогах для королевской казны проще договориться с ним, нежели с присланными от него администраторами. Внезапная смерть сына замешанного в деле лица, не взволновавшая их, служит епископу Григорию поводом добиваться королевского вмешательства. Рассказчик с удовольствием сообщает, что ответ короля был незамедлительным. Из уважения к святому Мартину Хильдеберт повелел жителей Тура не переписывать. «Почитав письмо, люди, ради этого присланные, тут же отправились по домам».

Перед нами диалог; Григорий Турский не оставляет нам возможности принять его за обобщенное описание ситуации *в форме* диалога. Дело в том, что до того в тексте Григория излагаются подробности, которые в рассказанную «историю» не вписываются при всем желании. В частности, говорится о злодейском убийстве «еврея Арментария и двух христи-

ан». Эти трое явились в Тур в расчете получить от местных администраторов, бывшего викария Инъюриоза и бывшего графа Евномия, деньги за внесенные в казну суммы налога (*tributa publica*). Под предлогом застолья и подарков заимодавцев заманили в гости и тайно с ними расправились¹⁴. Остается добавить, что граф Евномий действовал в Туре при короле Хильперике¹⁵. То, что Хильперик, было время, владел Туром, прекрасно известно со слов самого Григория. Мало того, Хильперик «повелел произвести новые тяжкие переписи во всем своем королевстве», едва ли исключая Тур¹⁶. Странное отсутствие упоминания его имени в списке властвовавших над Туром королей, надо полагать, и связано с тем, что при Хильперике турские налоги шли в королевскую казну. Правление Хильперика скрыто в высказывании о «четырнадцати годах», истекших со смерти короля Сигиберта до несостоявшейся налоговой переписи короля Хильдеберта.

Роль застолья и гостеприимства в среде налоговых администраторов мы попутно отметим для себя еще раз в стихотворном обращении Венанция Фортуната к пирующим «на вилле святого Мартина». Пирующие — те самые *discriptores*, которые явились с переписью от короля Хильдеберта и с которыми разговаривает Григорий Турский. Епископа Григория за столом нет, но пир дается от его имени и от имени святого Мартина. Дальше из текста Фортуната выясняются неожиданные вещи. Ни Григорий, ни Мартин, по-видимому, ничего против переписи не имеют. Налоговая перепись воспринимается доброжелательно, как благое и нужное дело, в частности — возможность облегчить бремя неимущих («если и есть кто неимущий»)¹⁷. В том, что Григорий Турский и Венанций Фортунат находят такие разные

¹⁴ *Gregorii Turonensis Historiae*, VII, 23. P. 343–344.

¹⁵ *Gregorii Turonensis Historiae*, V, 47. P. 257.

¹⁶ *Gregorii Turonensis Historiae*, V, 28. P. 234.

¹⁷ *Venantii Fortunati Carmina*, X, 11 // *MGH AA* 4/1. P. 245–246.

слова для одних и тех же людей по одному и тому же поводу, возможно, нет недоразумения. «Виллу святого Мартина» легко себе представить не в Турени, а в Пуату. Фортунат живет в Пуатье. Люди Хильдеберта, собиравшиеся переписать Тур, тогда и явились из соседнего Пуатье, куда были приглашены местным епископом Маровеем. Епископ Маровей сам просит власти заново произвести в его городе налоговую перепись:

«Ибо многие из тех [прежних налогоплательщиков] умерли, и оттого тяжесть налога лежала на вдовах, сиротах и немощных. Все это как положено исследовав, они [переписчики] освободили бедных и слабосильных и подчинили публично-му цензу тех, кого следовало сделать налогоплательщиками по справедливости».

Фраза «и так они [переписчики] попали в Тур», — все, что стоит между этим эпизодом и приведенной «речью» Григория. При всем различии средств епископы Тура и Пуатье, Григорий и Маровей, выступают в одной роли заступников горожан перед лицом налогового бремени. Остается напомнить, сколь она традиционна. Это не вопрос филантропии. Это вопрос политического лидерства. К слову сказать, исследователи указывают, что в деле защиты локальных обществ от налогов христианские епископы осознанно перенимают роль багаудов и христианизируют память о них как о мучениках своей веры¹⁸.

К этому несколько общему взгляду живая ситуация вокруг турской переписи позволяет сделать существенные дополнения. Читателю Ауэрбаха памятна история кровавой вра-

¹⁸ Giardina A. Banditi e santi: un aspetto del folklore gallico tra tarda antichità e medioevo // *Athenaeum*. N.S. Vol. LXI. Fasc. III–IV (1983). P. 374–389; Van Dam R. Leadership and Community in Late Antique Gaul. Berkeley, 1985. P. 51–56. О переменах в самом понятии мученичества, которое распространяется на невинно убиенных вообще: Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Praha, 1965. S. 97–100.

жды Сихария, Австригизела и Храмнезинда, *inter Toronicos cives bella civilia*, «гражданская война промеж турских сограждан»¹⁹. Попытка переписать Тур следует за убийством Сихария, близкого к королеве Брунгильде, и тем более похожа на месть, что старую опись турских налогов, сохраненную «из вражды между здешними горожанами» (*pro inimicitiiis horum civium*), передает людям, присланным от короля Хильдеберта, «ради ограбления наших горожан» (*pro spoliis civium nostrorum*) Авдин, непосредственно замешанный в усобище на стороне убитого Сихария. Если же иметь в виду, что словом *cives* Григорий Турский довольно часто обозначает не «горожан» вообще, а лишь лучших людей города, тех, кто причастен к городскому управлению и городским финансам, становится понятно, откуда у людей дома берутся налоговые кадастры. Другое место из Григория Турского подтверждает, что причастные к сбору налогов горожане могут разоряться из-за устаревших кадастров²⁰. Приезжие администраторы, помимо переписи, заняты в Туре судом. Перед ними, а также перед епископом Григорием и турским графом Галлиеном все тот же Венанций Фортунат хлопочет за некую девицу, чей не названный отец погрешил против «закона» и пострадал от пытки²¹. Граф Галлиен — старый друг Григория (*amicus noster*)²² и, может быть, в вопросе обложения Тура действует с ним заодно. Зато мы не позабыли о столкновении их предшественников — турского графа Гайзона и турского епископа Евфрония. Налоги предстают фоном внутригородской борьбы, где для кого-то сделаны главные ставки, где налоги — орудие. Подобное мы можем

¹⁹ *Gregorii Turonensis Historiae*, VII, 47; IX, 19. P. 366–368, 432–434. Ауэрбах Э. Мимесис. С. 94–110.

²⁰ *Gregorii Turonensis Historiae*, X, 7. P. 488.

²¹ *Venantii Fortunati Carmina*, X, 12. P. 246–247.

²² *Gregorii Turonensis Historiae*, V, 49. P. 259.

себе представить хотя бы по Сальвиану²³. Заканчивая убийством Сихария, Ауэрбах обрывает свой разбор на самом интересном для нас месте. Кровавая и хаотичная распря, описанная им с таким изумлением, смотрится изнанкой функционирования социального института.

Кажется, что все решают короли: «Почитав письмо, люди, ради этого присланные, тут же отправились по домам». Надо ли понимать эту последнюю фразу рассказа как механическое завершение речи, уже ничего не сообщающее по существу? Очевидно, не совсем так. Судя по некоторой информации, администраторам тоже хочется логики; им хочется принимать королевскую волю как разумное решение. Открыв другое сочинение Григория Турского, «О чудесах святого Мартина», мы натолкнемся на новые подробности нашей истории — и лучше поймем, как именно она рассказана. Неоконченная последняя книга собрания чудес местами напоминает дневниковую запись, однообразно фиксирующую явления чудотворной силы святого, приуроченные к его очередному церковному празднику. Одно описание выбивается из ряда необыкновенным числом исцелений: сразу двенадцать распряmlенных паралитиков; трое прозревших; пятеро одержимых, которые очистились от бесов. К этому сделана такая приписка:

«Был же на том празднике и майор Флоренциан с пфальцграфом Ромульфом, которые нимало подивились славе исповедника, через кого Господь соблаговолил тогда произвести такие великие чудеса»²⁴.

Речь идет о празднике «летнего Мартина» 4 июля 589 года. Упомянутый банкет «на вилле святого Мартина» был в начале

²³ Salviani De gubernatione Dei, V, 32–33 // MGH AA 1/1. P. 61.

²⁴ Gregorii Turonensis De virtutibus sancti Martini, IV, 6 // MGH SRM 1. P. 650–651.

апреля, на Пасху. Не желая отступить, наши знакомые администраторы проводят в Туре немало времени. Внезапный пароксизм чудотворной власти, безусловно, носит демонстративный характер. Заезжий лиможский аббат Аредий вкладывает свои усилия в общую копилку успеха. На том же празднике он сам исцеляет одну парализованную, но уверяет всех, что видел «видел руку», действовавшую вместо себя, — разумеется, благу и всесильную руку святого Мартина. Дальше — того удивительнее. Кажется, мы слышим слова, сказанные «майором Флоренцианом» в ответ на эту демонстрацию силы. Григорий Турский пишет так: раз он упомянул «майора», будет кстати заодно рассказать историю, которую от него узнал. Флоренциан в свою очередь слышал ее от короля свевов Мирона, когда был у него с посольством в Галисии.

Там тоже есть базилика святого Мартина. Как-то раз, отправляясь помолиться, король Мирон настрого наказал спутникам не обрывать по дороге виноград, «посвященный» святому (*sacrata sunt*). Королевский шут, привыкший делать все наоборот, про себя сказал, что знать не знает, «посвящен» кому виноград или нет (*sacrata an non*). Волшебный паралич поражает руку святотатца. Увидев такое, разгневанный король Мирон сам чуть было ему ее не отрубил²⁵.

Удивительная история повествует о посвященных святому предметах, пребывающих под защитой его мощи, которую нельзя попортить, даже будучи мастером на всякие хитроумные штуки и каверзы. Похоже, «майор Флоренциан» ищет для себя способ понять и принять претензии Григория. Рассказанная им история кажется объяснением, которое он пытается дать ситуации, сложившейся вокруг турских налогов.

В самом деле, перебирая персонажей, мы обнаружим, что в «речи» епископа Григория фигурируют четыре коро-

²⁵ Gregorii Turonensis De virtutibus sancti Martini, IV, 7. P. 651.

ля — Хлотарь, Хариберт, Сигиберт и Хильдеберт, — которые только и делают, что отказываются требовать налогов, и четверо администраторов — майордом Флоренциан, пфальцграф Ромульф, турецкий граф Гайзон и «гражданин» Авдин, — которые подобной резиньятии не разделяют, не понимают, не поддерживают и суетятся. Недальновидности присутствующих Григорий противопоставляет истинно королевскую прозорливость и благоразумие.

Нимало не отрицая формального права людей короля обложить Тур, Григорий настаивает на том, что решение короля Хариберта не взимать турецких налогов в свою пользу носило характер магического заклинания и все еще связывает его преемников. Для короля Хильдеберта «клятва Хариберта» оказывается «его» клятвой. Григорий, напомним, выражается так: здешний народ «дал клятву» (*sacramentum dedit*), «и он [Хариберт] тоже» (*similiter etiam et ille*) как-то «клятвенно пообещал» (*cum iuramento promisit*). Явно необычную клятву короля собственным подданным епископ Григорий преподносит в соединении с самой обычной клятвой подданных, по традиции приносимой каждому новому франкскому королю. Как понимать проведенную аналогию иначе, нежели поиск правдоподобия? Содержание королевской «клятвы» Григорий передает, не произнося слов «налоги» и «налоговые переписи», а пользуясь описательными оборотами и синонимами. Похоже, Григорий желал бы приписать неким высказываниям короля Хариберта содержание и статус, которые не все свидетельства могли бы в точности за ними удостоверить. Тот же турецкий граф Гайзон, видимо, ничего о «клятве» не слышал, раз стал взимать налоги и лично повез собранное золото королю Хариберту. Теперь рассказчик привязывает «клятву» к этому последнему эпизоду весны — лета 589 года.

Чудеса выясняются из того же агиографического текста «О чудесах святого Мартина». Оказывается, король Хариберт был в серьезном конфликте с турецкой церковью и ее небес-

ным покровителем! Речь заходит о том, что «блаженный муж [святой Мартин Турский] всячески помогает слугам защитить свое добро». И далее рассказано, как король Хариберт, «ненавидевший клириков, презиравший божьи церкви, пренебрегавший епископами», решил однажды вернуть в казну «некое место, давно бывшее у базилики святого Мартина». Чтобы конфискованное не пропадало зря, там поставили на прокорм лошадей. Но лошади, поев местного сена, взбесились и разбежались. Конюхи явились обратно к Хариберту и доложили, что «место» отнято «самым несправедливым образом» (*iniustissime*):

«Рассказывают, король, придя в ярость, сказал так: “Справедливо или нет (*sive iuste sive iniuste*), все одно пусть вернется в казну. Пока я жив, базилика им владеть не будет”. По божьему велению он тотчас и умер... Внемлите этому все власть имущие!... Так собирайте ваши богатства, чтобы не наносить ущерба церквям. Ибо Бог быстро мстит за своих рабов»²⁶.

Положим, о том же самом другие люди, не воодушевленные своекорыстным идеализмом епископа Григория, могли рассказывать совсем не так. Но сама внезапная кончина короля должна находиться в поле напряженного интереса и памяти. О том, что одна колдунья «предсказала не только год, но и день и час, в который умрет король Хариберт», другой приближенный короля Хильдеберта, герцог Гунтрамн Бозон не позабыл десять лет спустя²⁷.

Действия королей в описании Григория Турского следуют неизменной схеме: (а) отношения политического партнерства связывают святого с местными жителями, (б) но не с их королями; (в) королям остается лишь опасаться губительной силы Мартина, (г) и их отказ от налогов не пре-

²⁶ Gregorii Turonensis De virtutibus sancti Martini, I, 29. P. 602.

²⁷ Gregorii Turonensis Historiae, V, 14. P. 210.

следует иной цели, помимо нежелания связываться. Возможные основания для такого схематизма изложены в исследовании Реймонда Ван Дама²⁸. Согласно его аргументации, взаимодействие королей-Меровингов с культом святого Мартина по большей части не носило характера устойчивого политического альянса. Причиной такого положения вещей Ван Дам называет власть и влияние Мартина, прямо конкурировавшие с королевскими. Меровинги объезжают Тур стороной. Передающаяся из поколения в поколение королевская боязливость выглядит отражением устойчивого чувства отчуждения. Уступленные налоги — плата за холодность; желание заплатить живыми деньгами внушает сила, отношения с которой если не плохие, то явно прохладные. Короли сопрягают свою власть и благополучие с другими, более управляемыми культами святых Медарда, Винценция, Марцелла, Женеьевы. За исцелением от недугов короли ездили на могилы этих специально королевских святых; насылают болезни и исцеляют не одни и те же чудотворцы. Своих домашних святых короли своей королевской щедростью не оставляют, однако королевских прерогатив им в подарок не предлагают.

Начало освобождения Тура от королевского обложения Григорий возводит к королю Хлотарю. На этот счет у писателя имеется специальное сообщение. Рассказ идет в другом ключе, демонстрируя нам всю сложность вопросов, избавлению от которых служит мысль о мифической «клятве Хариберта»:

«И вот король Хлотарь повелел, чтобы все церкви его королевства выплачивали казне третью часть плодов. Когда все епископы, хотя и против воли, с этим согласились и поставили свои подписи, блаженный Инъюриоз [Турский] мужественно это отверг и отказался подписываться со словами: "Если ты хочешь отобрать богово,

²⁸ Van Dam R. *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton, 1993. P. 22–28.

Господь быстро положит предел твоему правлению, ибо несправедливо, чтобы бедные, кого ты должен кормить из своего амбара [забывает сказуемое и начинается новое предложение], их подаянием наполнялись твои амбары". И в гневе на короля ушел, не попросившись. Тогда встревоженный король, боясь могущества блаженного Мартина, послал вслед Иньюриозу дары, прося прощения и раскаиваясь в том, что сделал, и еще прося вымолить для себя покровительство блаженного епископа Мартина»²⁹.

По замечанию современного исследователя, речь все о том же. Подразумеваются налоги:

«Потребованная для фиска треть явно относится не к церковным доходам, а к средствам, собираемым епископом в качестве главы муниципальной администрации в пользу общего бюджета королевства. Хлотарь ограничился тем, что потребовал все свое, напомнив епископам, что им положено сохранять треть всего того, что ими взыскано, в распоряжении гражданской администрации, направляя вторую треть на армию и третью на местные расходы... Король потребовал только уважать законные обязанности»³⁰.

Григорий сообщает об этом в таких выражениях, которые меняют смысл. Сам спор касается определений. Рассказчик избегает слова «налог». Однако и церковной собственностью забираемые у церквей «плоды» не названы; они не названы никак. В дело идут другие соображения, а именно употребление подразумеваемых ресурсов, действительное или скорее идеальное. Управляемые турской церковью средства превращаются в «подаяние бедных»; соответственно, предлагаемая административная мера — в персонифицированное и самоубийственное преступление властителя. Посягая на суммы,

²⁹ Gregorii Turonensis Historiae, IV, 2. P.136.

³⁰ Durliat J. Les finances. P.138.

служащие милостыней, в лице бедных он обкрадывает Господа. Мартин Турский — не тот, кто попустит такое.

Налоги — то, на что «соглашаются», хотя бы даже «против воли». Они легко выскальзывают из рук тех, кто не сумел вовремя найти нужных слов и выразительных жестов, мужества в себе и кто не нагнал страха на других. Огрехи синтаксиса — не законченная Григорием фраза — возможно, передают столь же прагматично усвоенный тон взволнованного негодования. Существенно то, что слова у Иньюриоза, очевидно, расходятся с делами. Щедрость по отношению к бедным описана как добродетель его преемника по турской кафедре епископа Бавдина. Как ни в чем не бывало, Григорий Турский ставит нас в известность, что епископ Бавдин раздал бедным свыше двадцати тысяч солидов, оставленных Иньюриозом³¹, огромные деньги, которые прежний епископ, выходит, никому раздавать не спешил. К проблеме обогащения клира за счет номинальной милостыни в пользу бедных Григорий Турский подходит без нервного перенапряжения Иеронима. Тем не менее нельзя утверждать, что со времен более взыскательного христианства всякое затруднение благополучно отпало. В другом месте Григорий сам рассказывает историю, которая в этом не убеждает. Некая отшельница всю жизнь собирала подаяния благочестивых людей. После ее кончины окрестные священники стали осторожно интересоваться, «хватило ли ей времени жизни, чтобы раздать» собранное, и не требуется ли их содействие. Прислуживавшая той девушка сказала, что вообще никогда не видела, чтобы ее госпожа что-либо раздавала бедным. Клирики разрыли пол ее кельи и нашли огромных размеров горшок полный золота. Спросили епископа, и тот распорядился раскрыть захоронение скопидомки и бросить деньги туда. Золото причинило умершей большие страда-

³¹ Gregorii Turonensis Historiae, X, 31. P. 533.

ния³². Надо понимать, откуда эта история у Григория Турского взялась. Писатель обрабатывает известный мотив монашеского фольклора египетских пустынь. Но происшествие перенесено в антураж меровингской Галлии и имеет в виду слушателя, разделяющего мысль о недопустимости подобного. В полной мере безупречной прижимистость Ингьюриоза не выглядит.

О каких суммах идет речь? Требуется себе напомнить, что мы этого не знаем. Но, может быть и скорее всего, деньги, о которых спорят короли и епископы, совсем невелики. 20 тысяч солидов, припрятанных Ингьюриозом, казавшиеся баснословными сокровищами, — это 90 кг золота. Хильдеберт II получил от императора Маврикия 50 тысяч за военную поддержку против лангобардов³³. Но то греческий император. Между собой варварские правители платили меньше. Побежденные лангобарды платили франкам ежегодно дань в размере 12 тысяч³⁴. Готский король Реккаред предлагал тому же Хильдеберту и Брунгильде 10 тысяч, чтобы сохранить мир после смерти сестры Хильдеберта Ингунды³⁵. Все это суммы, прямо сказать, не поражающие воображение. И это еще королевские траты. Епископ Маровей в 585 году спас город Пуатье от разграбления королем Гунтрамном тем, что сломал и перечеканил на монету одну золотую чашу³⁶, то есть на выкуп хватило нескольких сотен золотых монет. В сочинении Григория Турского «О славе мучеников» есть еще более любопытное место. Некто, перевозивший деньги, собранные в качестве налога, очевидно, с какого-то города, потерял их по доре (alius quoque tributa publica deferens,

³² Gregorii Turonensis Liber in gloria martyrum, 105 // MGH SRM I. P. 560–561.

³³ Gregorii Turonensis Historiae, VI, 42. P. 314.

³⁴ Fredegarii Chronicae, IV, 45. P. 143–144.

³⁵ Gregorii Turonensis Historiae, IX, 16. P. 430–431.

³⁶ Gregorii Turonensis Historiae, VII, 24. P. 344.

sacculum pecuniae dum iter ageret, neglegenter amisit; даже не «кошелек», а «кошелечек»)³⁷.

До своего епископства Бавдин являлся референдарием (главой канцелярии) у того самого короля Хлотаря³⁸, то есть, вполне возможно, был лично причастен к упомянутой фискальной инициативе и своими ушами выслушивал разговоры Иньюриоза в пользу бедных. Так, известно, что референдарий Марк возглавлял налоговую перепись при короле Хильперике³⁹. Как справедливо замечает Иньюриоз, король может кормить бедных и из своих амбаров. Праправнук Хлотаря король Хлодвиг II на милостыню бедным отдирает серебро из апсиды церкви Сен-Дени и там же украл руку святого Дионисия, дабы самому манипулировать волшебной властью⁴⁰. Без таких анекдотических крайностей на роль заступников бедных и контроль над реликвиями претендовали многие франкские короли. О том, кто лучше поможет бедным, в конце концов, можно поспорить. Но и кооперация королей и епископов в деле помощи бедным не выглядит избавленной от соперничества. Вот эпизод из «жизни» Германа Парижского в изложении Венанция Фортуната. Родной брат упомянутого короля Хлотаря король Хильдеберт I якобы однажды послал епископу Герману на бедных шесть тысяч солидов. Раздав половину, епископ отослал остальное обратно со словами, что не нашел больше бедных. Тогда король пустился в уговоры поискать еще, а затем бросился ломать на милостыню бедным домашнюю посуду. В другой раз король подарил епископу замечательного коня и настойчиво упрашивал оставить его себе. Разумеется, епископ немедленно сделал все наоборот, выме-

³⁷ Gregorii Turonensis Liber in gloria martyrum, 43.

³⁸ Gregorii Turonensis Historiae, X, 31. P. 533.

³⁹ Gregorii Turonensis Historiae, V, 28, 34. P. 234, 240.

⁴⁰ Gesta Dagoberti I, 50, 52 // MGH SRM 2. P. 423; Liber historiae Francorum, 44 // Ibidem. P. 316.

няв коня на первого встречного пленника. Агиограф пишет так: «Между ними было подобающее соревнование. Они вели друг с другом битву за милосердие и сражение за доброту» (*faciebant apud se de misericordia pugnam et de pietate certamen*)⁴¹.

Об участии в деле налогообложения святого Мартина, которое придает словам епископа Турского подобающий вес, скорее всего тоже доступно отозваться по-разному. В своем завещании епископ Цезарий Арльский припоминает: «через мою малость Бог милосердный пожаловал» церкви Арля налоговый иммунитет такой-то величины (*in tot capitibus*); чуть погодя еще раз — «божья милость уступила»⁴². Значение такой формулировки довольно прозрачно: завещатель отстаивает перед следующим епископом свое право сделать в том же завещании самочинные дарения из церковного имущества посторонним лицам, чего делать не разрешалось. Зато в «Житии Цезария» наделение Арльской церкви налоговым иммунитетом приписывается земному лицу, а именно готскому королю Алариху. Понятно — почему: агиограф заинтересован в том, чтобы подчеркнуть то уважение, которое его герой внушал королям⁴³.

На умение церковных управителей присваивать Богу и святым в нужный момент нужные социальные роли их оппоненты в вопросе налогообложения отвечают насмешкой и пародией. Одна из агиографических историй Григория Турского начинается с того, как налоговый чиновник, сам бывший дьякон, собирает повинности с церковного стада. Пастухи ему говорят, что стадо принадлежит мученику Юлиану. «Смеясь, он ответил: “Уж не думаешь ли ты, что Юлиан ест баранину?”». Важно заметить, что скепсис и ирония налого-

⁴¹ Venantii Fortunati Vita Germani Parisiensis, 13; 22 // MGH AA 4/2. P.14–15, 16.

⁴² Caesarii Arelatensis Testamentum, 31, 40 // SC 345. P.390, 394.

⁴³ Vita Caesarii Arelatensis, I, 20 // MGH SRM 3. P.464.

вого чиновника распространяется только на вопрос о связях взимаемых ресурсов со святым. Благочестивого почтения к мученику герою истории как раз не занимать: на очередной праздник святого Юлиана, явившись помолиться у его могилы в Бриуде, в назидание всем охальник и издох⁴⁴. Стремление пародировать епископский дискурс мы встречаем в прямой связи с провалившимися фискальными начинаниями короля Хлотаря. Некий Лев из Пуатье говорит его сыну Храмну: «Божьи исповедники Мартин и Марциал [святой покровитель Лиможа] фиску ничего толком (*nihil utile*) не оставили»⁴⁵. Недобрая насмешка в окружении франкских королей, кажется, устойчиво преследует турскую сокровищницу (*vere beatus Martinus bonus est in auxilio et carus in negotio*)⁴⁶.

Поучительным будет сопоставить интересующую нас сцену несостоявшейся турской переписи 589 года с интерпретацией борьбы епископов с налогами в памятнике середины VIII века, «Чудесах Австригизела»⁴⁷. Несложно сказать, как тема сюда попала: образцом для подражания служит другой памятник буржской агиографии, житие епископа Сульпиция⁴⁸, сменившего епископа Австригизела на кафедре Буржа в 627 году; оно датируется временем между 647 (годом смерти Сульпиция) и 671 годами. В «Житии Сульпиция» ходатаем к королю по поводу налогов епископ Сульпиций Буржский отправляет авторитетного буржского затворника Эбригизела. О последнем известно, что до того он держал себя в такой строгости затвора, что даже не пожелал поговорить с проезжавшим через Бурж святым Элигием. Тогда раздосадованный Элигий предрек Эбригизелу, чем кончится

⁴⁴ Gregorii Turonensis Liber de virtutibus sancti Iuliani, 17 // MGH SRM 1. P.571–572.

⁴⁵ Gregorii Turonensis Historiae, IV, 16. P.153.

⁴⁶ Liber historiae Francorum, 17. P.271.

⁴⁷ Miracula Austrigisili, 2–3 // MGH SRM 4. P.200–202.

⁴⁸ Vita Sulpicii, 6 // MGH SRM 4. P.375–377.

его невоспитанное затворничество, и правоту пророчества подтвердила их встреча в самом суетном месте — при королевском дворе⁴⁹. За историчность коллизии вокруг буржских налогов, таким образом, есть основание поручиться.

Однако в книге «Чудес Австригизела» внимания привлекают именно фантазии. Тема, позаимствованная из меровингской агиографии, здесь раскрывается через призму понятий каролингского времени. В итоге налоги прямо названы затеей сатаны, налоговая перепись в чем-то очень напоминает светопреставление, и бороться с этим злом предполагается литургически (*de sacrato ministerio*), то есть тем путем, каким и изгоняют бесов. Прискорбна и поучительна судьба оппонента епископов Австригизела и Сульпиция, майордома Варнахария. Уже оставив всякое намерение собирать налоги, перед отъездом из Буржа он зашел в церковь святого Австригизела «якобы помолиться». Увидев, что крипта, где был погребен святой, богато украшена золотом и серебром, Варнахарий завистливо воскликнул: «Свое золото и серебро Австригизел должен был раздать бедным, но из мирского тщеславия повелел сложить на своей могиле». «Он сказал так не потому, что ему было дело до бедных, но переполняемый жадностью, как Иуда Искарот». Когда он вышел из крипты, чтобы помолиться перед алтарем, сверху обрушилась балка и проломила ему голову.

Автор текста стремится нащупать под ногами почву Священного Писания и целенаправленно нагнетает библейскую образность. Вдобавок ко всему он еще и путает двух Варнахариев, «плохого» — с «хорошим»: Варнахария, майордома Сигиберта II и Хлотаря II, с Варнахарием, бывшим майордомом при Теодорихе II. Как раз об этом последнем Варнахарию Фредегар сообщает, что «он раздал все свое имущество на пропитание бедных»⁵⁰. В изложении из «Чудес

⁴⁹ Vita Eligii, II, 31 // MGH SRM 4. P. 716–717.

⁵⁰ Fredegarii Chronicae, IV, 18. P. 128.

Австригизела» мобилизованы те ресурсы критики, которые, очевидно, никто не думал мобилизовывать в век Григория Турского, и это лучшее доказательство существования «правил игры». Полемика епископов и королей вокруг налогов осуществляется по правилам. Казалось бы, ветхозаветные тексты сулят дискурсивные возможности восстать против налогов и переписей в принципе. Но, не помня ни книгу пророка Исаяи, ни пример переписи царя Давида, епископы подходят к налогам с евангельским благоразумием. Они даже готовы вступаться за гонимых фискалов. Таков Парфений, прячущийся от разгневанных налогоплательщиков в церковном сундуке (этом символе казны и «сообщающихся сосудов») и уповающий на епископскую проповедь, которая, по его предположению, может вразумить тех, кто соби-
рается с ним расправиться⁵¹.

В обоих упомянутых памятниках буржской агиографии, «Житии Сульпиция» и «Чудесах Австригизела», инициатива борьбы с налогами исходит от «народа», ищущего заступничества у своего епископа. Епископ манипулирует налогами, паства — им. Он выступает рупором интересов целых групп людей, говоря с их голоса, хотя и своими словами. Определенная мера пассивного соучастия со стороны уплачивающих подати, безусловно, предусматривается административной традицией; в частности — как возможность для земледельцев апеллировать к высшей власти против беззаконий местного начальства. Так, искореняя злоупотребления на Сицилии, папа Римский Григорий Великий заодно пишет письмо пострадавшим «селянам», велит прочитать его повсеместно и «раздать оригиналы или копии», «дабы они знали, как им защититься от несправедливостей»⁵². Субъекты социального института оказываются в курсе того, что и как должно быть. В одном повествовании Григория Тур-

⁵¹ Gregorii Turonensis Historiae, III, 36. P. 131–132.

⁵² Gregorii Magni Registrum epistolarum, I, 42 // SC 370. P. 220–222.

ского исцеленные у гробницы святого Юлиана Лиможского заходят значительно дальше:

«Обретая вновь здоровье, они тотчас делаются по отношению к тому месту налогоплательщиками и, когда год завершает круг, уплачивают налоги того ради, что выздоровели. Из них многие относятся (*pertinere videntur*) к базилике святого Мартина, нашего епископа»⁵³.

Те, кого коснулась чудотворная мощь, самостоятельно решают передать положенные с них налоги из ведения «базилики святого Мартина», то есть церкви Тура, в ведение «гробницы святого Юлиана Лиможского». Так и выходит: епископ вырывает налоговые поступления у короля, а налогоплательщики — из рук епископа. Капитулярии франкских королей говорят о таком самоволии налогоплательщиков как о распространенной практике и большой социальной проблеме⁵⁴. У Григория Турского то же выясняется между прочим — в другом тексте и в виде случайной подробности чудес святого Юлиана Лиможского. Как будто это его не касается или не волнует!

Остановимся пока на этом⁵⁵. Что за описание мы имеем? Очевидный вывод из нашего разбора заключается в том, что сцена несостоявшейся турской переписи 589 года в контексте других сообщений Григория Турского полна противоречий и путающих недомолвок. Исторические тексты Григория Турского в общем преследует репутация «грандиозной неудачи». Интересующие меня картины социальных институтов представляются таковыми однозначно. По общему мнению современных комментаторов, писатель рассказывает о социальных институтах из рук вон плохо: «При всем

⁵³ Gregorii Turonensis Liber in gloria confessorum, 101. P. 812.

⁵⁴ Edictum Pistense, 28 // MGH Cap. 2, n. 273. P. 322.

⁵⁵ См. также раздел «Перепись короля Хильперика: режимы действия».

своем интересе к людям и местном кругозоре, — пишет один из них, — Григорий едва ли может быть назван социальным историком и лишь местами бывает полезен тому, кто стремится реконструировать меровингские институты... Так, в историю налогообложения его вклад незначителен, и те случайные сведения, которые он дает, скорее неясны»⁵⁶. Или: «Отсутствие у Григория данных об институтах общества... особенно очевидно на примере его сообщений о соборах... В этой связи он не обращает вообще никакого внимания на соборные постановления, а упоминает одни события, которые касаются часто посторонних лиц»⁵⁷. За такими суждениями стоит уверенность в некоторой форме исторического описания социальных институтов, которая вызывает у меня большие сомнения.

Очевидно то, что Григорий Турский идет против правил *лингвистической прагматики*. Он нарушает «эпистемическое обязательство», которым, по определению Лайонза, обусловлен речевой акт утверждения (statement, or assertion):

«Сделать утверждение, — пишет Лайонз, — значит выразить пропозицию и одновременно выразить определенное отношение к ней... Любой, кто утверждает некоторую пропозицию, берет на себя обязательство быть “приверженным” ей, не в том смысле, что он должен на самом деле знать или полагать, что она истинна, но в том смысле, что его последующие утверждения — и все, что может быть выведено из его сопровождающего высказывание этой пропозиции и последующего поведения, — должно согласовываться с мнением, что она истинна. Отсюда неприемлемость или парадоксальный характер предложения It is raining

⁵⁶ Goffart W. The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon. Princeton, 1988. P.162.

⁵⁷ Heinzelmann M. Gregor von Tours: «Zehn Bücher Geschichte», Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert. Darmstadt, 1994. S.155, 158, 240.

but I don't believe it, "Идет дождь, но я не верю в это" (интерпретируемого как утверждение). Делая подобные утверждения, говорящий нарушает свое эпистемическое обязательство»⁵⁸.

Вероятно, в описании турецких налогов у Григория Турского мы встречаемся не с набором самостоятельных дескриптивных утверждений, а с неким более сложным речевым действием, которое возникает в своей наглядной целостности на уровне текста. Литературоведение Эриха Ауэрбаха дает ключи к его пониманию. В отличие от нынешней увлеченности теоретизированием универсального процесса литературного отображения, Ауэрбах пишет о разнородном, историческом характере явлений литературы. Общим свойством литературы он признает не некое внутреннее качество, как будто отличающее все литературные тексты, а ее отношение к действительности, присущую ей способность воспроизведения и истолкования жизни. Литературные искания неизбежны постольку, поскольку жизнь не помещается в литературу; жизнь необъятна. Ауэрбах заявляет идею многообразия форм литературного «реализма» и посвящает свои усилия открытию такого преддetermined многообразия. В частности, автор обращает внимание на своеобразие «реализма» Григория Турского, который определяется им через противопоставление правилам повествования, существенным для классических авторов: «Истории» епископа Григория отличает осознанное поправление базовых принципов аналитической процедуры латинского литературного текста. Классическими авторами конкретные жизненные ситуации «наблюдены и упорядочены сверху». Субъективная точка зрения классического автора, понимающего мир и судящего о мире, — одновременно цель и средство совершенного литературного рассказа, придающего форму бесформенному движению жизни. Благу формы, понимания,

⁵⁸ Лайонз Дж. Лингвистическая семантика: Введение. М., 2003. С. 270.

правоты Григорий Турский не желает принести в жертву собственной логики жизни, сколь бы негодной она ни была или ни казалась. Главный тезис Ауэрбаха состоит в том, что своеобразие изобразительного стиля Григория продиктовано беспрецедентной мерой углубления в реальность описываемых исторических событий⁵⁹.

Отправляясь от нашего разбора, мы могли бы связать важные наблюдения Ауэрбаха в следующее объяснение. Что в нашем случае образует повествовательную нить, когда не правила литературного и дидактического обобщения? Ауэрбах подчеркивает структурирующую роль совершающихся событий, которые вторгаются в текст, навязывают себя рассказчику. Мощный натиск события сметает фантастическую рациональность литературной формы. Григорий и не делает попытки отыскать пути конструктивного мирозерцания. Его «реализм» как принцип видения и изображения мира не служит никакой предвзятой и отвлеченной идее порядка, став самодовлеющим, превратившись в самоцель. Насколько это возможно, текст Григория Турского восстанавливает событие. Исторический рассказ удерживает форму отображаемой реальности; она показывается, демонстрируется самой структурой рассказа, дана в преображенном виде синтаксического явления. Синтаксис Григория стремится повторить живые сцепления и повороты жизненной ситуации, рисунок, в который складываются мнения и диалоги ее героев. Между ситуацией и текстом устанавливаются отношения изоморфизма, и описание мыслится простой *тавтологией*. Нарушение привычных способов установления повествовательных связей — не бессмыслица, а как раз довольно точное отражение мира, не уместяющегося в рамках «логичного». Историк внимательно и досконально «показывает» социальный мир, слагая с себя ответственность за его «логику». Речевые практики героев — часть соци-

⁵⁹ Ауэрбах Э. Мимесис; Auerbach E. Literatursprache. S. 78–83.

ального взаимодействия, которая по своей сути ближе всего к тому, чтобы стать частью исторического рассказа. Слова и мысли персонажей вторгаются у Григория Турского и туда, где мы ожидаем встретить «точку зрения автора». Мы без конца наталкиваемся на то, что внешне не выглядит словами персонажей и кажется словами «от автора», но на проверку оказывается скорее первым, чем вторым. Рассказ о турецких налогах напоминает протокол, не подчиненный никакому собственному плану и только регистрирующий социальные ситуации в виде более или менее точных копий их дискурсивного содержания. Григорий берет «дискурсивную» сторону события и преподносит ее своему читателю как само событие, насколько только это возможно, не заменяя событие «вербальным артефактом». Успех такого способа передачи ситуации обещает быть частичным. Вместе с тем «самое точное изображение яблоневого дерева в известном смысле имеет бесконечно меньше сходства с деревом, чем крохотная маргаритка»⁶⁰. Григория очевидным образом не устраивает отстраненное «изображение» социального института. Он хочет его «повторить»; как выражался Ауэрбах — «заглядывая вглубь совершающегося становления». Григорий ищет приближения структуры высказывания к структуре факта, делая свое изложение «показывающим», «предъявляющим» факт: исковерканное социальным фактом, изложение показывает себя, свою форму как свидетельство о социальном факте. Модели речевой и умственной деятельности воспроизводятся в ситуации построения текста, и это строго экспериментальный метод, нацеленный на возможно более точную передачу предмета. Писатель собирает прозвучавшие слова, употребленные интерпретации; нагромождение трудно сопоставимых высказываний граничит с бессмыслицей —

⁶⁰ Витгенштейн Л. Культура и ценность, 102 // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 430.

и время от времени переходит эту грань. Зато общая картина, видимо, как раз такова.

Ауэрбах помещает Григория Турского на границе «античного реализма» как человека недовольного искусственностью его аналитических форм, и ищущего новые пути показа жизни. Если в «Мимесисе», говоря о Григории Турском, автор делал основной упор на выяснении своеобразия языка и воспроизведения действительности, то в книге, опубликованной десятилетие спустя, «Литературный язык и публика в эпоху поздней латинской античности и средневековья», его акценты смещаются; на этот раз он подчеркивает самодовлеющую роль представляемого события, вмещающего себя ответственному историческому повествованию, с одной стороны, и волевой выбор и целенаправленное усилие рассказчика (*Stilwille, Ausdruckswille*, «волю к стилю», «волю к выражению», — даже ценой видимой насильственности, принужденности) — с другой; ту гордую решимость, которая разбивает в куски узилище литературной формы и рассудительную расчетливость латинского стилиста, мастера по пошиву событиям подходящих костюмов. Это нарочитое отсутствие литературной формы требуется понять как литературную форму в своем роде. В «Прологе» к своим «Историям» Григорий Турский определяет свой предмет как *gesta* — события, действия, а свою повествовательную задачу — как «обнародование действий на письме» (*gesta praesentia promulgare... in paginis*)⁶¹. Что до его метода, то, если на то пошло, он отвечает пониманию истории, формально декларированному в каноне риторической традиции. «Ведь истории суть истинные вещи, которые были»⁶², — говорит школьное определение. Отождествляя событие с рассказом о нем, оно не предполагает точки зрения отстраненного наблюдателя: история — это правда и это буквальная

⁶¹ Gregorii Turonensis Historiae, Praefatio prima. P.1.

⁶² Isidori Hispalensis Etymologiae, I, 44. Col. 124.

правда, в принципе избавленная от интерпретации, поучительная сама по себе; правдивость — не добродетель историка, а инструментальный принцип; истина — не некий неясный умственный идеал, истина поставлена на место риторического задания как способ написания истории. Другое дело, что до Григория Турского никто, выйдя из школьного возраста, не принимал этих милых деклараций всерьез! Обычный литературный топос, характерный для литературной среды поздней античности, требовал деланного признания своих литературных несовершенств и обращение к образованным людям с притворной просьбой переписать сочинение хорошим слогом. Такие выпендренные предисловия были знаком хороших литературных манер. Григорий не находит свой слог совершенным, но в то же время твердо убежден, что его труд написан правильно; что текст обладает нормальной литературной формой, хотя этого могут не понять. Потому епископ Григорий грозит небесными карами тем, кто решит в его сочинении что-то переписать или выбросить⁶³.

Определяя своеобразие «истории» перед лицом «литературы», Ауэрбах оперирует не понятиями «правды» и «вымысла», а указывает на *критерий формы*. Количество информации и почти неразрешимая трудность овладения ею делают историю заведомо неважным повествованием. Случающегося бывает непомерно много, а его внутренняя связность настолько сложна, а то и сомнительна, что сама по себе она не может являться «проектом» повествовательной связи, «интриги». Ауэрбах приписывает затруднения «истории» необычайной сложности и запутанности жизни, проблематичности объять ее однозначной связью, тому, что с человеком случается столько, что ни один писатель не может и помышлять рассказать обо всем. Свой общий взгляд на соотношение действительности и литературы, а также

⁶³ Gregorii Turonensis Historiae, X, 31. P. 536.

исторических и литературных повествований Ауэрбах объясняет так:

«Всякий мало-мальски опытный читатель обычно без труда обнаруживает различие между сказанием и историей. Если отделить внутри исторического повествования истину от лжи, от фальсификации и одностороннего освещения событий довольно трудно без тщательной историко-филологической подготовки, то вообще отличить чудесное сказание от истории довольно легко. Они различаются по своей структуре. Даже если сказание не сразу выдает себя элементами чудесного, повторами, беззаботным обращением со временем и пространствам и т.д., оно все равно быстро распознается по самому строю. Действие легенды протекает гладко. Все, что противоречит развитию, мешает и вызывает трение, все лишнее, второстепенное, нерешительное, неустановившееся, колеблющееся, все, что замутняет ясность действия и простую логику действующих лиц, обычно оказывается стертым. История, которую мы пережили сами или о которой узнаем от ее участников, протекает несравненно менее последовательно, противоречивее, запутаннее. Лишь когда история уже привела к определенным результатам, мы, с учетом их, можем так или иначе упорядочить явление, но сколько раз еще нам покажется сомнительным этот наведенный нами порядок, как часто мы будем задаваться вопросом, не сбили ли нас известные нам итоги исторического развития на путь слишком легкого обращения со всем реально происходившим! Сказание упорядочивает свой материал решительно и однозначно, оно смело вырывает его из общего контекста, так что этот контекст уже не может ничего запутать и смешать, легенда знает людей однозначно определенных, подвижных немногими простыми мотивами, — ничто не нарушает целостности их мыслей и чувств. В легендарном жизнеописании мученика фанатическому упорству жертвы противостоит фанатическое упорство палача, — и легенде решительно противопоставлена сложная, действительно историческая ситуация, как

та, в которой находился “преследователь” христиан Плиний, что нашло отражение в его известном письме к Траяну. А ведь это еще сравнительно простой случай! А что сказать об истории, свидетелями которой становимся мы сами; кто захочет определить и оценить поведение отдельных лиц и целых групп людей во время прихода к власти нацистов в Германии, позицию народов перед войной и сейчас (1942 год), во время войны, тот не может не почувствовать, как трудно излагать исторические события, как мало годятся они для легенды. История включает в себя множество противоречивых мотивов в душе каждого индивидуума, колебания, неуверенные, двусмысленные действия групп людей; лишь изредка (как, например, теперь, в связи с войной) складывается более или менее определенная ситуация, относительно легко поддающаяся описанию, да и то она в глубине своей расслоена, и, можно сказать, однозначность ее весьма неустойчива. Мотивы участвующих сторон столь разнообразны, что пропагандистские лозунги возникают как следствие грубейшего упрощения, и друг и враг нередко используют один и тот же лозунг. Писать историю так трудно, что многие историки вынуждены идти на уступки легенде, применяя ее поэтическую технику.

Ясно, что значительная часть “Книг Самуила”⁶⁴ содержит историю, а не легенду. В эпизоде мятежа Авессалома или в сценах из последних дней жизни Давида мотивы действия участников событий и сами события в целом столь противоречивы и показаны столь конкретно, что усомниться в подлинной историчности повествования невозможно... В легендах Ветхого Завета ощущается все та же структура исторического повествования. Конечно, не потому, что предание было здесь подвергнуто научной критике с целью выяснения его истинности, но поскольку в мире ветхозаветных сказаний отнюдь не безраздельно господствует свойственная легенде тенденция к сглаживанию событий, к их гармоническому выравниванию, к упро-

⁶⁴ То есть Первая и Вторая книги Царств.

щению мотивов и статическому изображению раз и навсегда установившихся характеров, без колебаний, без конфликтов и внутреннего развития. Авраам, Иаков и даже Моисей кажутся фигурами более конкретными, близкими к нам и историчными по сравнению с гомеровскими героями не потому, что они более наглядно изображены, — верно как раз противоположное, — а потому что в их изображении не стерто путанное, противоречивое, трудное многообразие внешних и внутренних событий мира и души, все то, что характерно для настоящей истории. Это связано прежде всего с иудейским пониманием человека, а также, по-видимому, с тем, что редактировали библейские книги не сказители, а историки, чье представление о человеческой жизни сложилось под влиянием исторического материала»⁶⁵.

Мне не хотелось обрывать цитату до этого места, обнажающего мысль Ауэрбаха во всей ее силе и парадоксальности. Руководствуясь последовательно привычной антитезой «литературного как вымышленного» и «исторического как истинного», можно прийти лишь к мысли о невозможности чего-то среднего — «исторического повествования». Ауэрбах предлагает другой принцип расхождения «художественного» и «исторического», а именно через меру сложности и успех интриги. Историю отличает то, что по большому счету ее нельзя рассказать. Ауэрбах описывает «возвращение литературы» как дух слабости, паралич воли историка; обращение к поэтической технике — как непростительную слабость историка, не умеющего встать вровень с грандиозным масштабом задачи. Мы узнаем «историю» как определенную повествовательную структуру. «История» не навязывает порядка, который не несет в себе сама жизнь; если такой порядок будет вовсе не очевиден, по видимости неточен, относителен, приблизителен, то именно такова и будет

⁶⁵ Ауэрбах Э. Мимесис. С. 40–41.

рассказанная «история». При этом Ауэрбах с его удивительным толкованием «истории» отделяет «историю» как образительную форму от истории как правдивого отчета о реально имевших место событиях. Ведь примеры «истории», на которые он ссылается, как-то библейские предания, являются таковыми по описанной форме! Иными словами, ничто не мешает рассказанной «истории» быть всего лишь литературной стилизацией под «историю».

В принципе ничто не мешает такой «нелитературной» модели быть «литературным» приемом; некоему пониманию социальной жизни — повториться в правилах изложения. Они предвосхищают путь изложения всякого следующего материала. Материал будет стилизован «под жизнь» в силу устойчивости такого понимания жизни. Я подозреваю, что у Григория можно найти «литературу» в том, что кажется противоположным всякому понятию о «литературе». То, чего нельзя подделать, будет сам способ уразумения социальной жизни, в свете чего подлинность описываемых Григорием коллизий — для нас не самый жгучий вопрос. Так или иначе, у нас нет критерия, чтобы отличить и отграничить «подлинную» историю от стилизации под историю. Представить себе епископа Григория чем-то вроде стенографиста, фиксирующего слова и реакции своих героев, допустить разве что в эпизодах с его личным участием. Можно себе представить, что эпизод «речи» перед приезжими фининспекторами — такого или близкого происхождения. Допустим, Григорий строг в передаче происшествий вокруг турских налогов 589 года. Текст о переписи короля Хильдеберта имеет форму эмпирического наблюдения, простой записи того, что на месте автора можно было увидеть и услышать. Но предыдущая «серия», спор Инъюриоза и Хлодвиг, повторяющая ту же повествовательную схему, должна была происходить 45 годами раньше, когда Григорий был маленьким мальчиком на другом конце Галлии. И вообще, разве многое историк видит своими глазами, чтобы делать бук-

вальные «копии», «стенограммы» событий, простую запись слов, произнесенных в ситуации? Уже из одного хронологического расхождения надо заключить, что едва ли оба рассказа в равной мере «повторяют» имевшие место ситуации. Сходство в изображении налицо, хотя информированность автора не может быть сопоставимой. Но и в чистое эмпирическое наблюдение тоже, между прочим, верится с большими оговорками. Григорий Турский располагает неким изобразительным методом. Вынимающее душу «многогласие», ослабление внешней связности (хотя бы как непротиворечивости) изложения — все это возникает в тексте не случайно, а как часть более или менее сознательно взятого на вооружение принципа литературной стилизации; это входит в само понятие литературной репрезентации, реализованной в текстах Григория. Сам принцип наблюдения, за которым встает определенное понятие о социальной жизни и долге ее историка, застывает в виде литературной формы. Повествовательный строй Григория Турского есть, во-первых, придуманная литературная манера; и только во-вторых — орудие эмпиризма. Если Григорий списывал «из опыта» услышанное и увиденное, предоставляя ему пребывать в том порядке, в котором он все это увидел и услышал, сам «опыт» такой идеи ему подать не мог; «опыт не советует нам выводить что-нибудь из него»⁶⁶. Похожий опыт социальных ситуаций есть у всех остальных людей. Тем не менее о том, чтобы писать, как Григорий Турский, другие авторы не помышляют. Епископ Григорий — блестящий новатор повествовательной формы, открывающий собственный язык жизни как средство ее литературной репрезентации, и эта форма предвосхищает представление события до его попадания в поле действия формы.

⁶⁶ Витгенштейн Л. О достоверности, 130 // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 339.

Если говорить об античной историографии, я обращаю внимание на важное описание Коллингвуда:

«Она создавалась на базе метафизической системы, главной философской категорией которой была категория субстанции. Субстанция означает не материю или физическую субстанцию. И в самом деле, многие греческие метафизики полагали, что никакая субстанция не может быть материальной. Для Платона, по-видимому, субстанции имматериальны, хотя и недуховны; они — объективные формы. Для Аристотеля в конечном счете единственной реальной субстанцией оказывается дух. Субстанциональная же метафизика предполагает теорию познания, в соответствии с которой познаваемым является лишь неизменное. Но неизменное неисторично. Историческим же является преходящее событие. Субстанция, в лоне которой происходит событие или же природа которой ему предшествует, — ничто для историка. Отсюда — попытки мыслить исторически и попытки мыслить в категориях субстанции были несовместимыми.

У Геродота мы сталкиваемся с попыткой создания подлинно исторической точки зрения. Для него события важны сами по себе и познаваемы сами по себе. Но уже у Фукидида эта историческая точка зрения начинает затемняться субстанционализмом. Для Фукидида события важны главным образом постольку, поскольку они проливают свет на вечные и субстанциальные сущности, по отношению к которым они простые акциденты. Поток исторической мысли, который так свободно течет у Геродота, начинает застывать.

Со временем этот процесс замерзания продолжается, и ко времени Ливия историческая мысль окостеневает. Различие между актом и деятелем, рассматриваемое как особый случай субстанции и акциденции, принимается за нечто само собой разумеющееся. Считается также само собой разумеющимся, что историк изучает действие, возникающее во времени, в нем же проходящее фазы своего развития и во времени же

завершающееся. Деятель же, с которым связано это действие, будучи субстанцией, оказывается вечным, неизменным и, следовательно, находится вне пределов истории. Чтобы субстанция могла порождать действие, она должна оставаться неизменной в течение всей серии их, ибо должна существовать до начала этой серии, и все то, что происходит в ходе ее действий, не может ничего прибавить к ней или отнять от нее. История не может объяснить, как возник любой субъект действия или каким образом происходит любое изменение его природы, ибо она принимает за метафизическую аксиому, что субъект действия, будучи субстанцией, не может ни возникнуть, ни претерпеть какого бы то ни было изменения своей природы...

Иногда нас убеждают в том, что нефилософски мыслящие римляне резко отличаются от философски мыслящих греков. Это могло бы заставить нас думать, что римляне, будучи нефилософами вообще, не позволили бы философским соображениям влиять на их исторические работы. Тем не менее это влияние имело место. И то, что практические и трезвые римляне в полной мере восприняли субстанциалистскую метафизику греков, видно не только на примере римских историков. Столь же очевидно и ее влияние на римских юристов. Римское право от начала и до конца строилось на принципах субстанциальной метафизики, принципов, повлиявших на каждую его деталь.

Я приведу два примера того, как влияние этой метафизики сказывается на работах двух величайших римских историков. Начнем с Ливия. Ливий поставил перед собой задачу создать историю Рима. Современный историк понял бы ее как задачу воспроизведения истории того, как Рим стал тем, что он есть, истории процесса формирования характерных для Рима институтов и типично римского характера. Ливий же никогда не понимал свою задачу таким образом. Герой его рассказа — Рим. Рим — тот деятель, деяния которого он описывает. Поэтому Рим — вечная и неизменная субстанция. Уже с самого начала Рим предстает перед нами как нечто готовое и завершенное.

И до конца повествования он не претерпевает никаких духовных изменений. Предания, на которые опирался Ливий, переносили происхождение таких институтов, как авгуры, легион, сенат и т.д., в самые первые дни возникновения этого города, предполагая вместе с тем, что с тех пор они остались неизменными. Отсюда — происхождение Рима, описанное Ливием, было каким-то чудом, это было внезапное появление совершенного города, города, каким он оставался в последующие времена... Рим называют “вечным городом”. Почему? Да потому, что люди все еще думают о Риме так, как о нем думал Ливий, — субстанционально, а не исторически.

Возьмем теперь Тацита... Когда Тацит описывает моменты ломки характера человека, подобного Тиберию, под бременем императорской власти, он представляет этот процесс не как изменение структуры, но как проявление тех черт, которые до сих пор лицемерно скрывались. Почему же Тацит так искажает факты? Делает ли он это просто из озлобленности, для того, чтобы очернить личности людей, которым он отвел роль злодеев? Преследует ли он здесь риторические цели, давая читателю ужасные примеры, иллюстрирующие его этические взгляды, украшающие его повествование? Совсем нет. Все это происходит потому, что идея развития характера человека... для него метафизически невозможна. “Характер” — это субъект действия, но не само действие. Действия приходят и уходят, но “характеры” (как мы называем их), т.е. деятели, порождающие эти действия, оказываются субстанциями, чем-то вечным и неизменным. Те черты характеров какого-нибудь Тиберия или Нерона, которые проявились сравнительно поздно в их жизни, должны были присутствовать в них всегда. Хороший человек не может стать плохим. Человек, оказавшийся плохим в зрелом возрасте, должен быть таким же плохим и в юности, лицемерие скрывало его пороки...

Греко-римская историография поэтому никак не могла описать возникновение чего бы то ни было. Все деятели, появляющиеся на исторической сцене, считались уже сформиро-

вавшимися до начала истории, а их отношение к историческим событиям было точно таким же, как отношение машины к ее собственным движениям. Область истории ограничивалась описанием того, как действуют люди и объекты, природа же этих людей и объектов оставалась вне поля видения историка. Немезидой этого субстанционалистского подхода был [*и остается!*— И.Д.] исторический скептицизм... И по мере того, как эта точка зрения укреплялась, она вела к своего рода пораженчеству в отношении точности исторического описания, к недобросовестности исторического сознания как такового»⁶⁷.

Историческая репрезентация в латинской литературе застыла в мертвой чистоте риторической и дидактической формы и в метафизике раз и навсегда данных сущностей. У римских историков ситуации и поступки возникают из заданных сущностей, обнаруживая их существование, характеризуя их, но сами по себе пусты, собственного значения не имеют. Эффект исторического понимания мыслится как следствие установления связи исторических событий с герметичным миром сущностей. Если римская историография безнадежно топчется в логическом и литературном тупике, это вопрос не только «культуры» и «традиций». Это вопрос воли. Ливий и Тацит стремились обезопасить себя от всего динамичного, неупорядоченного, хаотичного, неясного. Разумеется, это обставлено у них литературными условностями теории стилей, разрешавшей показ обыденной жизни только в низком жанре комедии. Но не станем смешивать причину со следствием! Понимающий в теории стилей больше кого бы то ни было, Ауэрбах подмечает у римских историков отчетливый страх заглянуть в темную глубину «совершающегося становления»⁶⁸. Сам этот страх считается хоро-

⁶⁷ Коллингвуд Р.Дж. Идея истории // Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 43–45.

⁶⁸ Ауэрбах Э. Мимесис. С. 58.

шим тоном и правилом литературы; не наоборот! Напротив, «Истории» епископа Григория кажутся в значительной мере избавленными от субстанциальной метафизики космических истин. Избегая двух симметричных и связанных редукций, франкские историки, прежде всего Григорий Турский, не сводят логику исторической картины ни к действующим субстанциям социальных институтов, ни к действиям людей — их жизненным интересам и понятиям, их нравственному облику, толкающему на подвиг или злодеяние. Говоря словами Ницше, Григорий Турский не подыскивает «к действующей “силе” еще комочек материи, где она сидит и откуда она действует»⁶⁹. Показывая отношения и ситуации как поле всего общественного и человеческого, Григорий совершает символическую революцию. Вслед за Ауэрбахом «можно себя спросить, что бы было, если бы у него имелись последователи»⁷⁰.

Пожелав сообщить о том, что было, писатель, подобный Григорию Турскому, превращает свой текст в ребус; если мы затрудняемся отделять слова и мысли автора от слов и суждений его персонажей, мы перестаем понимать, что происходит. Сочинения Григория Турского *в отмеченных мной местах*, очевидно, представляют собой доказательную иллюстрацию семантических идей Витгенштейна. Собирая в исторический текст высказывания, прозвучавшие в исторических ситуациях, Григорий Турский, вероятно, рассмат-

⁶⁹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, 17 // Ницше Ф. Сочинения. Т. 2. М., 1990. С. 253.

⁷⁰ Auerbach E. Literatursprache. S. 83. Логика «изображения действительности» в тех кусках Григория Турского, на которые я обратил внимание, очевидно, находит параллель в «современном романе». Здесь лучше сослаться на разбор самим Ауэрбахом отрывка из романа Вирджинии Вульф. Нечто похожее он пишет и о Монтене (Ауэрбах Э. Мимесис, гл. XII и XX). Другая далекая, хотя и сильная аналогия — «полифонический роман» Достоевского в известном описании Бахтина. (Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972).

ривает их как семантически сопоставимые. Витгенштейн, напротив, связывает «значение» и «употребление». По мысли Витгенштейна, «значения» возникают в коммуникативных ситуациях и во многом благодаря им. Язык исполняет возложенную на него работу. Требуется отличать «работающую» речь от того же сочетания звуков или знаков «на холостом ходу». «Путаницы, занимающие нас, — продолжает он, — возникают тогда, когда язык находится на холостом ходу, а не тогда, когда он работает»⁷¹. Григорий механически переносит в свою языковую ситуацию рассказчика франкских историй следы других «языковых игр». Это способ все запутать. Вспомним пространную цитату из Ауэрбаха и скажем себе, как ее надо понимать и что к ней надо прибавить.

Последний пример изображения правил, на котором я хочу остановиться, — грамматические сочинения автора, назвавшегося Вергилием Мароном. По некоторым сведениям, эти тексты происходят из Южной Галлии и написаны около середины VII века. Сочинения Вергилия «Эпитомы» и «Письма» примерно повторяют план двух авторитетных грамматик Доната, автора середины IV века. Латинские грамматики вообще — памятник человеческому догматизму и вере в морфологию. Обычная речь грамматика — обезличенный дидактический монолог, изливающий потоки готовых истин. Вергилий, напротив, вводит читателя в курс истории грамматики и жарких споров, якобы кипящих среди ученых. Со слов Вергилия, грамматики ведут между собой баталии, едва не переходящие в кровопролитие. Он называет Доната основателем грамматической традиции, но это не упомянутый Донат, а совсем другое лицо: «Первым грамматиком был Донат из Трои, про которого рассказывают, что он жил тысячу лет. Когда Донат пришел к Ромулу, который основал Рим, то был радушно им принят. Донат провел

⁷¹ Витгенштейн Л. Философские исследования, 132 // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 131.

там безвылазно четыре года, основав школу и оставив бесчисленные труды»⁷². Портреты других грамматиков, о которых пишет Вергилий, обставлены столь же неожиданными подробностями. Никого из них нельзя отождествить с известными авторами грамматических сочинений. То же касается цитируемых Вергилием литературных авторитетов. Они и цитаты из них явно вымышлены. Для своего времени Вергилий Грамматик пишет на приличной латыни, однако в примерах употребления языка, иллюстрирующих его утверждения, он дает формы, поражающие своей неслыханностью. Образчиком его грамматических идей может служить тезис о существовании двенадцати латинских языков. «Из них один является употребительным, им написаны все латинские сочинения». Помимо такой общеизвестной латыни якобы есть еще одиннадцать других. Этой мысли даны интерпретации, которые нарочито не согласуются между собой. Если в одном случае речь идет о различиях в лексике и грамматике, то второе объяснение сообщает о языковых фактах, которые вообще не являются сопоставимыми (вроде «удлиненной латыни», в которой слова заменяются предложениями; например, «читать» якобы будет *gabitariu cum bresin galiste ion*)⁷³.

Непривычное обращение автора с латинским языком и ученой традицией лучше рассмотреть на частном примере. Вот начало его третьей эпистолы, посвященной глаголу⁷⁴:

«Прежде чем мы возьмемся объяснять глагол, о чем раньше в “Эпитомах” мы написали пусть коротко, но с разных сторон (*brevellas licet, varias tamen*), я полагаю, надо ответить тем несведущим собачьим пастям, которые облаивают нас и кусают. Они говорят, что будто во всех вопросах (*in omnibus artibus*) мы

⁷² Virgilii Maronis Grammatici Opera. Ed. J. Huemer. Lipsiae 1886. P. 87.

⁷³ Ib. P. 5, 88.

⁷⁴ Ib. P. 131 sq.

[грамматики] взаимно себе противоречим, раз то, что утверждает один, другой старается ниспровергнуть. Они не ведают, что латынь так велика и глубока (*tanta sit et tam profunda*), что требует объяснений многообразных и разносторонних (*multimodis <et> varifariis explicare sensibus*). Какой разумный человек посчитает латинский язык настолько бедным и ограниченным (*tam angustam haberi tamque artatam*), чтобы вообразить, будто каждое слово отвечает одному употреблению (?) и одному смыслу (*uno tantum fario unoque sensu*), тем более что имеются двенадцать видов самой латыни, и каждый заключает в себе множество правил (*multas artes*)?!

Каждый, кто судит здраво и думает головой (если только его не мучит хворь недоброжелательства; ибо недоброжелатель не может судить ни о чем здраво; не любя других, он сам себя лишает открытого света истины), всякий, повторяю, умный человек, стремящийся различным образом (*multimodis*) исследовать пути латинской речи (*latini sermonis vias*), пусть рассмотрит сначала силу и природу этой самой речи (*ipsius orationis vim atque naturam*), если только кто-нибудь может рассмотреть ее правильно, настолько она сложна и богата (*pro subtilitate atque habundantia*). Затем есть много причин, отчего бывает мутация отдельных слов (*singulorum inmotatio verborum*). Ведь вся речь неизбежно поставлена на службу то потребностям, то различию лиц, то размеру, то красоте стиля (*nunc enim necessitatibus, nunc discretionibus personarum, nunc metrorum compositionibus, nunc eloquutionum ornatibus omnis oratio serviat necesse est*). Тому, кто смог бы преодолеть это, чего, впрочем, не может быть вполне (*quod tamen fieri omnino non potest*), будет по силам во всей латыни проложить одну единственную дорогу и всегда придерживаясь одного взгляда и образа мыслей (*unam eandemque viam, consuetudinem ac sententiam semper astruere servandam*). Как бывает одна главная дорога, которая ведет в главный город, но имеет многочисленные проселки, которые отходят от нее и сами ведут в тот же самый город (ведь если где-нибудь два человека направляются в одно место, и один из них

решит пойти по большой и широкой дороге, а другой выберет более короткий путь по проселку, тем не менее оба придут в тот город), точно так же путь нашего рассмотрения латыни имеет в виду один язык, но при этом многие и почти бесчисленные суждения и высказывания, посредством которых разными проселочными дорогами речи удостоверяется истина одного языка (*multas tamen immo pene tam innumerabiles sententias et orationes habet, quibus diverso quidem sermonis tramite unius tamen linguae veritas adprobatur*)».

(Вергилий Грамматик начинает с того, что заявляет о своем понимании языка и языкознания. Разнообразие речи и интеллектуальный плюрализм противопоставлены узости и косности догматической морфологии. В этом состоит его принципиальная позиция⁷⁵.)

«А сказали мы это потому, — продолжает он, — что, хотя все части речи у многих трактуются по-разному, в случае с глаголом обнаруживается намного больший лес труднейших вопросов и непроезжих дорог различных мнений (*quia cum omnes orationis partes nonnullas apud plerosque dissonantias habeant, multo tamen maiorem in verbo difficilimarum quaestionum silvam ac dissonantiarum devia inveniuntur*). По этой причине, мы знаем, у римлян проходят многочисленные съезды, посвященные объяснению глагола. В них принимает участие множество самых знаменитых ученых. Я назову Юлиана и Терпенция, Гальбунга и Гленга, двух Григориев, Регула и Регина Корнилия... А теперь, дав небольшое предисловие, точно некий щит для защиты от врагов, обратимся к самому глаголу.

Глагол почти всеми обычно понимается и называется частью речи. Однако многие ученые считают его не частью речи, а двенадцатью частями (*a plerisque doctoribus non pars orationis,*

⁷⁵ Law V. *Wisdom, Authority and Grammar in the Seventh Century: Decoding Virgilius Maro Grammaticus*. Cambridge, 1995.

sed XII partes haberi creduntur). Раз мы собираемся о них говорить, то надо их перечислить. Первая часть глагола — состояние. Вторая — формация. Третья — координация. Четвертая — управление. Пятая — субфигурация. Шестая — причисление. Седьмая — мутация. Восьмая — окружение. Девятая — утверждение. Десятая — начинательность. Одиннадцатая — предпочтение. Двенадцатая — склонение. Эти двенадцать частей выше сказанный Корнилий и Гальбунг изложили нам самым полным и ясным образом. Споря с ними, Терпенций ревел и бодался, как бык, говоря, что глагол образует только одну часть речи. Нас учили, что глагол входит в число частей речи, которых всего восемь. Но поскольку глагол имеет много разнообразных объяснений (*quia verbum multimodis ac multifarias habet sententias*), Терпенций не должен был выступать против ученых, приписывающих глаголу эти двенадцать частей. Если эта мысль не найдет надлежащего подтверждения, тогда и надо ее бранить и критиковать (*quas nisi legitime adprobaverunt, tunc reprehendendi sunt ac discernendi*)».

Ниже в тексте упоминается столкновение грамматиков по поводу начинательных глаголов. По словам Вергилия, Регул Каппадокийский и Седул Римский спорили о них без сна и пищи пятнадцать дней, дело почти дошло до того, чтобы решить спор оружием (*usque ad gladiatorum pene conflictum pervenit*), и каждого держали по три солдата (*tribus militibus utrimque sumptis*)⁷⁶. Разумеется, упомянутые спорщики, как и сам факт наличия в грамматической среде таких споров, абсолютно баснословны. Грамматиков с такими именами и идеями мы не знаем и затрудняемся себе представить. Мысль автора заключается в том, что подобные споры должны иметь место, ибо язык не таков, чтобы его можно было описать в одном исчерпывающем изложении. В текстах Вергилия Грамматика мы встречаем серьезное и значи-

⁷⁶ Virgilio Maronis Grammatici Opera. P.138.

тельное содержание. Его интеллектуальный анархизм шокирует. Но многие замечания автора как минимум отражают глубокое понимание лингвистических феноменов.

В частности, это касается тех грамматических форм, которые с древности называют частями речи. Что и как мог бы сказать о них современный лингвист? Я открываю «Язык» Сепира. Два раздела этой книги посвящены вопросам «формы в языке». Мне придется дочитать их до конца, чтобы найти в заключение краткое пояснение по поводу «частей речи»: «Внимательный читатель, — пишет Сепир, — вероятно, изумлен, что мы до сих пор столь мало уделяли внимания пресловутым “частям речи”. Причину этого искать недалеко». Наша классификация слов по частям речи до предела условна. «Мы воображаем, будто все “глаголы” обязательно имеют отношение к действию как таковому, будто имя есть название какого-то определенного предмета или лица, вид которого ум может себе представить, будто все качества непременно выражаются той группой слов, которую мы покрываем термином “прилагательное”. Но достаточно обратиться к нашему словарю, чтобы обнаружить, что части речи далеко не соответствуют такому упрощенному анализу действительности». Части речи если что и отражают, так это нашу способность оперировать формальными шаблонами. «Поэтому никакая логическая схема частей речи — их число, характер и разграничение — не представляет ни малейшего интереса для лингвиста». Нельзя выразиться определеннее. Но тут Сепир словно спохватывается. *Ему не хватает одного высказывания*, и в противовес первому он конструирует другое, вступающее в спор с первым: «И все-таки мы не должны заходить слишком далеко. Нельзя забывать, что речь состоит из последовательности суждений». И далее Сепир указывает на фундаментальную роль синтаксиса наших пропозиций, делающего разделение нашей речи на имена и глаголы реальным и существенным. «Какой бы неуловимый характер ни носило в отдельных случаях различие имени и глагола,

нет такого языка, который вовсе бы пренебрегал этим различием»⁷⁷. Я полагаю, что это рассуждение Сепира, *сложенное из двух весьма далеких и трудно согласуемых рассуждений*, — само по себе замечательная иллюстрация тех наблюдений, которые Вергилий Грамматик делает по поводу грамматической теории.

О Вергилии Грамматике говорят как о юмористическом писателе. Я думаю, в его текстах смешного нет ничего. Они не осмеяние грамматической традиции, а работа по раскрытию ее содержательной состоятельности. Автор дезавуирует *отправные идеи* грамматики. Достаточно убрать любую из таких идей, принимаемых грамматиками *без оглядки и размышления*, будь то знание ими языка, достаточность определения или существование достоверных грамматик, чтобы в следующую минуту получить руины. Мысль о существовании «двенадцати латыней» кажется вздорной шуткой. Но как еще втолковать грамматику, что его осведомленность в разнообразии речевых практик латинского языка может оказаться недостаточной? Как заговорит он, если отнять у него возможность полагаться на грамматическую традицию? Не испарится ли в один миг вся его непобедимая самоуверенность? И если в немом изумлении не оцепенеет он перед громадой языка, окажется ли в его грамматических объяснениях та же самая картина языка? Наши определения так хороши, что нам не о чем беспокоиться? Или их удовлетворительность для нас как-то связана с тем, что по каким-то своим причинам мы заинтересованы в них верить? Вергилий Грамматик обращает наше внимание на *социальную природу* и *социальную условность* грамматических истин. По Сальвиану, жизнь в принципе построена на том, что люди верят во всевозможные вещи и придерживаются определенных вещей. Верить во что-то, — пишет он, — не долже-

⁷⁷ Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи // Сепир Э. Избранные труды. М., 2001. С. 114–116.

ние, а жизненная потребность человека, рассчитывающего хоть сколько-нибудь ориентироваться в жизни. Неясности и сомнения разрушают саму возможность действия⁷⁸. Это не наивность в том смысле, в котором мы привыкли употреблять слово «наивность». Но и не предмет для гордости.

*Варвары как «гости»:
определения на практике*

Варвары V и VI века являются в римский мир как его солдаты, настаивающие на том, что их услуги плохо оплачены, требующие себе должного и силой и угрозами вознаграждающие себя самостоятельно. Назвать материальные ресурсы, попадающие в их руки, неожиданно трудно. В исторических текстах говорится о разделах земель между римлянами и варварами. Исследователи указывают, что в целом ряде случаев предметом раздела, вероятно, стали не права собственности на землю, а налоги с нее⁷⁹. По замечанию Патрика Гири, вопрос может не иметь одного решения: «Возможно, римские должностные лица, озабоченные сохранением хотя бы видимости государственного управления, порой объясняли подобные сделки в терминах налогообложения... Но вовсе нельзя быть уверенным в том, что римляне, выступавшие плательщиками, и варвары, выступавшие получателями, делали такое же различие между налогом и земельной рентой»⁸⁰. Фискальная администрация и землевладение упоминают в текстах как два описания одних и тех же социаль-

⁷⁸ Salviani Ad ecclesiam, II, 54–59 // MGH AA 1/1. P. 140–141.

⁷⁹ Goffart W. Barbarians and Romans. A. D. 418–584. The Techniques of Accommodations. Princeton, 1980; Durlat J. Le salaire de la paix sociale dans les royaumes barbares (Ve — VIe siècles) // Wolfram H., Schwarcz (Hg.). Anerkennung und Integration. Zu wirtschaftlichen Grundlagen der Völkerwanderungszeit, 400–600. Wien, 1988. S. 21–72.

⁸⁰ Geary P. Before France and Germany: The Creation and Transformation of Merovingian World. Oxford, 1988. P. 25–26.

ных ситуаций. Надо решить, что делать дальше. Выбирая для себя одно объяснение в качестве «правильного», я подозреваю, мы становимся похожи на обведенных вокруг пальца героев Фредегара. Система объяснения, ведущая в том конкретном смысле, что она влечет и координирует конкретное социальное действие в похожих и связанных социальных ситуациях, для простоты дела именуемых нами социальным институтом, не мешает римским налогам при случае быть одновременно чем-нибудь еще. Это вопрос жизненно-го удобства, фантазии и социальной борьбы. Вменять значение и значит в какой-то мере управлять действием.

Наконец, все то же самое получает третье объяснение, на котором я собираюсь специально остановиться. Дело в том, что порядок размещения многих из «варваров» обставлен фразеологией гостеприимства. Речь идет о расквартировании солдат. Назвать это «гостеприимством» трудно, но можно. Определения «гости» и «гостеприимство» в контексте «варварской» экспансии Гоффарт описывает как осознанное и целенаправленное стремление эффективно определять взаимные социальные обязательства «варваров» и римлян⁸¹. Подразумеваемая модель социального партнерства сосуществует с буквой административной процедуры в параллельном социальном измерении, объясняя ее словами другого языка. Самодеятельная теория социальной практики, нужная людям, по мере этой надобности прикладывается к логике, которую исследователи открывают в институте, оживляя последнюю.

Станем читать тексты. Первый касается пребывания в римской Аквитании готов Атаульфа. По словам Павлина из Пеллы, его дом единственный в Бордо был избавлен от готского постоя (*hospite Gothico sola careret*), что вскоре возымело пагубные последствия. Не огражденный законами гостеприимства (*nullo speciali iure tuente*), он был без-

⁸¹ Goffart W. *Barbarians and Romans*. P. 42, 163, 171–175, 220.

жалостно разграблен покидающими город варварами, тогда как иные из готов, — завистливо сетует Павлин, — старались защитить своих гостеприимных хозяев (*quosdam scimus summa humanitate Gothorum hospitibus studuisse suis prodesse tuendis*). Готы были приняты с миром и к миру тогда единодушно стремились сами. Мир для Павлина — цель, которую ставят и которой добиваются, что он и делал для себя и сограждан. Ради одного мира с готами он согласился принять иллюзорную должность комита частных щедрот от узурпатора Аттала, вывезенного готами из Италии и путешествующего в их обозе (*non partes infirmi omnino tyranni, sed Gothicam fateor pacem me esse secutum*). По мысли Павлина, готы не должны были проигнорировать тот факт, что «связаны с ним империей» Аттала (*me inventum comitem principis eius imperio cuius sociatos nos sibi norant*), но все сделанное для него в кризисную минуту снисхождение свелось к позволению беспрепятственно убраться из собственного дома⁸².

Освобождение от постоя дома римского сенатора, кажется, объяснимо буквой римского права. Законодательство на этот счет довольно запутанное, сначала дарует такую привилегию, затем всячески стремится ограничить круг ее пользователей, а главное — неясно, какие, где и когда законодательные акты действовали. В статье Эмильен Демужо можно найти их обзор и еще один любопытный документ. Это письмо императора Гонория, которое автор публикации датирует 408 годом и которое адресовано остаткам римских

⁸² Paulini Pellaei Eucharisticos, v. 285–323 // SC 209. P.76–80. Я исправляю перевод К. Мусси (op. cit.) в двух местах. *Summa humanitate* он переводит «des Goths très humains» etc. Ссылаясь на примеры эксплетивного употребления возвратных местоимений в поздней латыни, в строфе *imperio cuius sociatos nos sibi norant* он предлагает читать *sibi norant* как *norant* и соответственно всю фразу — «au pouvoir de qui ils n'ignoraient pas que j'étais associé». В грамматическом отношении я нахожу ее безоговорочно классической и чтение Мусси — *lectio difficilior*.

войск, собравшимся в Памплоне и противостоящим вторгшейся в Испанию армии другого узурпатора, Константина. Никакой военной помощи Гонорий не в силах даже послать и стремится стимулировать своих «преданных солдат» позволением взять содержание двух «галльских» когорт и неким неясным расширением прав постоя (*ubi ubi vivendi degendique tempus extiterit omni alacritate atque virtute habitis hospitii obsequium*); текст, надо сказать, сильно испорчен⁸³. Ситуация, в которой оказался гарнизон Памплоны, выглядит совершенно исключительной, и, следовательно, какие-то освобождения от постоя, по крайней мере теоретически, действуют. Под данной Павлину должностью *privatae comitiva largitionis*, по мнению исследователей, может подразумеваться существенно более высокий сан *comes rei privatae*⁸⁴, что может играть роль в вопросе об освобождении от воинского постоя. *Comes rei privatae* — комит консistorии; соответствующая льгота ему полагалась точно.

Павлин высоко ставит Римскую империю как форму общественной жизни. Интересно заметить, что в его диалоге с варварами «бессильный тиран» превращается в «императора». Можно напомнить, что «мир» для римлянина — категория политического словаря, точное название римского порядка. Собственное понимание «мира» готами оказывается для Павлина полной и трагической неожиданностью. В конце концов, он признает эффективность другого пути к миру, нежели тот, по которому пошел. При этом довольно выразительно Павлин отзываясь о варварах, оказавшихся благодарными гостями: те действуют *summa humanitate*. Слово *humanitas* в латыни этого времени настолько прочно сопрягается с понятием гостеприимства, что выступа-

⁸³ Demougeot É. Une lettre de l'empereur Honorius sur l'hospitalité des soldats // *Revue historique de droit français et étranger*. T. 34 (1956). P. 25–49. Текст письма Гонория опубликован на с. 30–31.

⁸⁴ Delmaire R. *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IVe au VIe siècle*. Roma, 1989. P. 10–11.

ет его распространенным синонимом. И тогда варварская «человечность» — не только оксюморон, но и констатация реализованных отношений гостеприимства, к тому же, определенных как «общечеловеческие», прогнозируемые отношения. К какому времени нам лучше отнести артикулированные Павлином объяснительные модели, еще вопрос. О бордоских событиях 413–414 годов рассказано по прошествии многих десятилетий, причем фон и сравнение для своей неудачи престарелый Павлин находит в умении тех «многих в нашей республике, кто процветает благодаря расположению готов». Предающийся на старости лет воспоминаниям, Павлин — теперь марсельский житель, и наверняка знал и слышал марсельского священника Сальвиана, сообщающего нам о бегстве «к готам, багаудам и другим повсюду взявшим власть варварам» или о сочувственном отношении к их экспансии тех, кто «ищет, таким образом, у варваров римской человечности, ибо не в силах сносить варварской бесчеловечности римлян»⁸⁵. В двух последовательных упоминаниях разгрома, устроенного готами в Бордо во времена молодости Павлина, заметно противоречие или по меньшей мере неясность: то ли весь город был тогда сожжен дотла, то ли римлянам все же помогло гостеприимство.

Другое свидетельство о варварском постое принадлежит Сидонию Аполлинарию:

Просишь ты, но мне, право, не под силу
Воспевать фесценнинскую Диону,
Раз живу я средь полчищ волосатых,
Принужденный терпеть германский говор
И хвалить, улыбаясь против воли,
Обожравшихся песенки бургундов,
Волоса умастивших тухлым жиром.
Хочешь знать, что стихам моим мешает?

⁸⁵ Salviani De gubernatione Dei, V, 21. P. 59.

Грубым сбита я варварским напевом,
 Шестистопный отвергла стих Талия,
 Поглядев на патронов семистопных.
 И глаза твои счастливы, и уши,
 Да и нос назову я твой счастливым,
 Коль с утра в твоём доме не рыгают
 Чесноком отвратительным и луком
 И к тебе на рассвете, будто к деду
 Иль к супругу кормилицы и няньки,
 Не врываются толпы великанов,
 Для каких Алкиноя кухни мало.
 Но потешив себя, умолкла Муза,
 Стих оставив одиннадцатисложный,
 А не то его примут за сатиру⁸⁶.

(Пер. Ф.А.Петровского)

Уместно будет начать с конца. По поводу неприятной истории с «арльской сатирой» Сидоний отзывается так:

«Просишь ты, дотошный человек... переслать тебе уж и не ведаю какую сатиру... Нехорошо, что о нравах друга ты судишь скоро и превратно. Или я, уже настолько не у дел и в годах, явно намекался предаться тому, что для человека молодого и на службе [каким Сидоний является в действительности] сочинить было бы самонадеянно, а обнародовать опасно? Или почтительно приветствующему и грамматика не сказал тот калабриец:
 Злые составил стихи на кого-то — подсудное дело?»⁸⁷.

И далее поэт рассказывает, как попал в трудное положение из-за одного пустого подозрения в авторстве некоего анонимного сатирического послания. Гекзаметр «калабрийца» Горация (Sat. II, 1, 82) имеет в виду положение Законов

⁸⁶ Sidonii Apollinaris Carmen XII // MGH AA 8. P.230–231.

⁸⁷ Sidonii Apollinaris Epistulae, I, II // MGH AA 8. P.16–20.

XII таблиц (VII, 1a). Отсылка к сакральным законам древности могла бы стать оружием в руках недоброжелателя. Но навряд ли нам обязательно подразумевать настоящее волшебство. Интересный комментарий о наказуемости «сатиры» мы встречаем в «Сентенциях Павла» (V, 4, 6; 15–17). Старинное законоположение все еще действует в праве, но — в более «рациональной» интерпретации. Ни о каком магическом вреде не сказано. Павел пишет о защите репутаций уважаемых людей и в их лице — о защите общественного порядка. «Ибо для общественного порядка важно (*interest enim publicae disciplinae*) защитить доброе имя всякого от бесчестия, наносимого поносными стихами». Павел считает нужным уточнить, что речь идет не о каких-то особым образом составленных заклинаниях, а о стихах решительно каких угодно (*satiras et epigrammata, sed <et> quid aliud alio genere*). Очернение противной стороны допустимо в суде, но и тут надо знать меру. Для нашего дальнейшего анализа отсюда можно, во всяком случае, сделать вывод, что роль определения нешуточная, и раздавать определения — в некоторых обстоятельствах рискованное занятие. Сидоний уточняет — в каких: когда ты «молодой и на службе»; люди «не у дел и в летах» могут позволить себе больше.

Топику стихотворения Сидония Аполлинария лучше откомментирует филолог. Выскажу лишь сомнение в том распространенном убеждении, что сценка «прямо списана с натуры»⁸⁸, сославшись хотя бы на следующий стих из «Латинской антологии»; Гаспаров предлагает соединить двустихия, по традиции публикуемые раздельно:

Здесь между готским «eils!» и «scapia matzia ia druncan!»
[Здесь между готским «Привет!» и «Ну-ка закусим и выпьем!»]
Больше не смеет никто слагать хорошие строки.

⁸⁸ Грацианский Н. П. О разделах земель у бургундов и у вестготов // Средние века. Вып. 1. М.; Л., 1942. С. 12.

С Вакхом, пьяным насквозь, боится сойтись Каллиопа,
Чтобы не сбилась в стихе трезвая Муза с ноги⁸⁹.

(Пер. М. Л. Гаспарова)

Едва ли не одновременно Сидоний адресуется к императору Майориану с просьбой об освобождении от налога, обещая в благодарность со всей силой своего дарования восславить его. Поэт сделал бы это и задаром, но «пока болтливая Муза молчит по причине налога; вместо Вергилия и Теренция она собирает (*legit*) секстанты и унции фиска»⁹⁰, бедная и запуганная жертва налогообложения. Противопоставление варваров и словесности или то же соображение о наказуемости сатиры можно отнести к числу подобных интерпретативных стереотипов, взятых на вооружение в социальной жизни. Литературная топика смыкается с общими местами социального восприятия, которым «натура» нужна не больше.

Детали описания удостоверяют ситуацию гостеприимства, как-то рассмотрение отношений по аналогии с родственными — словно Сидоний приходится бургундам «стареньким дедушкой или мужем кормилицы»; место и обстоятельства изъявления «варварами» докучливых дружеских чувств — кухня и трапеза. Должно быть, в общении с постояльцами Сидоний и сам обнаруживает довольно склонности и умения поддерживать добрые отношения, раз так деликатно нахваливает варварские напевы, которые наводят на его Музу тоску и оцепенение. Стоит вспомнить, что Алкиной, с кем поэт сравнивает себя почти ненароком, — радушный и щедрый царь феаков, гостеприимно принявший выброшенного на его остров Одиссея. «Рассказывают, ты гостеприимнейший человек (*humanissimus*), но и от нашего скромно-

⁸⁹ *Anthologia latina*, 279–280/Ed. D. R. Shackleton Bailey. Stuttgart, 1982. T. I. Fasc. 1. P. 201–202. Поздняя латинская поэзия/сост. М. Л. Гаспаров. М., 1982, с. 686.

⁹⁰ *Sidonii Apollinaris Carmen* XIII. P. 231–232.

го стола пока ни один гость не убежал, как из пещеры Полифема», — похваляется Сидоний в другой раз⁹¹.

Прямой смысл сообщения Сидония о своих волосатых постояльцах состоит в отрицании того, что его связывают с ними отношения дружеской приязни. Свою позицию он изображает лицемерной и смеется над варварами, которые этого не понимают или ведут себя так, словно не понимают.

Сориентироваться в этой ситуации помогает Бурдьё. Он описывает «дар» как «социальную» альтернативу «сделке», то есть расчету и пониманию, целиком сосредоточенным в одной транзакции. Каждая новая «сделка» начинается с нуля и обращается в социальный ноль вместе со своим окончанием. Связь людей достижима путем отрицания «логики» в человеческих поступках, взаимной обусловленности «дара» и «ответного дара», которые прячут совокупную транзакцию в двух несвязанных точках времени. Социальное отношение идет по стопам череды действий, объявленных бессмысленными и бессвязными, как их связь и смысл. «Функционирование обмена дарами предполагает индивидуальное и коллективное непризнание истины объективного “механизма” обмена... ложь самому себе... Институционально организованное и гарантированное недоразумение лежит в основе обмена дарами и, может быть, вообще символической работы, имеющей в виду посредством чистосердечной фикции бескорыстного обмена превратить неизбежные и неизбежно корыстные отношения, какие налагаются родством, соседством или возникают по работе, в избирательные отношения взаимности»⁹². Отношения гостеприимства основаны на «недоразумении». Это их коренной принцип. Они существуют постольку, поскольку варвары «не понимают» происходящего; и римлянин ведет себя

⁹¹ Sidonii Apollinaris Epistulae, VII, 14, II. P.122.

⁹² Bourdieu P. Sens pratique. P., 1980. P.179–180, 191.

так, будто «не понимает». Жалуясь на постояльцев третьему лицу, Сидоний «понимает» ситуацию гостеприимства и стремится показать свое «понимание».

Допустим, право римского сенатора не нести повинности постоя провалилось сквозь землю. Но кто сказал, что это вопрос права? Минет немного времени, и сами бургунды, по словам своих возмущенных законодателей, в ответ на просьбу о гостеприимстве будут бесцеремонно указывать на ближайший дом римлянина⁹³. Сидоний с готовностью подчеркивает свою особенную неприязнь ко всяческому варварам: «Ты избегаешь варваров, слывающих дурными людьми, я же бегаю даже от хороших»⁹⁴. Почему сказанное остается пустым звуком? В панегирике императору Майориану Сидоний доводит до всеобщего сведения, что ярость короля вандалов Гейзериха, вынуждающая к бегству знать римской Африки, направлена против всего «что ни есть негостеприимного» (*penitusque fugata nobilitate furens quod non est non amat hospes*)⁹⁵. Панегирик произнесен в Лионе в декабре 458 года. Бургунды появляются в окрестностях Лиона около этого времени. Со слов Григория Турского мы знаем, что их военная экспансия оборачивалась трагическими эксцессами⁹⁶. Панегирик написан не иначе как в том самом доме, где варвары лишали поэта вдохновения, если только не в присутствии «патронов семистопных». Бургунды прямо названы «патронами».

О симбиозе сенаторов и бургундов можно судить по рассказу из «Жития отцов Юры»⁹⁷. Аббат Лупицин перед лицом

⁹³ *Lex Burgundionum*, 38 // *MGH Legum sectio I*, 2/1. P.69 sq.

⁹⁴ *Sidonii Apollinaris Epistulae*, VII, 14, 10. P.122.

⁹⁵ *Sidonii Apollinaris Carmen V*, v. 57–60. P.189. Я исправляю перевод Андре Луаяна в CUF, понявшего *hospes* как обобщенное обозначение варваров.

⁹⁶ *Gregorii Turonensis Liber de virtutibus sancti Iuliani*, 7–8. P.567–568.

⁹⁷ *Vita Patrum Iurensium*, 92–95 // *SC* 142. P.336–340.

бургундского короля Хильперика взялся обличить некое высокопоставленное лицо как «угнетателя» бедных, «силой убеждения» (*vi persuasionis*) налагающего на них «ярмо противозаконного рабства»⁹⁸. Желая, в свою очередь, скомпрометировать Лупицина как лжепророка и заодно как явного недоброжелателя бургундов, «беззаконный угнетатель» припоминает, как лет за десять до этого (*decem circiter annos*) святой подвижник пророчествовал о скором конце Рима и гибели страны и сенаторов (*patres*), — давая понять, что ничего из обещанного, разумеется, не случилось. Нимало не смутившись, Лупицин парирует:

Если вдуматься (*adtende*), кара обрушилась на голову его оппонента и столь же негодных, как он. Или, может быть, тот не видит (*nonne cernis*), что власть взяли варвары, причиной чему — «частый грех захвата невинных»? Или не замечает (*tandem respisce paulisper et vide*), как на его собственные земли (*rura ac iugera tua*), неслыханно попирая право, претендуют невиданные гости (*novus hospes*)? Он об этом знает или же догадывается (*quae... te scire non abnuo vel sentire*), только не хочет сознаться.

Мы узнаем, что гостеприимство в отношении бургундов сочетается с неким перераспределением материальных ресурсов. Столетие спустя и Марий Аваншский скажет: бургунды «разделили земли с галльскими сенаторами»⁹⁹. В свете приведенного рассуждения напрашивается вопрос — чьи земли? Святой Лупицин, в изложении своего агиографа, указыва-

⁹⁸ Конъектура *vi pervasionis* («силой») вместо читаемого *vi persuasionis* («силой убеждения») была предложена предыдущим издателем Бруно Крушем в MGH. Но Круш благоразумно не внес ее в публикуемый им текст, а оставил в примечании. Нынешний издатель Ф. Мартин поступил наоборот. Это исправление отражает те предубеждения, которые насаждаются в среде историков и делают их нечувствительными к поднимаемым мной вопросам.

⁹⁹ *Marii Aventicensis Chronica*, а. 456 // MGH AA II. P. 232.

ет на две параллельные «экспроприации»: «бедными» завладевают сенаторы; на *cura ac iugera* этих последних посягают «гости». Похоже, все более или менее согласны: оппонент Лупицина без чужой подсказки «не замечает» посягательств на «свое», не соглашается в это «вдуматься», «посмотреть, наконец, и увидеть» и после того, как ему указано; в глаза называет святого провидца обманщиком (*inpostor*); но и сам «порабощает» окружающих «силой убеждения». «Не понимать» с таким непоколебимым упорством возможно, лишь вкладывая в «поземельные» отношения другой смысл. Упомянутые «югеры» в римской административной терминологии — еще и расчетная единица обложения. Похоже, бургунды и местная знать находят консенсус в новом перераспределении налаженных каналов эксплуатации сельского труда, до сих пор бывших «налогообложением». Фредегар напишет о «приглашении» бургундов как централизованной инициативе «римлян или галлов», не желающих вносить налоги в государственную казну (*ut tributa rei publicae potuissent renuere*)¹⁰⁰.

В приведенных до сих пор материалах «варвары» смотрятся марионетками в умелых римских руках. Рассуждая «о гибели Британии», Гильдас приписывает «варварам» собственный расчет и стремление использовать ситуацию с «налогами» и «гостеприимством» в своих интересах. Во времена, когда самыми страшными врагами римской Британии, оставленной легионами, еще были северные пикты, «узурпатор» Вортигерн призвал с континента для борьбы с ними, словно волков в овчарню, проклятых саксов, ненавистных Богу и людям. Тех, кого заочно боялись пуще смерти, сами пустили под свой кров (*sponte, ut ita dicam, sub unius tecti culmine invitabant*). Саксы восприняли эту идею как приглашение властвовать над Британией. Как это положено воинам, да еще претерпевшим ради добрых гостеприимцев (*pro bonis hospitibus*) немалые опасности, саксы требовали себе все более щед-

¹⁰⁰ Fredegarii Chronicae, II, 46. P.68.

рого довольствия, угрожая разрывом отношений и войной, пока тем дело не кончилось¹⁰¹. Гостеприимство, возлагающее на гостей ответственность за мир для гостеприимцев, ответственных за материальный быт своих гостей, мыслится как способ мирного сосуществования с чужеземцами, альтернативой чему может служить только война. Популярная теория мира, основанного на взаимных обязательствах, для саксов в изображении Гильдаса — верный путь внедрения на римские территории и подчинения их своей власти.

По справедливому замечанию Гоффарта, варварская инициатива в этом странном гостеприимстве еще более наглядна в итальянской истории лангобардов, других «гостей с оружием в руках» (*arma tenens hospes*)¹⁰², действовавших на этот раз вполне самостоятельно. Хотя мы знаем об том со слов писавшего на исходе VIII века Павла Диакона, у исследователей не вызывает сомнений, что эпизоды о *hospites* происходят из Секунда Трентского, современника событий 573 и 584 годов:

«В те дни многие знатные римляне из жадности были убиты, а остальные, поделенные между гостями (*per hospites*), чтобы уплачивали лангобардам третью часть своих плодов, сделаны налогоплательщиками».

«А обложенный народ поделен между гостями-лангобардами (*per Langobardos hospites*). Было это поистине удивительно (*erat sane hoc mirabile*): в королевстве лангобардов не стало никакого насилия, не строились козни, никто не отягощал другого несправедливо, никто не грабил; не стало воровства, разбоя, и каждый без страха мог запросто отправляться куда угодно»¹⁰³.

¹⁰¹ Gildae De excidio et conquestu Britanniae, 23 // MGH AA 13/I. P. 38–39.

¹⁰² Venantii Fortunati Carmina, VII, 20, 9. P. 174.

¹⁰³ Pauli Diaconi Historia Langobardorum, II, 32; III, 16 / A cura di L. Capo. Verona, 1995. P. 114–116, 146.

Обычное прочтение этого места относит последнюю фразу на счет реставрации королевской власти у лангобардов после десятилетия правления герцогов; в этой связи новый «раздел» италийских налогоплательщиков и упомянут. Такая интерпретация исходит из *lectio difficilior*, а именно неучета синтаксической связи, выраженной *sane*. По традиции *sane* в данном случае приписывается противительное значение с разными оттенками смысла: то ли Павел Дьякон находит столь безыскусный синтаксический способ соединения фактической информации, почерпнутой из Секунда, «может быть, не очень ясной для него самого», с собственным взглядом на благо лангобардской реставрации¹⁰⁴; то ли мысль Павла заключается в том, что, в конце концов, все было не так плохо¹⁰⁵. Я думаю, что *sane* устанавливает прямую причинную связь. Картина торжества правопорядка и всеобщего замирения иллюстрирует не феномен королевской власти, а обстоятельства гостеприимства, которое чертит границу между войной и миром, хаосом и обществом.

Социальный мир воспринимается сложной познавательной задачей и, кажется, попадает в сферу чудесного так же естественно, как мир природы. Охота описывать «налоги» как «гостеприимство» не покажется чересчур произвольной, когда мы точно назовем функциональную роль этого описания. Как дополнение к идее обезличенного социального долга оно эксплуатирует значения, относящиеся к сфере чувств. Отношения римлян и варваров мыслятся в качестве определенного рода дружеского поведения. Предлагаемая для следования модель социальной ситуации имеет в виду мобилизацию аффективного ресурса сферы домашнего быта. Эмиль Бенвенист возводит подобные вещи в правило: призму аффективной привязанности он отмечает и описы-

¹⁰⁴ Capo L. *Commento*. P.473.

¹⁰⁵ Delogu P. *Longobardi e Romani: altre congetture* // *Langobardia* / a cura di S. Gasparri. P. Cammarosano. Udine, 1990. P.119.

ваает как частый конструктивный момент социальных понятий, налаженный и продуктивный ход мысли¹⁰⁶. Добавить к этому остается, что плоскость привлечения эмоциональных состояний для создания нужных социальных ситуаций шире, и страх или гнев прагматически дополняют основания социального порядка не хуже любви — возможно, одновременно с любовью.

Собственно говоря, главное препятствие, на которое наталкивается гипотеза Гоффарта о пользе гостеприимства, — прочно укорененное убеждение в обратном; римско-варварская *hospitalitas* по традиции видится исследователям отнюдь не поприщем дружбы народов, а как раз напротив, «дополнительным мотивом для враждебности» во взаимоотношениях между римлянами и варварами¹⁰⁷. Это убеждение и сама его формулировка питаются, в частности, распространенным в источниках отождествлением *hospites* и *hostes*, «гостей» и «врагов», *hospitalitas* и *hostilitas*, «гостеприимства» и «вражды». Именно так объясняется странный заголовок приведенного стихотворения Сидония, данный позднейшим «рубрикатором». Казалось бы, он несколько не соответствует известному нам содержанию: «О том, что не смог написать эпиграммой из-за враждебности варваров» — *propter hostilitatem barbarorum*, либо *propter hostilitatem* безо всяких определений, что совсем лишено смысла; смысл возвращается, если заменить на *hospitalitas* — «из-за гостеприимства». Одно из самых впечатляющих свидетельств такого рода — неожиданное отступление в тексте анонимной проповеди:

Да будет гостем нам Господь Бог, — внушает проповедник, —
и не будет гот и варвар, ибо от первого гостя нам мир и хоро-

¹⁰⁶ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 220–222 *passim*.

¹⁰⁷ По определению Мишеля Руша: Rouche M. L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes, 418–781. Naissance d'une région. P., 1979. P. 162.

шее настроение (рах cum iocunditate), тогда как от второго одни мечи и стрелы. Первый гостеприимному хозяину не мучитель, а опора, не разоритель, а благодетель. Он с собой приносит то изобилие, коим питает ликующее войско ангелов (не вводя нас в расходы). Распахнем же двери сердец наших для гостя-Господа, и никогда в них не воцарится враг¹⁰⁸.

Любопытно будет заметить, что «гот и варвар» занимает место, обычно отводимое в проповедях врагу с большой буквы. Действительно, в сходной топике гостеприимства без конца представляется пастве выбор между Богом и Дьяволом. Примерно так:

Дверям сердца твоего являются два гостя, Господь твой и Враг твой, один из которых дает жизнь, другой смерть; один привносит свет, другой тьму; один готовит тебе ад, другой небеса. Так что с божьей помощью в твоей власти избрать, чего пожелаешь. Смотри только, кого примешь, а кого прогонишь, и знай наверное, что тем будешь взят после смерти, кого теперь приютишь¹⁰⁹.

Не упустим случая обратить внимание на возможность оформления в терминах гостеприимства самых разных отношений, в том числе — власти гостя над «хозяином». В конечном счете, это вопрос положения сторон и того, что им друг от друга нужно.

В уподоблении *hospes* и *hostis* сокрыто нечто большее, чем простое созвучие. Не составит труда найти примеры подобной игры словами вне всякой связи с варварами — скажем, когда какой-нибудь проповедник предлагает христианам видеть в страннике гостя, а не врага, как они это делают¹¹⁰. К тому же, ничего особенно нового в этом нет. *Hostis*

¹⁰⁸ Pseudo-Fulgentii Sermo 80 // PL 65. Col. 952.

¹⁰⁹ Caesarii Arelatensis Sermo 160, 2/Ed. G. Morin. Madersous, 1937. P.620.

¹¹⁰ Caesarii Arelatensis Sermo 83, 4/Ed. G. Morin. P.328.

pro hospite, — говорит у Тита Ливия (I, 58, 8) Лукреция о своем насильнике Сексте Тарквинии: вошел в дом гостем, а оказался худшим врагом. Желание шутить на ту же тему за рамками латыни может проиллюстрировать в «Беовульфе» другой «мрачный каламбур, [который] проходит через все описание Гренделя: по-древнеанглийски “гость” и “дух” звучали очень похоже, а Грендель часто называется злым и проклятым духом, но он же и незванный гость»¹¹¹. «Выясняется, что понятия врага, чужого (и чужестранца) и гостя... в древних индоевропейских языках теснейшим образом связаны»¹¹². Известно, что в доклассическом Риме слово *hostis* означало «чужак», «гость» и только потом при неясных обстоятельствах приобрело специфическое значение «враг», одновременно дав производное *hospes*, «гость», «гостеприимец». Изображение «гостей» «врагами» в интересующих нас текстах совершается на этой динамической линии. Леопольд Хелльмут говорит об относительности подобных семантических новаций, фиксирующих лишь новую акцентировку фундаментальных латентных составляющих «архаического отношения к чужому», в рамках которого «дружба» и «вражда» — не вполне взаимоисключающие понятия¹¹³. Есть желание с этим поспорить. «Диалектика вражды и дружбы» предстает фактом языка. Существенно подчеркнуть, что самой своей сутью критические высказывания о «гостях» и «врагах» в одном лице встают против двусмысленности: дружба должна оставаться дружбой, а вражда враждой; их сочетание немыслимо. Объяснение надо искать не в загадках логики, а в определении социальной ситуации, делающей вопрос актуальным. Такое определение есть у Арнольда Ван Геннепа. Ван Геннеп поста-

¹¹¹ Смирницкая О. А. Примечания. Беовульф // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 632.

¹¹² Бенвенист Э. Ук. соч. С. 236.

¹¹³ Hellmuth L. Gastfreundschaft und Gastrecht bei den Germanen. Wien, 1984. S. 21–22.

вил гостеприимство в один ряд с другими «обрядами перехода» и тем самым смог описать с точки зрения социальной функции по отношению к феномену, который нам сегодня привычнее будет назвать социальным пространством. Установленные границы в социальном пространстве, пороги самого разного рода конституируют общественную упорядоченность. Отсюда их пересечение, возникающая социальная ситуация «перехода», воспринимается как вступление в область неопределенности и потенциальной опасности. Человек, находящийся в «переходном состоянии», подвергается опасности себя и служит источником угрозы для окружающих. Ощущение подспудной враждебности гостей и хозяев вытекает из понимания социального порядка¹¹⁴.

Посредством нашего материала мысли Ван Геннепа возможно дать еще лучшую иллюстрацию. Другие опасные гости — святые. В гостях святой может навредить, сам того не желая. Его присутствие в доме создает взрывоопасную смесь волшебных сил с неясным действием. Вот пример из агиографического текста Венанция Фортуната. Святой Герман Парижский заходит в гости к благочестивой чете. Вдруг жена замечает, что у Германа, как у самого Моисея, на голове растут рога. Хозяин, как ни всматривался, никаких рогов не увидел, но решает держаться от своего гостя подальше, не садиться рядом и не заговаривать; а не то жена «замечтит рога» и у него¹¹⁵. Чаще всего святые заражают собой помещения, делая их нежилыми. Хозяева таких пораженных домов начинают болеть и стремительно разоряться¹¹⁶. В агиографии плохого о святых в общем не рассказывают. Но здесь амбивалентность бьет в глаза. Интересно знать, с какими интона-

¹¹⁴ Ван Геннеп А. Обряды перехода. М., 1999.

¹¹⁵ Venantii Fortunati Vita Germani Parisiensis, 7. P.13.

¹¹⁶ Gregorii Turonensis Liber in gloria martyrum, 47. P.520–521; Vita Eligii, II, 76. P.737–738.

циями те же самые истории могли быть переданы в другом, менее ангажированном повествовательном жанре?!

Развивая наблюдение Гоффарта, можно сказать, что уничтожающие определения гостеприимства, придуманного для варваров, не инвестированы в жизненные ситуации, а существуют скорее в вознесенной над ними сфере культурного самоопределения; гостеприимство и недо-вольство им действуют в разных полях и решают разные социальные задачи. Можно быть гостеприимным и жаловаться на это. И варвары не чужды таких теоретических сфер. Фразеологии гостеприимства подчеркнуто избегает Кассиодор, составитель официальной корреспонденции готских правителей Италии. Последние всячески демонстрируют стремление идти в социальных вопросах «вперед других варваров» (*gentes alias anteimus*¹¹⁷). Если соседство, пишет Кассиодор, восстанавливает людей друг против друга, то «совместная жизнь» (*dum communiter vivit*) и обладание общим источником дохода рождают дружбу и душевное согласие на основе объективного единства устремлений, ибо стяжавший часть — наилучший защитник целого (*defensor* вместо *patronus*, как у Сидония Аполлинария)¹¹⁸. Итальянские готы в своих взаимоотношениях с римским миром не похожи ни на кого, — настаивают готские вожди устами Кассиодора. «Действительно, понятия *hospitium* и *hospitalitas* к расселению войска Теодориха не применяются. Нет ничего невозможного в том, что Кассиодорова *civilitas* — основанная на законах совместная жизнь римлян и чужаков: социальная, правовая и хозяйственная, — осознанно противопоставлена более жесткому решению вопроса в варварской Галлии»¹¹⁹. В Галлии вас и ваших детей в гос-

¹¹⁷ Cassiodori Variae, I, 1, 3 // MGH AA 12. P. 10.

¹¹⁸ Cassiodori Variae, II, 16, 5. P. 55–56.

¹¹⁹ Wolfram H. Die Goten: von den Anfängen bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie. München, 1990. S. 295.

тях зарежут, а с супругой поступят хуже того, — не моргнув глазом, уверяет Юлиан Толедский¹²⁰. Контекст суждения поистине существен: епископ Юлиан берется обличить «Галлию», чье «тиранство» выразилось в стремлении отложиться от готских правителей и обзавестись своими. В теме «ложного» гостеприимства римляне и варвары меняются местами! Отсюда вопрос: не относится ли такой способ развенчания чужого и возможностей контакта с ним к числу стереотипных?

Какую роль может играть, так сказать, культурное наследие; точнее — социальный опыт, доступный описанию в терминах «этнографической» картины? Положительную — безусловно; это мы и наблюдаем. Прошлый опыт налаженных способов думать и поступать располагает собой воспользоваться. Зато о настоящих конфликтах вокруг понимания норм гостеприимства мы практически ничего не слышим. Практика кажется избавленной от такой проблемы. Все, что мне удастся в этой связи припомнить, — одна история из «Диалогов» Григория Великого, произошедшая с епископом Фульгенцием из городка Отриколи, в Средней Италии. Посредством ехения Фульгенций попытался умиротворить свирепого готского короля Тотилу, но добился обратного и был вынужден спастись от гнева варвара более привычным для чудотворца способом¹²¹. Впрочем и этот эпизод несложно интерпретировать в терминах римского мира, где гостевой дар мог быть сочтен оскорбительным подаянием или, что еще вернее, средством подкупа. Сам папа Григорий, по собственным словам, «недолюбливает гостинцы» (*non delectamur exeniis*) и нервно торопится вручить дарителю деньги, превращая дар в продажу, не обязывающую его

¹²⁰ Iuliani Toletani Insultatio in tyrannidem Galliae, 1 // MGH SRM 5. P. 526.

¹²¹ Gregorii Magni Dialogi, III, 12, 2 // SC 260. P. 296–298. Cf. Guillou A. (E)хenium, «don gratuit» dans l'Occident byzantin // Сборник философского факультета. Кн. XIV — I. Београд, 1979. С. 39–42. В подборке Андре Гио как раз упущены «Диалоги».

ни к чему¹²². Гоффарту видится многозначительный интерес в интерполяции, которая резюмирует главу о гостеприимстве в «Германии» Тацита: *victus inter hospites comis*¹²³. Но какая мысль, вынесенная из прочитанного? «Между гостями и хозяевами обхождение любезное». Римлянин узнает себя; «этнографическое» своеобразие чужого гостеприимства — для него несущественные детали. Лучшего доказательства безразличия, чем такой интерес, не придумаешь.

Сама готовность понимать гостеприимство в качестве «культурного» явления, относимого к свойствам «народов», в наших текстах отражена со всей определенностью. Так, Сальвиан указывает на некую особенную гостеприимность франков — «лживых, но гостеприимных»¹²⁴. Повар Лев у Григория Турского решает этим воспользоваться. Рекомендую некоему франку свои кулинарные умения, Лев уверяет, что сможет накормить лучше всех хоть короля. Гостеприимство выглядит одной из главных социальных функций франкского дома, где повар оказывается едва ли не домоправителем... а потому в силах организовать побег для племянника епископа Лангского¹²⁵.

Хотя «Салический закон» обозначает высокопоставленных римлян как «королевских сотрапезников»¹²⁶, в целом франки строят свои отношения с римлянами без отсылок к теме гостеприимства. Зато она играет роль в их собственной социальной организации. Я имею в виду франкский обычай королевских «объездов», чаще всего обозначаемый в латинских текстах глаголом *circuire*¹²⁷. С той немалой раз-

¹²² Gregorii Magni Registrum epistolarum, I, 64 // SC 370. P. 266. Cf. V, 16; VI, 19; VI, 60 // MGH Ep. I. P. 297–298, 398, 436.

¹²³ Goffart W. Barbarians and Romans. P. 167–170.

¹²⁴ Salviani De gubernatione Dei, VII, 64. P. 95.

¹²⁵ Gregorii Turonensis Historiae, III, 15. P. 113.

¹²⁶ Pactus Legis Salicae, 41, 8–9 // MGH Legum sectio I, 4/1. P. 157.

¹²⁷ Занятный случай обозначения социального института не именем, а глаголом. Как не вспомнить Ницше?!

ницей, что меровингские «объезды» приурочены к моменту обретения власти над людьми и территориями, определенную аналогию им можно усмотреть в северной практике королевского гостевания, древнейшее свидетельство которой, вскоре после 600 года, содержится в законах кентского короля Этельберта¹²⁸. О «языческой» подоплеке таких контактов франков со своими королями говорит агиографическое предание о святом Ведасте. Дело происходит в начале VI века, текст составлен столетие спустя Ионой из Боббио, уже известным нам своими рассказами о гостеприимстве. Похоже, святого Ведаста как местную знаменитость позвали на один из таких пиров, куда он, однако, явился с целью испортить людям праздник, разбить их поганые (*gentile ritu sacrificata*) пивные чаны и проповедать христианство¹²⁹. Предполагаемая роль *circuire* как инструмента установления отношений подданства засвидетельствована несколькими эпизодами из Григория Турского. Храбн, сын короля Хлотаря, но сводный брат другим наследникам, рискует остаться без королевства, если не выкроит его себе при жизни отца. Он лукаво отказывается возратить отцу присвоенные области на том основании, что уже успел их «объехать». Его сводным братьям этот довод не кажется убедительным¹³⁰. Побольше «объехать» спешит и называющий себя сыном Хлотаря Гундовальд. Оппоненты Гундовальда не делают попыток защищать от него города, но и не желают его «принимать» (*honorifice suscipere*)¹³¹. *Circuire* «Историй» Григория Турского — старомодный ритуал в распоряжении аутсайдеров, кому приходится мобилизовывать все мыслимые ресурсы. Нормы гостеприимства существуют в связи

¹²⁸ Aethelberth, 3 // Liebermann F. Die Gesetze der Angelsachsen. 2. Aufl. Aalen, 1960. Bd. 1, S. 3. Cf. Stenton F. Anglo-Saxon England. Oxford, 1943. P. 285.

¹²⁹ Ionaе Vita Vedastis, 7 // MGH SRM 3. P. 410.

¹³⁰ Gregorii Turonensis Historiae, IV, 16. P. 153–154.

¹³¹ Gregorii Turonensis Historiae, VII, 10, 26–27. P. 331, 345–346.

с обслуживаемыми ими социальными ситуациями. Наоборот не получается.

Говоря об эксплуатации темы гостеприимства, затруднительно обойти вниманием соответствующий опыт церкви. Взять хотя бы известные высказывания убежденного оппонента христианства императора Юлиана Отступника. Рассуждая о причинах ошеломляющего успеха христианской пропаганды, на первое место Юлиан помещает особое попечение христиан о чужестранцах. В то время как языческих жрецов эти несчастные заботят мало, христиане охотно практикуют данный род филантропии, бессовестно спекулируя на лучших чувствах людей ради распространения своего зловредного учения. Как разбойники куском пирога сманивают малых детей со двора, постепенно приучая все дальше отходить от дома, пока не сажают на корабль и не продают за море в рабство, так христиане лукавым гостеприимством привлекают доверчивых в свои сети. В стремлении оживить языческие культы, преодолев индифферентность и деморализацию их приверженцев, Юлиан планирует организацию на государственный счет языческих приютов по образцу христианских, создаваемых его бывшим однокашником Василием Кесарийским¹³². На удивление созвучны интонациям Юлиана слова Иеронима, обличающие тех христианских епископов и священников, кто с ревностью взирал на гостеприимство мирян, гневается на них за это и даже отлучает от церкви¹³³. Через двести лет о том же соревновании горожан со своим епископом в выигрышном деле гостеприимства заговаривает Григорий Великий. Как-то раз злой дух, изгнанный из одержимого епископом Фортунатом, притворившись чужестранцем, стал расхаживать по улицам города Тоди и жаловаться на то, каков у горожан епископ:

¹³² Iuliani imperatoris Epistulae 84 et 89b/Ed. J. Bidez. T.1/2. P., 1972. P.144–145, 156–159, 173–174.

¹³³ Hieronymi Commentarium in Epistulam ad Titum, I, 8–9//PL 26. Col. 568.

гонит чужестранца из дому, и негде в их городе найти пристанища. Заслышав притворные вопли, некий человек пригласил мнимого странника к своему очагу. Злой дух схватил хозяйского ребенка и бросил в очаг. Только лишившись сына, несчастный и понял, кого прогнал епископ. Воображаемому слушателю Григория требуются пояснения. Разве дьяволу позволено убийство в доме того, кто гостеприимно принял его как странника? Григорий с готовностью отвечает: когда человеком движут дурные мысли, заведомо порочно все что он ни делает, даже если, глядя со стороны, этого не скажешь. Исход дела доказывает, каковы были истинные намерения пострадавшего. Под маской гостеприимности, по всей вероятности, было сокрыто желание унижить епископа Фортуната. Или мало таких, кто творит добро, чтобы втоптывать в грязь чужой авторитет, и стремится не к добру, а к доброму имени, чтобы угнетать им других?¹³⁴ Ничто не изобличает «лицемерия дара» лучше таких призывов к искренности.

Удивительно то, что этот ряд свидетельств довольно быстро иссякает. Для церкви в организационном смысле гостеприимство оказалось ненужным или даже внушающим опасения. В датируемом началом VI века письме епископов Тура, Ренна и Анжера говорится о том, как в Бретани, безнадежно ускользающей из-под контроля провинциальных властей, некие священники служат мессы, переходя от дома к дому вместе с участвующими в богослужении *conhospitae*, «другими гостями». Раздосадованные иерархи грозят таким пастырям отлучением¹³⁵. Что до епископских «визитаций», то принять епископа изначально было делом местного клира. Так, у Сульпиция Севера клирики от большого рвения и по причине неисправности системы отопления едва

¹³⁴ Gregorii Magni Dialogi, I, 10, 6–7 // SC 260. P.96–100.

¹³⁵ Duchesne L. Lovocat et Catihern, prêtres bretons du temps de saint Mélaire // Revue de Bretagne et de Vendée. 1885. P.5–21, текст опубликован на P.6–7.

не сожгли заночевавшего в церковной ризнице самого Мартина Турского, повредив его репутации чудотворца¹³⁶. Временами доходит до того, что галльской церкви приходится воспрещать собственным членам травить странников собаками¹³⁷. Проповедуя гостеприимство другим, сами клирики временами слишком явно его сторонятся. Дени Горс обратил внимание на примеры того, как лица духовного звания отказываются гостить у мирян, предпочитая покупной уют постоянных дворов; и это — вопреки неизменно дурной репутации подобных заведений как прибежища самых гнусных греховодников¹³⁸. Моральное осуждение постоянных дворов как язвы на теле общества, куда из века в век социальное воображение помещает всех разрушителей общественных устоев (от воров и сводников до фигур масштаба Катилины и Калигулы) выглядит прямой проекцией устойчивого восприятия в терминах социальной угрозы обезличенных отношений платного гостеприимства, которые ставят человека вне подобающих ему общественных связей и обязанностей, в ряд деклассированных элементов. Не этот ли магнит притягивает клириков?

Клерикальная гостеприимность и отказ от отношений гостеприимства сосуществуют в одних текстах. Поинтересуемся — как? Сбежавший от собственной паствы в загородный монастырь Мармутье, епископ Мартин Турский буквально уничтожает своим гостеприимством посетившего его Сульпиция Севера: при виде святого иерарха, омывающего ему руки и ноги, Сульпиций сгорает от стыда и ужаса¹³⁹. Зато в другой раз Мартин отказался принять в Мармутье самого префекта претория, без пяти минут консула

¹³⁶ Sulpicii Severi Vita Martini, Epistula 1//SC 133. P.316–324.

¹³⁷ Concilium Matisconense a. 585, 13//MGH Concilia I. P.170.

¹³⁸ Gorce D. Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles. Wépion-sur-Meuse. P., 1925. P.140–142.

¹³⁹ Sulpicii Severi Vita Martini, 10, 3; 25, 3. P.274, 310.

Винценция. Напрасно Винценций пускается в уговоры, взывая к примеру Амвросия Медиоланского, делящего трапезу с такими же префектами и консулами. Винценций выведен рассказчиком в возможно более благоприятном свете. Нет в Галлии человека, превосходящего Винценция в какой-либо из добродетелей, и достойно лишь похвалы благочестивое желание префекта почтить святого своим визитом. Но никто в мире больше Мартина не презирает и не бежит тщеты лестной дружбы с сильными мира сего. Иные страшатся тщеславия, Мартин — того, что может подать к нему повод¹⁴⁰.

Прием, оказанный Мартином Сульпицию, и его же отказ принять Винценция продиктованы одним стремлением к разрушению существующих общественных порядков. Тезис Устава Бенедикта «принять всех пришедших гостей, как Христа», «почтить всех людей» утверждает другую мысль лишь на первый взгляд. Разбор Адальбера де Воюэ заставляет видеть у Бенедикта прежде всего то же бескомпромиссное отрицание социального смысла взаимодействия путем не менее скандального нарушения правил — гостеприимством одинаковым для всех¹⁴¹. Явно похожее гостеприимство «устава» Колумбана король Теодорих, как мы помним, отказывается считать настоящей социальной связью (*qui omnibus non societur*)¹⁴². Заявленная идеология гостеприимства кажется отблеском первоначального христианского экстремизма. Гостеприимство не только не служит нахождению социального согласия, но напротив — та сфера, где церковные радикалы демонстративно не желают ни с кем считаться. Ничего Кесарю, все одному Богу. Из инструмента социального и человеческого контакта они готовы сделать орудие разрушения старого мира. Мечта захватывает вооб-

¹⁴⁰ Sulpicii Severi Dialogi, I, 25, 4–6 // CSEL I. P.177–178.

¹⁴¹ Vogüé A. de. «Honorer tous les hommes». Le sens de l'hospitalité bénédictine // *Revue d'ascétique et de mystique*. 40 (1964). P.129–138.

¹⁴² Ionaе Vita Columbani, I, 19. P.89.

ражение. По агиографической легенде, некий король бриттов отказался приютить святого Германа Осерского. Заночевав у гостеприимного королевского слуги, наутро Герман в награду поставил королем его¹⁴³.

Однако в благостной идее о том, чтобы социальный мир не жил по социальным законам, найдется второе дно, а именно куда более земные чаяния и тайные страхи; говоря без дальнейших обиняков — та самая описанная Ван Геннепом логика социальной ситуации гостеприимства, которая заставляет бояться гостей из числа «варваров». Бенедикт отправляется от другого монастырского устава, известного под названием *Regula Magistri*. *Regula Magistri* демонстрирует пример совмещения взглядов на гостеприимство, которые покажутся довольно противоречивыми, если не отдавать себе отчета в описанной выше сочетаемости «дружбы» и «вражды». Гость ниспосылается божеством, автор *Regula Magistri* не чужд понимания религиозного смысла гостеприимства. Встреча гостя и его уход — поводы обнаружить христианские добродетели, *caritas* и *humilitas*. Напротив, пребывание гостя в монастыре описано тоном, исполненным глубокого недоверия, почти открытой враждебности по отношению к нему, нахлебнику и вору. Спрашивается, кто эти гости? Разбойники? Ничуть не бывало — такие же монахи. Аспекты темы гостеприимства потому так многогранны, что возникают в разрозненных главах, не рассмотрены как связный предмет. По следам *Regula Magistri*, это сделано в Уставе Бенедикта. У Бенедикта гостей не запирают на ключ и не приставляют сторожей. Но гости решительно отделены от братии. Ими занимаются специально назначенные монахи, прочим вступать в контакт с гостями не позволено (*hospitibus autem cui non praecipitur ullatenus societur*). Для гостей существует отдельная кухня. По замечанию Воюоз, в том, что касается трапезы и общения, гости постав-

¹⁴³ Nennii *Historia Brittorum*, 32–35 // MGH AA 13/3. P. 172–176.

лены в положение близкое положению отлученных. Статное нервующее чувство враждебности по отношению к гостю интерпретировано в здравых терминах предохранения монашеской общины от неконтролируемого влияния извне. Это стремление Бенедикта оградить монахов от гостей комментатору видится прямым продолжением интенции, заявленной в *Regula Magistri* ¹⁴⁴.

Институциональная форма постулируется социальными акторами в качестве формы организации опыта. Социальный институт возникает как символическая система, теория знания и рассуждения, утверждающая логические ориентиры и цели, к преследованию которых индивиды поощряются. Социальный мир предстает сферой знания и борьбы за знание о социальном мире. Сама логика представления, выведения нужной образности вещей, делает всех вовлеченных индивидов непосредственными участниками когнитивной игры. Эффективное определение социальной ситуации сулит возможность управлять ею в свою пользу. Социальная ситуация существует в перекрестье конкурирующих перспектив ее рассмотрения. Мы наблюдаем сосуществование многих систем социального объяснения одновременно и применительно к одним и тем же социальным обстоятельствам. В ходе соревнования приемов обобщения, дающих узнаваемое и фиксированное обозначение действиям, мы видим перенесение вещей из одного контекста в другой с вытекающими отсюда для людей новыми ориентирами их действий. Индивиды легко перескакивают из одного регистра оправдания действия в другой, если только это сулит жизненный выигрыш. Жизненные ситуации, которые мы понимаем как факты истории налогообложения, курсируют на линии где-то между налогом и доходом земле-

¹⁴⁴ *Regula Benedicti*, 53 // SC 182. P. 610–616. Vogüé A. de. *Commentaire historique et critique* // SC 186. P. 1255–1279. *Regula Magistri*, 65, 71–72, 78–79 // SC 106.

владельца, тем и этим — и отношениями гостеприимства, и т.д. Социальные ситуации потенциально многомерны. Налогообложение предстает одной из инстанций социальных истин. Организующий принцип происходящего легко может быть истолкован иначе. Социальный институт — это частный критерий взгляда, вменяющий людям их социальные роли постольку, поскольку они вообще согласны играть эту пьесу, не имея других суждений относительно того, что в данный момент с ними происходит. Мои герои выбирают, какие акты типизации им совершать. Объяснять себя одним способом социальные институты никого не обязывают. Всякая другая точка зрения может быть одинаково обоснована. Никакое определение не ставит оппонента в безвыходное семантическое положение. Благо всякая семантика всегда достаточно сложна, чтобы развернуть ее в нужном направлении — выставить дружбу враждой, добиться налогов или чего угодно. Деформировать образ не составляет большого труда. Есть выигрышные интерпретации, но нет таких, которые *перестают быть* интерпретациями.

Мы опять сталкиваемся с ситуацией высказывания, которую требуется понять как проблематичную, и нам опять поможет Витгенштейн. На этот раз мы имеем буквальную иллюстрацию знаменитого § 201 его «Философских исследований». Витгенштейн начинает рассмотрение важной для себя проблемы «следования правилу» с вопроса определения правила и хочет сказать, что в этом пункте наш язык дает сбой. Если за словами о социальном правиле стоит что-то определенное — а мы думаем, что за ними стоит что-то определенное, — то *это что-то* должно быть *не интерпретация*. Но в языке социальных правил мы имеем *только* интерпретации. Наши социальные определения не исполняют роли, которую мы про себя им приписываем. Мы знаем, что есть римские налоги или что-то еще. Но зафиксировать *в речи* этого никак нельзя. Наше высказывание об институте как объекте определения ничего не определяет. Рим-

ские «налоги» превращаются то в «поземельные отношения», то в форму отношений «гостеприимства»; «гостеприимство» — в род «дружбы», гарантирующей социальный мир, либо в род лихоимства и поле социальных конфликтов, и т.д. Мы знаем социальные институты *как определенные вещи*, обладающие для нас принудительной силой, но говорить о них способны *только в форме интерпретации*.



Проповедь десятины и социальное знание

В четырнадцати проповедях Цезария Арльского говорится о необходимости уплаты христианами церковной десятины¹. Развернуто вопрос сформулирован в его 33-й проповеди. Она является переделкой другой проповеди неясного времени и происхождения². У проповедников это водится. Подобные заимствования отражают особенность реализуемой в проповедях риторической программы. Ее отличает стремление к рассмотрению общих вопросов в общем виде. Цезарий Арльский отходит от своих протографов, когда они перестают его устраивать. Обстоятельное красноречие Цезария у его сегодняшних ученых читателей рождает больше недоумений. Желание Цезария довести до сознания паствы справедливость и пользу церковного налога исследователи сопоставляют с ясным свидетельством арльского ритора Юлиана Померия. Померий был учителем будущего епископа Цезария. Если верить Померию,

¹ Caesarii Arelatensis Sermones 1, 12; 10, 3; 13, 3; 14, 3; 16, 2; 19, 3; 30, 2; 31, 5; 33, 1–3; 34, 3; 60, 1; 71, 2; 171, 3; 229, 4. Проповеди с 1-ой по 80-ю я привожу по: SC 175, 243, 330. Начиная с 81-ой — по упомянутому выше изданию Морена.

² Текст опубликован М.-Ж. Делаж в приложении к проповедям Цезария: 33A // SC 243. P. 486–492.

церковная десятина — состоявшийся институт³. Ведущей линией развития церковной десятины ее историки называют переход от «добровольности» к «принуждению», налагаемому каноническим правом и затем мирской властью. Объяснения, в которые пускается Цезарий Арльский, с этой точки зрения выглядят не слишком успешной предысторией тех соборных постановлений, которые влагают в руки заинтересованных лиц настоящее оружие: пренебрегающих десятиной Маконский собор 585 года впервые велит отлучать от церкви⁴. Епископат Цезария Арльского приходится на время между 502 и 542 годами. Другой датировки проповеди у нас нет. Цезарий Арльский опускает то рассуждение протографа, которое касается мнения, что уплата подати Кесарю якобы оправдывает неуплату десятины Богу; Кесарь-де «принимает участие» в Господе (*particeps Dei*). Но римские налоги остаются образом эффективно работающего института. «Отдашь безбожному сборщику податей (*imprio militi*), чего не хочешь дать епископу», — раздражается проповедник. Десятина определяется как налог в своем роде. Заимствования могли быть и техническими. По предположению Ена Вуда, появление в Галлии в конце VI века особой епископской монетной чеканки было обусловлено стремлением пастырей иметь в денежном обращении настоящие «церковные» деньги, которые по своей сути были бы предназначены для раздачи милостыни и уплаты десятины; Вуд ссылается на «Видение Баронта», где апостол Петр просит у грешной души искупления в монете, отчеканенной рукою священника⁵.

Близится страда, — говорит проповедник, — самое время подумать об уплате десятины от всех плодов и доходов Господу

³ Iuliani Pomerii *De vita contemplativa*, I, 21, 3 // PL 59. Col. 437.

⁴ Concilium Matisconense a. 585, 5 // MGH Conc. I. P.166–167.

⁵ Wood I. *The Merovingian Kingdoms, 450–751*. London, 1994. P.77; Visio Baronti, 13 // MGH SRM 5. P.387–388.

нашему, ибо он ее истинный получатель и вправе на нее рассчитывать. Что если скажет Бог: «Ты мой, я тебя сотворил; моя земля, какую возделываешь; и семена мои, которые сеешь; мои животные, которых утомляешь работой; мои дожди и ливни, веяния ветров, солнечное тепло. Все жизненные элементы мои. А раз так, неужто ты, прилагающий лишь труд рук своих, сам заслуживаешь хотя бы десятины?» Подавая пример милосердия, Бог оставляет нам девять десятых. Как отказать в десятине тому, кому мы обязаны всем? Раз сказано: «Господня земля и что наполняет ее, вселенная и все живущие в ней» (Пс. 23, 1), люди не иначе рабы его и колоны. Ума не приложу, как же можно не признать собственного посессора? Вот глупость людская! Что дурного велит Господь, что не устаивается быть услышанным? Бог желает с нами рассчитаться. Ведь он так прямо и говорит: «Не медли приносить мне начатки от гумна твоего и от точила твоего» (Исх. 22, 29). Слушай же, нечестивый смертный, и знай, что все твое — богово. Бог не бедствует и не просит себе награды. Воздай ему честь. Воздай ему должное. Не свое отдай — верни чужое.

Это любопытно. Справедливо или нет (*sive iuste sive iniuste*) — неважно, — помнится, говорит у Григория Турского король Хариберт. Другая аргументация проповедника строится вокруг вопроса, какая польза в том, чтобы платить десятину, и что будет, если этого не делать. Последнее выглядит уже прямым нарушением связи. В идущей из древности традиции моральной философии понятия справедливости и пользы рисуются в риторическом противопоставлении: «Справедливости не присуще, чтобы мы оценивали, какая от нее польза. Полезно то, что ею продиктовано»⁶. Фразы о справедливости повисают в воздухе, пока мы не уточним, что имеется в виду: справедливо платить или же — требовать

⁶ Martini Bracarenis Formula vitae honestae, 5 // Opera omnia/ed. C. W. Barlow. New Haven, 1950. P. 246.

уплаты? Похоже — второе. Идею справедливости примеривают не на себя. Это понятие политического словаря. Грандиозным примером аналогичного хода мысли в занимающую нас эпоху является монументальный труд Августина, где развенчание римского государства совершается из определения Цицерона. *Res publica* существует тогда, когда управляется справедливо; иначе — перестает быть. Августин берется доказать, что римское государство никогда и не было государством, поскольку никогда не знало справедливости⁷; вывод: надо покориться праведному граду христианского божества. Скорее всего драгоценнее для нас другое свидетельство. Другой галльский епископ, Григорий Турский, рассказывает, чем именно грозил ему король Хильперик:

«Да я ведь созову турский народ и скажу им: «Поднимите вопль против Григория, ибо он несправедлив и никому из людей не воздает справедливости». Когда они такое закричат, я им на это еще и добавлю: «Я, король, не могу найти у него справедливости. Так найти ли ее вам, маленьким людям?»⁸.

Слова Цезария Арльского пока больше напоминают самооборону, нежели настоящий повод к действию для его пастырей. Очевидно, наш проповедник апеллирует не к нравственному идеалу, а к представлениям о власти и социальной упорядоченности. Справедливость — определение приемлемой власти. В образности власти соединяются не соединимые в отвлеченном умозрении справедливость и польза: счастье и изобилие наступают благодаря справедливому правлению. В частности, такая взаимосвязь *iustitia* и *prosperitas* на примере короля Дагоберта особенно выразительно заявлена в одном месте у Фредегара⁹. Власть конституируется

⁷ Augustini *De civitate dei*, II, 21 // PL 41. Col. 66–69.

⁸ Gregorii Turonensis *Historiae*, V, 18. P. 219.

⁹ Fredegarii *Chronicae*, IV, 58. P. 149–150.

на основе идеи несущей благо справедливости. По поводу самой проповеди можно попутно заметить следующее. Она не беспорядочный список доводов рассудка — что возможно заключить из обычного для проповеди отсутствия внятной повествовательной композиции. Связь аргументов, помимо их собственной убедительности, играет роль. Не удивительны метафоры, в которые пускается епископ. Любой платеж стереотипно воспринимается знаком ограничения прав свободы и собственности. Противодействие любым платежам веками оформляется именно в такой образности. Проповедник лишь перехватывает мысль указанием на законность меры: Творец небесный в роли взыскующего десятину — не захватчик, ибо и является истинным хозяином средств производства, включая солнце и дождь.

Цезарий преобразует эту формулировку в еще более выигрывающую. С его слов выходит, что в основе церковной десятины лежат отношения дара. Своими дарами Бог связывает земледельцев, а те стремятся манипулировать божеством:

Кому с того польза, что Бог получает десятину? — словно бы вопрошают недоверчивые слушатели. Цезарий отвечает: Не Богу, а нам она пойдет на пользу. Нечего и сомневаться, раз он сам пообещал устами пророка: «Внесите всю десятину в житницы мои, чтобы в доме моем была пища, и тем испытайте меня: не открою ли я вам хляби небесные и не дам ли вам плодов до избытка. Я изолю на вас благословение мое, и ничто не погубит вас плодов земли, и не зачахнет лоза в поле вашем, и блаженными называть будут вас все народы» (Мал. 3, 10–12). А еще сказал: «Почти Господа твоего от праведных трудов твоих, зачерпни ему из плодов праведности твоей, и пусть наполнятся житницы твои зерном, и точила твои будут переливаться вином» (Прит. 3, 9–10). Ясное дело, десятина более выгодна нам, нежели Господу. Не безвозмездно даем мы то, что скоро получим назад с огромным прибытком. Отказаться от уплаты десятины можно разве что себе в убыток. Стоит только пожадничать, как урожай

уменьшится раз в десять, что уже случалось и не однажды. Без благословенных дождей хлеба погибали от засухи, и виноград бывал либо побит градом, либо сжигали его заморозки. Что же тут выгадывать? Таков уж справедливый обычай Господа нашего. Сам не дашь десятины, десятина от урожая тебе и останется. Сам не заплатишь, Бог взыщет. Неблагодарный и вероломный обманщик, добром верни причитающееся Господу, изливающему дождь.

Оно конечно, не все христиане имеют плоды земли, подобно земледельцу. Такие должны платить десятину из доходов, с которых живут промыслом божьим — из доходов службы, торговли, ремесла, платить за то, что вообще удостоились родиться на белый свет. Ибо одно дело — плата за землю, за пользование дождем и солнцем, а другое — сама жизнь, дарованная нам Господом. Если же человек заплатит Богу десятину, с ним не выйдет болезни или какого другого несчастья. Об этом так и говорится в Писании: за десятину Бог сулит не только обильный урожай, но и телесное здоровье. Как же можно лишать себя двойного благословения, из скупости себя же обкрадывать? И потом, исправный плательщик церковной десятины на престольный либо какой иной церковный праздник может попросить у Бога, чего желает по справедливости, и отказа ему не будет.

Во всеоружии библейских цитат епископ Цезарий фактически берется утверждать нечто такое, что далеко отстоит от той концепции христианского божества и его промысла, которая запечатлена в авторитетном учении Августина. Корректнее было бы сказать, что миром правит божественное провидение, не поддающееся человеческому прогнозу и участию. Августин призывал не переоценивать свой интеллект и не злоупотреблять им. Мысль о тайне божественного промысла в проповедях Цезария Арльского безнадежно теряется. По Августину, христианский Бог является подателем плодородия полей и других атрибутов земного благополучия в сугубо обобщенном смысле универсальности божест-

венного управления. Господь «так управляет своим творением, что соизволяет, чтобы оно и само совершало свои собственные движения» (sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exserere et agere motus sinat). Поскольку природа действует как сфера автономной от божества причинности, постольку упомянутые благодеяния одинаково щедро сыплются на головы как добродетельных, так и порочных безразлично их действиям¹⁰. Выходящее за границу естественного порядка вещей — чудеса, дидактическое дополнение к природе. Попечение Господа о земном благополучии христиан — «знаки» его любви. Такова, во всяком случае, приемлемая в догматическом плане точка зрения церковных лидеров. Уплата десятины связывается нашим проповедником с иным пониманием причинности, нежели та, которая заключена в христианской идее божественного провидения. Потусторонними и природными силами не только можно, но и приходится манипулировать. Сам по себе урожай не вырастет. Церковная десятина приравнивается к магии и интегрирована в магическую картину мира с присущими ей причинными связями.

При этом Цезарий — лидер воинственной ортодоксии в Провансе своего времени. Что касается догматики божественного провидения, то не кто иной, как Цезарий Арльский положил конец полупелагианству.

Полупелагианство — условное наименование некоторых способов разрешения теологического вопроса о соотношении предопределения, божественной благодати и присущей человеку свободы воли, которые получили хождение в монашеской среде средиземноморской Галлии начиная со второго десятилетия V века как реакция на экстремизм теологических позиций Августина, занятых им в споре с пелагианством. *Сформулированное оппонентами*, прежде всего Августином, обобщившими и представившими

¹⁰ Augustini De civitate dei, VII, 30–31. Col. 219.

систематическим учением взгляды Пелагия и его последователей (Целестия, Юлиана Экланского), понятие пелагианства отсылает к первому большому теологическому спору в западной церкви, который касался христианской антропологии и явился важнейшим этапом в истории христианского учения о божественной благодати и присущей человеку свободе воли. Начало пелагианству положила вероучительная деятельность выходца из Британии Пелагия в Риме в последние годы IV и первое десятилетие V века; между 411 и 418 годами возникает корпус пропелагианских сочинений. Пелагий стремится отстоять аскетический идеал христианства: истинное следование Христу и тем самым надежда на спасение — удел немногих способных на подвиг безупречной нравственной жизни. Теологическая мысль поставлена в зависимость от этой практической задачи нравственного усовершенствования, а именно призвана «растолковать, на какое благо способна человеческая природа», «раскрыть ее скрытые богатства». Согласно Пелагию, человек по существу творения питает естественную склонность к добру и наделен душевной способностью самостоятельного и ответственного выбора между добром и злом — свободой воли «быть тем, чем он захочет». Благая природа человека не уничтожена грехопадением. В греховности люди скорее похожи на Адама, нежели унаследовали его грех. Склонность к пороку есть не что иное, как укоренившаяся и все еще погрешающая против истинной природы творения привычка ко злу: люди «долго выучивались злу, не приобретая никакой привычки к добру». Воля к добру в прямом смысле не связана ни первородным грехом, ни благодатью свыше. Хотя «ржавчину» привычки грешить Бог и «очищает напильником» своего участия, молитвенное обращение к Нему с просьбой о духовной помощи — лукавство; природа творения достаточно располагает каждого к обретению потенциального совершенства, а «меч воли» возлагает всю меру ответственности. Подобно библейским

праведникам (от Авеля до Девы Марии), каждый может быть безгрешен и достигнуть святости одной силой воли¹¹. Взгляды Пелагия — рискованно развивавшие христианскую мысль, но не отвергавшиеся с порога такими церковными авторитетами, как Павлин Ноланский, — встретили организованное противодействие в лице лидеров африканской церкви, которые в 418 году добились осуждения пелагианства как еретического учения рескриптом императора Гонория, письмом папы Зосимы и Карфагенским собором. Наиболее примечательное явление недолгой последующей истории пелагианства — полемическая дуэль Августина с Юлианом Экланским, его блестящим оппонентом и самым беспощадным критиком. В споре вокруг пелагианства Августин, из провинциального интеллектуала ставший авторитетом первой величины, формулирует своего учение о предопределении и благодати. Не проясняя должным образом роли свободы воли, полемически заостренные суждения Августина о предопределении и благодати подталкивают его читателя к выводу о тщетности всякого личного усилия достигнуть спасения, заведомо данного в удел немногим избранным. Они воспринимаются как проповедь пассивности и фатализма, не вяжущаяся с практическим христианством, в частности — практикой монашества. Наиболее жесткие формулировки Августина возможно интерпретировать в том смысле, что Бог способен отталкивать от себя людей, совершающих добрые дела, и побуждать их ко злу. Движимое стремлением более точно понять смысл доброты Бога, верой в то, что Бог желает спасения всех людей, нарастающее недовольство Августином вылилось в выступление Иоанна Кассиана, духовного лидера монастырей Марселя и Лерена. Иоанн Кассиан насаждает в западном монашестве традиционную для восточного христианства мысль о тесном взаимодействии божественной

¹¹ Pelagii Epistula ad sacram Christi virginem Demetriadem // PL 30. Col. 15–45.

благодати и свободы человеческой воли, «в деле нашего спасения равно необходимых»¹². Вопрос, которым Кассиан задается, касается «начала доброй воли». По его мнению, первый шаг по дороге добра человек способен сделать самостоятельно, и благодать не может не воспоследовать. Фактически это оказывается близко к тому рискованному утверждению, что спасение заложено в самом человеке. Ответ читателей Августина во главе с обосновавшимся при папской канцелярии Проспером Аквитанским обнаружил всю меру пристрастности и намерение уличить оппонента в скрытой ереси. На протяжении нескольких десятилетий после полемического выступления Августина христианская мысль Запада напряженно ищет более взвешенное понимание сути и соотношения предопределения, благодати и свободы воли; затем вопрос стремительно не теряет актуальность, доставшись в наследство последующему христианству.

Стараниями Цезария Арльского формальный конец спору кладут постановления собора в Оранже 529 года¹³. В духе «полупелагианства» выученика Лерена епископа Фауста Риезского они эксплицитно отвергают идею предопределения ко злу и имплицитно — предопределенность к спасению. Затем, не осудив никого поименно, следуют за Августином в строгом утверждении первенствующей и основополагающей роли благодати в обретении веры и свершении добрых дел. В пастырской проповеди Цезария Арльского от учения о благодати *фактически не остается ничего*. Клингсхирн приводит любопытный пример того, как Цезарий вставляет в проповедь, составленную им на основе проповеди Августина, пассажи о том, что каждый в силах достигнуть спасения собственными усилиями¹⁴ — если ста-

¹² Ioannis Cassiani Collationes III et XIII // SC 42. P.138–165 et SC 54. P.147–181.

¹³ Concilium Arausicanum a. 529 // MGH. Conc. 1.

¹⁴ Klingshirn W. Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul. Cambridge, 1994. P.142–143.

нет делать что велено; спастись по силам всякому, кто верно следует практикам, рекомендованным церковью, а именно не совершает или не оставляет без искупления смертных прегрешений и систематически очищается от мелких грешков путем уплаты десятины, милостыни и любви к ближнему, — сказано Цезарием в другой раз¹⁵.

Изложенное Цезарием Арльским понимание причинности в природе сродни аграрной магии. В то же время проповедник остается бескомпромиссным противником прочих магических обрядов. Вооружившись всей мерой рассудительности в понимании природной упорядоченности, он энергично высмеивает деревенщину, кто надеется криками помочь смене фаз луны, ибо всякому разумному человеку должно быть ясно, что на то есть природная необходимость и Господня воля¹⁶. В заключение разбираемой нами проповеди о церковной десятине он отговаривает христиан от магических омовений, приуроченных к празднику Иоанна Крестителя. Если тем безразлично спасение души, — говорит Цезарий, — то пусть они подумают хотя бы о здоровье тела; издатель текста комментирует это место как указание на малярию. Любопытно и важно здесь обратить внимание на то, что прихожане самостоятельно совмещают древний аграрный обычай купаний в священных источниках в день летнего солнцестояния с близким по времени христианским праздником, символизирующим крещение водой. По сообщению другой проповеди, участвующие в пирах, устраиваемых у древних святилищ, священных источников или деревьев, оправдываются перед епископом тем, что перед едой крестятся. По словам Цезария, это все равно что перекрестить рот, а грудь пронзить мечом. Выпивая, христиане поднимают тосты «за ангелов и других древних святых»¹⁷.

¹⁵ Caesarii Arelatensis Sermo 60, 1//SC 330. P.56–58.

¹⁶ Caesarii Arelatensis Sermo 52, 3//SC 243. P.436.

¹⁷ Caesarii Arelatensis Sermo 47, 5; 54, 6//SC 243. P.384, 462.

По поводу этих текстов Клингсхирн замечает, что прихожане Цезария хотят быть христианами и сами стремятся к христианизации своих традиционных обрядов, насколько это у них получается¹⁸. Видимо, похожих инициатив они ждут и от своего епископа. Но как может епископ идти навстречу таким пожеланиям?! Аграрная магия по традиции воспринимается как символ крестьянской негодности, скандального недостатка благочестия, который бывает присущ крестьянам. Так, у Августина торговец пытается оправдать свое занятие, говоря: «Но зачем уклоняться мне от торговли? Разве для того, чтобы стать земледельцем и роптать на Бога, если он нашлет грозу; или для того, чтобы обратиться к колдуну, если я боюсь града?... Разве к этому ты меня призываешь?»¹⁹. Магия в принципе преследуется по закону как тяжкое преступление. В 385 году в Трире, очевидно, по обвинению в занятиях магией был казнен испанский епископ Присциллиан. Пытаясь себя обелить, Присциллиан сам пишет, что маги должны подвергаться уголовному преследованию и даже обрекаться на казнь²⁰. При всей разумеющейся беспрецедентности

¹⁸ Klingshirn W. Op. cit. P.198–199, 214, 225. Между тем имеются свидетельства параллельного бытования христианского благочестия и развитой аграрной магии как двух *неконтаминирующих* систем общения с потусторонними силами. (Le Roy Ladurie E. Montaignou, village occitan de 1294 à 1324. P., 1982).

¹⁹ Augustini Enarrationes in Psalmos, 70/1, 17 // CCL 39. P.954–955.

²⁰ Priscilliani Liber apologeticus I, 27–28 // CSEL 18. P.23–24. Присциллианство — религиозное течение в Испании и Аквитании, связанное с именем Присциллиана. Церковные писатели IV–V веков (Сульпиций Север, Орозий, Идаций и др.), повторяя обвинения его непосредственных оппонентов, изобличают присциллианство как еретическое учение, развивающее идеи манихеев и гностиков. Напротив, в собственных сочинениях Присциллиан и его ближайшие сподвижники осуждают все ереси и проводят мысль о своей принадлежности к католической ортодоксии. Скорее всего нельзя предполагать полной правоты ни за тем, ни за другим утверждением. Вполне возможно, взгляды Присциллиана, о которых, впрочем, довольно

данного случая, вызвавшего бурю негодования в церковном мире, нам надо помнить, что занятия магией остаются предосудительными, а то и наказуемыми. Кроме того, связь десятины и урожайности в проповедях Цезария Арльского не похожа на строгую закономерность. Проповедник может

сложно судить, отмечены элементами религиозного инакомыслия. Тем не менее точно то, что внутрицерковный конфликт вокруг присциллианства изначально лежал не в догматической плоскости, а касался вопросов религиозной жизни, организации церкви и социального лидерства. В 70-х годах IV века присциллианство, находящее приверженцев в Бетике, Лузитании, Галисии, но также за Пиренеями — в Аквитании, возникает как практика аскетического христианства и движение религиозных общин, связанных авторитетом своего лидера. Особенности религиозного быта (нарушающие обычай формы участия женщин и мирян — с сопутствующими подозрениями в магии и тайном распутстве; до рассказов о якобы имевших место ночных оргиях) делали последователи Присциллиана, в то время еще мирянина, сомнительной сектой, отделенной от христианского народа и его пастырей. В 380 году Сарагосский собор осудил сектантские религиозные практики присциллианства, но не Присциллиана и его сторонников поименно. Это событие не помешало избранию около 380–381 года Присциллиана епископом Авилы. Судя по всему, развернутые обвинения в магии и манихействе формулируются в контексте последующей политизации конфликта. С их помощью противники присциллианства во главе с епископами Мерида и Фаро Идацием и Итацием сумели добиться вмешательства императорской власти — рескрипта Грациана об изгнании «манихейских псевдо-епископов». Рассчитывая оправдаться, Присциллиан Авильский и его адепты, лузитанские епископы Инстанций и Сальвиан, направляются в Италию. Хотя им не удается заручиться поддержкой папы Дамасия и Амвросия Медиоланского, недовольных профетическим анархизмом присциллианства, с помощью гражданских властей, магистра официий и затем проконсула Лузитании, они не только слагают обвинения с себя, но и добиваются аналогичного преследования своих врагов. Бежавшие в Трир епископы Идаций и Итаций завоевывают на свою сторону узурпатора Магна Максима, нуждающегося в том, чтобы продемонстрировать себя блюстителем христианской ортодоксии. В согласии с церковной традицией Максим передал было вопрос на рассмотрение цер

связать недород с грехами христиан и недостатком любви к ближнему, причем горю предлагается помочь не уплатой

ковного собора, созданного в 384 году в Бордо, чей епископ Дельфин являлся давним и ярким противником присциллианства. Обвинив ассамблею епископов в предвзятости, Присциллиан сам потребовал другого разбирательства. Несмотря на протесты Мартина Турского в 385 году епископ Авилы предстал перед трибуналом префекта претория Галлии в Трире, признан виновным в магии и вместе с ближайшими учениками казнен. Светский суд и кровавая расправа, учиненные над епископом, всколыхнули бурю страстей, обернувшуюся против гонителей присциллианства. Папа Сириций отлучил от церковного общения всех причастных к осуждению Присциллиана; Амвросий Медиоланский сравнивал таковых с иудейскими первосвященниками, вынудившими Понтия Пилата распять Христа. Казнь Присциллиана добавила лишь новый камень преткновения — литургическое почитание новомучеников. Последующая борьба вокруг присциллианства характеризуется нарастающим расколом в рядах испанской церкви. В 400 году I Толедский собор добился примирения части присциллианских прелатов во главе с наиболее авторитетным из них — епископом Асторги Симпозием. Однако путь компромисса, поддержанный из Рима и Милана, в целом не устраивал ни католических ригористов Бетики и Картахены, ни ревнителей присциллианства, вопреки всему сохранявших сильные позиции в Галисии и части Лузитании. В выдвигаемых против них обвинениях догматический вопрос выходит в это время на первый план, что, возможно, отражает эволюцию гонимой секты, пытающейся выработать собственное учение. С другой стороны, понятие «присциллианство» развилось в идиому ереси, в которой квалифицируется все неприемлемое — необязательно связанные между собой догматические отклонения, всякое зло и безнравственность. Идеологическая программа империи Феодосия, низвергнувшего Магна Максима в 388 году, использовала образ Присциллиана в роли невинной жертвы тиранической власти узурпатора. Потому только при императоре Гонории в 407 и 410 годах присциллианство было определено как ересь законодательно. Но после 409 года Испания переходит под власть варваров, что надолго законсервировало status quo. В борьбе с «гидрой» присциллианства епископ Асторги Турий в 447 году добивается участия папы Льва Великого, и еще I и II соборы в Браге в 561 и 572 годах касаются вопроса как насущного и болезненного. Исидор Севильский в начале VII века

церковной десятины, а слезами раскаяния и более щедрой милостыней²¹.

В рассуждении епископа Цезария Бог наказывает истреблением урожая тех негодных, кто отказывает ему в справедливой доле. По аргументации проповедника, подкрепленной авторитетом книг Ветхого Завета, за урожай приходится платить. Так или иначе, идея договора с Богом о погоде и урожае *не выглядит экспромтом*. В одной из проповедей Цезария как пример роптаний против Господа упомянуты проклятья в его адрес по поводу недостаточной урожайности виноградника²². Григорий Турский рассказывает, как однажды после затянувшихся ненастий, заморозков, бурь, града и засухи, когда виноградники почти не дали плодов, а то и не плодоносили вовсе, «разгневанные против Бога люди, открыв входы в виноградники, запустили туда мелкий и крупный скот, прибавляя вредоносные для самих себя молитвы и говоря: “Пусть никогда в этих виноградниках не уродится лозы во веки веков”»²³. Свои виноградники и урожай эти люди не считают сугубо своим делом. Бог не только принимает в них участие, но истреблением виноградников может быть наказан.

Есть ряд свидетельств о существовании в Галлии знатков метеорологической магии — «темпестариев». Через три столетия после Цезария епископ Агобард Лионский сообщает о неких людях, которые, по их собственным заверениям, защищают от ненастья урожай окрестных жителей, за что им уплачивается установленная часть плодов под именем *canonicum*:

высказывается о присциллианстве в прошедшем времени. Бывшее объектом интенсивного поклонения, захоронение Присциллиана впоследствии известно под именем апостола Иакова; паломничество в Сантьяго де Компостела достигает апогея в средние века.

²¹ Caesarii Arelatensis Sermo 208, 2/Ed. G. Morin. P. 789–790.

²² Caesarii Arelatensis Sermo 166, 4/Ed. G. Morin. P. 642.

²³ Gregorii Turonensis Historiae VI, 44. P. 316–317.

«Сколько народу, — сетует Агобард, — никогда по доброй воле не дадут десятины священникам, не оделят милостыней вдов, сирот и прочих нуждающихся, о чем им без конца проповедают, часто читают Писание, к чему постоянно побуждают и без толку. То же, что они называют *сапописум*, безо всякой проповеди, без какого-либо внушения и уговоров они сами уплачивают, наученные дьяволом, своим защитникам, кто, по их представлениям, защищает их от непогоды»²⁴.

Кроме добрых колдунов в метеорологии Агобарда имеются злые, преследующие обратные цели. Ими тоже движет корысть. Есть такая страна Магония, из которой по небу на облаках приплывают корабли, которые увозят уничтоженные ненастьем плоды. Те, кто насылает град, гром и молнии, ливни и бури, продают небесным морям погубленный для них урожай. Однажды четверо, трое мужчин и одна женщина, выпали из такого летучего корабля. Их схватили и привели к епископу Агобарду, чтобы осудить на смерть²⁵. Похожая история была в окрестностях Понтье во времена короля Дагоберта. По сообщению памятника VII или первой половины VIII века местные жители изловили двух демонов, которые были заняты тем, что «уносили посевы». Хотя агиограф утверждает, что это были ирландские миссионеры²⁶. Подробности оригинальны. Но о том, что насланными бурями можно перемещать урожай с чужих полей, говорят многие римские авторы, от Законов XII таблиц до Августина²⁷. За век до Цезария Арльского в комедии «Кверол» похищающими урожай волшебными бурями изображены госу-

²⁴ Agobardi Lugdunensis De grandine et tonitruis, 15 // PL 104. Col. 157.

²⁵ Agobardi Lugdunensis De grandine et tonitruis, 2. Col. 148.

²⁶ Vita Richarii sacerdotis, 2 // MGH SRM 7. P. 445.

²⁷ Законы XII таблиц / Сост. и пер. Л. Л. Кофанов. М., 1996. С. 110–113. Естественно, в этой подборке учтены только те места, которые содержат на XII таблиц прямую ссылку. На самом деле, свидетельств больше.

дарственные налоги²⁸. Кажется, эта магическая метеорология может доставить и церковной десятине нехороший ореол. Даже если для кого-то это все шутки, комедия, это все равно очень некстати. Недоброжелатели всегда сумеют сделать из мухи слона, раздуть интерпретацию, устраивающую их, заставить ее повторять и даже немного в нее поверить.

Около 500 года способность «отвращать от других ненастье» (*tempestatis remove ab aliis, tempestatem iusso removeo*) упоминается в житии святого Евтропия Оранжского. По словам рассказчика, некий «язычник», «поклоняющийся идолам», пообещал разогнать непогоду. Прослышав об этом, епископ Евтропий приказал немедленно выгнать его из города, но потом одумался, велел привести к себе и обратил в свою веру²⁹. Из дальнейшего выясняется, что на патерналистскую роль кормильца Евтропий Оранжский претендует сам, а продовольственный вопрос в житии — самый животрепещущий. Епископ и приколдовывающий горожанин — конкуренты. Знаток магической метеорологии выведен законченным олицетворением язычества. Едва ли нам надо в этом видеть реалистическое указание на связь метеорологических практик с языческим культом; скорее — литературный и дидактический прием противопоставления, демонстрацию меры противоположности магии и христианской власти епископа. Епископ не может того, что может «язычник»; он не может наколдовать хорошую погоду. Их сверхъестественные компетенции не совпадают. Подобно Иосифу в Египте, епископ в состоянии заблаговременно предвидеть неурожай. Как Христос, он может совершить чудо умножения иссякающего продовольствия. Агиографическая топка все это ему позволяет, и в житии Евтро-

²⁸ Querolus, 54/éd. C. Jacquemard-Le Saos. P., 1994. P. 35.

²⁹ Vita Eutropii/Ed. M. P. Varin// Bulletin du Comité historique des monuments écrits de l'histoire de France. Histoire — sciences — lettres. T.1. P., 1849. P. 59–60, 61–62.

пий весь репертуар средств использует. Но соревноваться с магом на его поле епископ не считает себя не в силах. Недаром первым жестом епископа Евтропия было стремление избавиться от конкурента, изгнав его из города Оранжа.

Единственное сохранившееся настоящее агрономическое сочинение эпохи составлено обосновавшимся в Италии галльским аристократом Палладием между 470 и 480 годами. Излагаемые Палладием рецепты против ненастья подразумевают одушевление природных сил, которое обнаруживается в рассказе Агобарда:

«Против града называют много средств: накрыть жернов красной тряпкой; также угрожающе поднять против неба окровавленные топоры; также все пространство сада опоясать переступнем; или прикрепить сову с распростертыми крыльями; или инструменты, которыми предстоит работать, смазать медвежьим салом. Некоторые держат про запас медвежье сало, истолченное в оливковом масле, и смазывают им садовые ножи, когда надо подрезать виноградник. Но это средство следует пускать в ход тайно, чтобы никто из работающих этими ножами не догадался. Рассказывают, сила этого средства такова, что оно предохраняет от заморозков, тумана и любой потравы. Важно только сохранить дело в тайне, чтобы не потерялась сила... Считается, что граду можно противостоять, если пронести вокруг поместья шкуру крокодила, гиены или нерпы; или если вешать ее у входа на виллу или на двор, когда опасность видимым образом надвигается; то же самое — если пройти по винограднику, неся в правой руке перевернутую болотную черепаху и, вернувшись назад, тем же способом положить ее на землю так, чтобы комя земли подперли ее панцирь, и она не смогла бы перевернуться и осталась бы на спине: если проделать это, говорят, защищенное таким образом пространство враждебные тучи обойдут стороной³⁰.

³⁰ Palladii Opus agriculturae, I, 35, 1–2, 14/Ed. R. Martin. P., 1976. P.39–40, 44.

Часть рекомендованных приемов совершенно точно заимствована из предшествующих агрономических сочинений. Возможно, книжного происхождения они все. Это не очень важно; нашего источника информации это не обесценивает. Для нас существенно, во-первых, само *обилие* средств и, во-вторых, то обстоятельство, что в их основе ясно вырисовывается *сходная модель восприятия* агрономической ситуации. Издавший текст Р. Мартен говорит о своего рода «анимизме». За природными явлениями стоят мыслящие и чувствующие существа. Сами процедуры имеют целью напутать тучи³¹. Это суждение издателя надо принять с оговорками. Предлагаемых Палладием магических действий так много, что про них не скажешь ни «обряд», ни «верование». Действиям и их символизму недостает определенности, они легко варьируются и множатся; «верованиями» и «обрядами» мы называем определенные вещи. Так мы пользуемся этими словами! У Сальвиана благодарить поле или виноградник за урожай — пример нелепости³². Очевидно, по его убеждению, все люди сходятся в том, что за урожаем и неурожаем отвечают потусторонние силы. Сальвиан в роли такой силы подразумевает христианское божество. Так или иначе, сельское хозяйство не мыслится в форме прямого взаимодействия с природой. Хотя мы слышим о разных интерпретациях погоды и урожая, их объединяет идея сверхъестественной движущей силы. Это не вопрос «истории религии», а вопрос языка и мышления почти в чистом виде. Говоря словами Ницше, агрикультура рассматривается посредством введения «субъекта», действующего лица. Определяющим моментом выступает понимание действия. Оно совершается тем способом, что к действию причитывается субъект как его причина. Вот и весь «анимизм»! Какие-то «верования» сюда прилагаются как *дополнительные подроб-*

³¹ Martin R. Commentaire. P.156.

³² Salviani De gubernatione Dei, VII, 36. P.90.

ности, как возможность ввести имплицитно причитанные к миру «субъекты» в культуру и речь, сделать для себя известными и доступными коммуникации. Живые и красочные «верования» в Господа Бога или летающие по небу корабли суть мифологический декор, которым убран принцип причинности. Если магия трактует причинность как открытую систему, доступную манипуляциям, то взискательное христианство такой точки зрения по идее принять не может. Христианство и магия расходятся в картине причинности, но одинаково принимают в качестве основания причинности вынесенные за границы мира управляемые или неуправляемые сверхъестественные сущности. Здесь заключено глубокое родство христианства и магии. То и это уместается в одних головах.

Как относиться к разговорам о колдунах? По молодости лет Григорий Турский сам разыгрывал из себя мастера разгонять тучи, хотя епископом вспоминает об этом с видимым смущением³³. Как-то раз, когда он ехал из Бургундии в Овернь, разразилась страшная гроза. Григорий воздел к небу свою чудесную ладанку, и тучи разошлись от нее на две стороны. Григорий решил, что это совершилось не силой святых, а сделано им самим, чем он и похвалялся перед своими попутчиками. В согласии с агиографической топиной, последовало чудо наказания. Под Григорием споткнулся конь, и он полетел на землю. Речь идет о волшебной ладанке, доставшейся Григорию от родителей. Рассказчик уверяет, что в ладанке определенно были мощи святых, чьих имен он, однако, не знает, что выглядит весьма скандально. Если нет имен, то некому молиться о заступничестве; тогда это уже не культ святых, а черт знает что. Христианские пастыри переживали такие ситуации с понятным напряжением. Пример выяснения личности неизвестного святого, который оказался казненным разбойником, есть в житии

³³ Gregorii Turonensis Liber in gloria martyrum, 83. P.545.

Мартина Турского у Сульпиция Севера³⁴. В другой раз Григорий Турский рассказывал нечто похожее о Бенигне Дижонском. В глазах епископа Лангрского приписываемые ему чудеса ничего не стоили, пока не нашлось его жизнеописание; тогда все встало на свои места³⁵. Епископы вытряхивают содержимое ладанок, где оказываются совсем не мощи святых. Исследуя содержимое мешка одного самозваного проповедника, где якобы были мощи мучеников Винценция и Феликса, епископ Парижский обнаружил там корни разных трав, кости мышей, зубы крота, медвежий когти и медвежий жир; он расценил эти объекты как колдовские орудия³⁶. Заспорив однажды с епископом Григорием по поводу прав собственности на одну виллу, епископ Феликс Нантский в сердцах вспоминает, что Григорий Турский происходит из семьи колдунов. Брата Григория дьякона Петра за колдовство убили. По мнению некоторых, он устранил колдовством соперника на пути к епископству, некоего Сильвестра. Возмущенные родственники погибшего попытались найти правду у епископа Лионского, но тот был родней Григорию и Петру и колдовства не признал. Тогда истцы подкараулили Петра на большой дороге³⁷. Григорий старается обелить убитого брата, заявляя, что обвинения в его адрес — пустые оговоры. Это вдвойне любопытно. Темная история родительской ладанки и эпизод с разгоном туч имеют явное отношение к магии, и Григорий явно это сознает. В семье будущего епископа занимались вещами, которые можно было объявить колдовством. Что касается определений, то у нас уже есть опыт их рассмотрения. Недвусмысленные обвинения в колдовстве возникают на устах врагов и только в ситуации прямого столкновения. Эти случайные подробности

³⁴ Sulpicii Severi Vita Martini, II. P. 276

³⁵ Gregorii Turonensis Liber in gloria martyrum, 50. P. 522–524.

³⁶ Gregorii Turonensis Historiae, IX, 6. P. 419.

³⁷ Gregorii Turonensis Historiae, V, 5. P. 200–202.

могут быть весьма важными, наводящими на здравую мысль. Одних и тех же людей могут называть, а могут и не называть колдунами. Колдунами колдунов делают епископы. Не будем чересчур полагаться на суждения пристрастных писателей как истину в последней инстанции. Может статься, метеорологическая секта, в существовании которых нас убеждают христианские епископы, — не некие темные личности, живущие на отшибе общества, а его нормальные члены.

Судя по материалам меровингской агиографии, церковная мысль в агрономии идет теми же странными путями, что и приведенное рассуждение Палладия. Здесь нас ждет то же необычайное разнообразие методов, с одной стороны, и отразившийся в них «анимизм» — с другой. Так, Мартин Турский у Сульпиция Севера против града и бурь слал письма. С нескрываемой гордостью Григорий Турский рассказывает о своем агротехническом нововведении. Град из года в год опустошал его поместье, пока Григорий не поместил в виноградник воск свечей, горевших у могилы святого Мартина; с этих пор буря, «точно напуганная (*tamquam timens*), обходила это место стороной». Крест, сделанный из «случайно оставленного» посоха Цезария Арльского, установленный на возвышенном месте, приносил урожай и отпугивал бури³⁸. У нас перед глазами сфера с очень общими правилами и значительной свободой рук. Житие Дезидерия Кагорского касается событий около середины VII века, но по времени окончательной редакции близко к рассказу Агобарда. В трудном для интерпретации тексте заходит речь о десятине, которая, кажется, напоминает «канон», уплачиваемый колдунам у Агобарда, да еще так и называется. По словам агиографа, епископат Дезидерия был отмечен в Керси таким изобилием плодов, какого не было ни до, ни после него. Так, одному колону из виллы Рустицияго требовалось внести в цер-

³⁸ Sulpicii Severi Dialogi, III, 7–8. P. 204–206; Vita Caesarii, II, 27. P. 494; Gregorii Turonensis De virtutibus sancti Martini, I, 34. P. 604–605.

ковную казну амфору вина «в качестве канона» (*pro canone*). Но он объявил, что один уплатит «в качестве десятины» (*in decimo*) более ста амфор. Епископ Дезидерий так обрадовался, что простил крестьянину долг³⁹. Нельзя утверждать, что *canonicum* Агобарда — практика, предшествующая десятине церкви, а не развившаяся по ее следам. Если же предполагать, что десятина, какой ее описывает Цезарий, предшествует функциональный аналог, объяснить проповеднику остается не так уж много. Мы слышали о епископе Евтропии Оранжевом, который не умел наколдовать погоды. Но другие христианские святые умеют. Делать погоду — для епископа уместное занятие. Метеорологические чудеса в агиографии обычны. По сообщению агиографов, долгожданный ливень сопровождал возвращение епископа Цезария в Арль из бордоской ссылки в конце зимы или весной 506 года. Дождь и обещанное на будущее плодородие интегрированы в *adventus*, парадигматическую ситуацию, артикулирующую взаимные социальные отношения между людьми, род связи, который существует между городом и его епископом: «На землю, испытывающую от жажды по причине продолжительной засухи, при прибытии (*in adventu*) раба своего Господь пролил обильный ливень, чтобы воспоследовало изобилие плодов, когда вернулся к себе кроткий управитель (*dispensator*)»⁴⁰. Вызывать бури святые люди тоже умеют, и есть случаи, где магический элемент плохо сглажен⁴¹.

Воспроизведение в десятине некой существующей обрядовой практики можно себе представить. Впервые учрежденные около 470 года епископом Мамертом Вьеннским, *rogationes*, благочестивые публичные моления, призваны — по словам заимствующего удачный опыт епископа соседнего Клермона — заместить собой откровенно языческие

³⁹ Vita Desiderii Cadurcensis, 24 // MGH SRM 4. P. 581–582.

⁴⁰ Vita Caesarii, I, 23. P. 465.

⁴¹ Gregorii Magni Dialogi, II, 33, 3–4 // SC 260. P. 232.

моления о дожде и солнце, оканчивающиеся ритуальными пирами⁴². В трех проповедях Цезария Арльского упомянуты явно аналогичные трехдневные моления, среди целей которых фигурируют изобилие плодов и борьба с засухой⁴³; но интереснее всего то, что основное и единственное содержание данных проповедей — настойчивая просьба и требование к пастве не манкировать мероприятием. Заимствование из нехристианской ритуальной практики не гарантирует от маловерия и равнодушия! У Григория Турского есть рассказ о том, как традиционные подношения полотна, хлеба, сыра, воска, овчины горным и озерным духам где-то в Жеводане превращаются в род оброка, уплачиваемого христианскому святому, который представлен в виде посвященной его имени церкви⁴⁴. Тут опять красноречивая деталь: волшебное место называлось Mons Helarius, и ради фонетического созвучия христианская церковь была построена в честь святого Илария. При Льве Великом в Риме существуют так называемые апостольские дни, когда верующие, «кто сколько может и хочет», приносили в церковь то, что именовалось *collectae*, *collectiones*, *collationes* и что употреблялось на поддержку бедных⁴⁵. Акция была призвана заменить приуроченные к тому же времени жертвы языческим богам (*ut quia in hoc tempore gentilis quondam populus superstitiosius daemonibus serviebat, contra profanas hostias impiorum, sacratissima nostrarum eleemosynarum celebraretur oblatio*)⁴⁶. В «Диалогах» Григория Великого действует некий священник Флоренций, который враждовал со святым Бенедиктом Нурсийским, бывшим в то время аббатом в Субьяко. Флоренций как распорядитель местных аграрных ритуа-

⁴² Sidonii Apollinaris Epistulae, V, 14; VII, 1, 2–3. P. 87–88, 103–104.

⁴³ Caesarii Arelatensis Sermo 207–209/Ed. G. Morin. P. 784–793.

⁴⁴ Gregorii Turonensis Liber in gloria confessorum, 2. P. 749–750.

⁴⁵ Leonis Magni Sermones, 6–11 // PL 54. Col. 157–168.

⁴⁶ Leonis Magni Sermones, 8; 9. Col. 159–160, 162.

лов послал в монастырский сад семь обнаженных девушек, которые танцевали на глазах монахов⁴⁷. Осуждаемый рассказчиком злой поступок священника — попытка нарушить покой братии, чтобы досадить святому Бенедикту. Но о причастности христианского священника к *управлению* аграрными ритуалами — с плясками голых баб по полям и огородам — сообщается как о чем-то заурядном!

Далее, хотелось бы указать на агиографические тексты, где говорится о десятине. Здесь мы встречаем знакомый нам круг идей в действии. В «Чудесах святого Мартина» Григорием Турским рассказано следующее. Как-то раз в одной местности недалеко от Бордо свирепствовала эпизоотия, от которой гибли лошади. Когда стряслась беда, христиане притекли в часовню, посвященную святому Мартину Турскому, вознося за лошадей обеты. Если избегут напасти, они заплатят десятину, а, кроме того, станут клеймить коней раскаленным ключом от той часовни. Вслед за тем больные лошади чудесным образом излечились и здоровые не заболели⁴⁸. Инициатива с ключом кажется безобидной и лишь демонстрирует взаимопонимание. Напомним себе, что терапия путем клеймения — вполне книжная идея⁴⁹. Кормить означает рассчитывать на покровительство; это ясно из очередной истории, пересказанной Григорием Турским на этот раз в «Житии отцов». Здесь заходит спор об обладании мертвым телом отшельника Лупицина. Одна матрона захотела забрать его себе на том основании, что при жизни «часто посылала ему пшеницу и ячмень, что он и сам брал, и другим давал». Соседи Лупицина в ответ могут сослаться только на то, что покойный пил воду из их речки⁵⁰. Доводы Цезария о природе урожая

⁴⁷ Gregorii Magni Dialogi, II, 8, 4 // SC 260. P. 162.

⁴⁸ Gregorii Turonensis De virtutibus sancti Martini, III, 33. P. 640.

⁴⁹ Isidori Hispalensis Etymologiae VIII, 9, 30. Col. 313.

⁵⁰ Gregorii Turonensis Liber vitae patrum, XIII, 3. P. 716–717.

находят аналогию у Евгиппия, рассказавшего о жизни святого Северина⁵¹. Этот святой действовал в Норику в конце V века.

Пренебрегая его увещаниями, жители некоего города не платили десятины. Было голодно, и они с надеждой взирали на созревающий урожай. Нежданно-негаданно хлеба поразила ржа. Тогда горожане пали к ногам Северина, признавая, что наказаны за свое упрямство. Чиновник Христов (*miles vero Christi*) ободрил их такими словами. Если бы вы пожертвовали десятину на бедных, не только заработали бы вечную жизнь, но и земные блага могли бы иметь в изобилии. Но раз признанием вины сами себя казните, попрошу Господа, чтобы ржа вам не повредила, с условием, что впредь верность (*fides*) ваша не поколеблется. Это обещание породило в горожанах величайшую готовность платить отныне десятину. По совету святого они стали поститься, и ливень смыл ржу с хлебов, которые уже считали потерянными.

Наказание, обрушившееся на другой город, — варвары. То, что горожане собрали для святого, но все откладывали ему отослать, досталось готам. Десятина для готов — кажется, это юмор; столь бессмысленно десятины не платят. Десятину не платят бессмысленно. Текст Евгиппия, кроме того, заставляет обратить внимание на то занятное обстоятельство, что взятым из Библии словом «десятина» определяют, по-видимому, самые разные вещи и роды отношений между людьми. Десятиной называют одежду, собранную где-то для раздачи нищим. «Собранное» (*collatio, largitio collata*) — другое название десятины. Рассылая письма по всему Норичу, Северин стремится собирать ее со всех, на кого только способен соответствующим образом повлиять, при этом не будучи даже священником, не будучи посвящен в сан хотя бы священника ни в одном из обложенных им городов! Среди писем папы Григория Великого сохранилось его обращение

⁵¹ Eugippii Vita Severini, 17–18/Hg. von T. Nusslein. Stuttgart, 1990. S. 68–70.

к епископу Миланскому по поводу некоего Филагрия. Подобно многим другим миланцам, Филагрий бежал от лангобардов в Геную, но все еще должен выплачивать своему бывшему епископу полагающиеся *collata* или *collatio*. Папа Григорий считает это нормальным, но просит сделать исключение для своего протеже ввиду его слепоты и немощи⁵². Людей связывают личные отношения, скандально нарушающие административные границы церкви! «Хотя о том велении, — пишет Евгиппий по поводу десятины Северина, — всем было прекрасно известно из Писания, ему [велению], однако, следовали, словно слышали из уст явившегося к ним ангела [которым почти представлялся Северин]». Если во всеуслышание говорится о пользе десятины, побеждают все же не аргументы, а личный авторитет. Переживание налогов как личных взаимоотношений документировано Григорием Турским: есть римское право, налоговые кадастры и весь набор административных процедур, тем не менее взимаемые налоги воспринимаются как «обычай» того или иного короля, после кончины которого открывается настоящая охота за причастными к налогообложению чиновниками. В такие моменты налоги не приписываются ничему другому, кроме лично присущей кому-то жадности и злокозненности; институту недостает собственной сферы обезличенного функционирования, вознесенного над людьми и ситуациями⁵³. Ницше оценил бы такое здравомыслие.

Вернемся теперь к проповеди Цезария с вопросом о том, что думает он о получателях десятины? Если десятина уплачивается Господу, как ему воздать ее?

По мысли проповедника, Господь Бог, истинный хозяин всего сущего, передал бедным права на получение положенных ему

⁵² Gregorii Magni Registrum epistolarum, IX, 126 // MGH Ep. 2. P. 208–210.

⁵³ Gregorii Turonensis Historiae III, 36; V, 28; VI, 28; VII, 15. P. 131–132, 234, 295, 337.

процентов. Десятина назначена бедным, церковь же берет на себя труд ее распределения в их среде. Отказывать бедным в десятине значит стать захватчиком чужой собственности. Значит стать убийцей, ибо все голодные смерти бедняков будут на совести их соседей, за что с них взыщется. Десятина — та же милостыня, посредством которой добрые христиане надеются снискать себе прощение и милость Господа, — внушается пастве.

Знакомство с другими текстами убеждает в том, что возможен и другой взгляд на предназначение церковного налога, который может быть расценен как путь обеспечения клира: «Доим и стрижем овец Христовых, с радостью принимаем от христиан ежедневные подношения и десятины, а попечение о пастве, нуждающейся в пище и отдохновении, от которой, наоборот, сами желаем кормиться, оставили», — утверждает Юлиан Померий⁵⁴. Поль Вьяр некогда сделал предположение о возникновении церковной десятины путем постепенной интеграции двух изначальных вариантов: Августин говорит о десятине-милостыне из христианской любви к ближнему, а десятина Иеронима служит для поддержания культа. Сто лет спустя в среде арльского клира два разных понимания десятины, по Вьяру, находят своих проводников в лице Цезария и Юлиана Померия⁵⁵. Легко убедиться, что все указанные авторы говорят так о десятине, обращаясь к разной аудитории. Пастырям — одно, пастве — другое. Прочитанному месту Померия у Цезария можно найти прямую параллель: и он осуждает клириков, излагающих вероучение и служащих Богу земной корысти ради⁵⁶.

Достоин внимания очевидное сходство в обосновании церковной десятины и церковной собственности. По Юлиану

⁵⁴ Iuliani Pomerii De vita contemplativa, I, 21, 3. Col. 437.

⁵⁵ Viard P. Histoire de la dîme ecclésiastique principalement en France jusqu'au Décret de Gratien. Dijon, 1909. P. 34–56.

⁵⁶ Caesarii Arelatensis Sermo 163, 2/Ed. G. Morin. P. 633.

ну Померию, церковная собственность есть «вотчина бедных»; церковь обладает собственностью вместе с неимущими и ради них⁵⁷. То же самое до него говорили Амвросий и Августин. В каноническом плане определение восходит к актам собора в Везоне 442 года. Агдским собором 506 года, на котором председательствовал епископ Цезарий Арльский, оно развернуто в формулировку, ставшую стереотипной: посягнувшие на собственность церкви должны быть отлучены от церковного общения как самые настоящие убийцы бедных. В таком виде этот тезис повторен в канонах последующих галльских соборов более десятка раз. «Это доказывает, что церковная собственность постоянно была объектом притязаний и расхищений и что единственным оправданием, выдвигаемым в ее защиту, являлось ее предназначение для бедных»⁵⁸. Как отмечает Эгон Босхоф, пропагандистский и охранительный характер такого образа церковной собственности, навязываемого обществу галльскими соборами, особенно бросается в глаза на фоне равнодушия к теме помощи бедным церковных соборов за Пиренеями⁵⁹. Мысль об «убийстве бедных» заключает в себе меньше изобретательности, чем может показаться. Тема «убийств бедных» возникает у Сальвиана в связи с протестом против несправедливостей налогообложения (*inveniuntur plurimi divitum, quorum tributa pauperes necant*)⁶⁰.

Тема материальной помощи бедным естественно приходит на ум, когда говорят об урожае. Бедные питают своих благодетелей у Цезария и других. По сообщению Григория

⁵⁷ Iuliani Pomerii *De vita contemplativa*, I, 9, 2. Col. 453–454.

⁵⁸ Rouche M. *La matricule des pauvres. Évolution d'une institution de charité du Bas-Empire jusqu'à la fin du Haut Moyen Age* // *Études sur l'histoire de la pauvreté* / Ed. M. Mollat. P., 1974. P. 84–85.

⁵⁹ Boshof E. *Armenfürsorge im Frühmittelalter: Xenodochium, matricula, hospitale pauperum* // *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Bd. 71, 1984. S. 154–157.

⁶⁰ Salviani *De gubernatione Dei*, IV, 30. P. 41.

Турского, овернскому магнату Экдицию, шурина Сидония Аполлинария, в голодный год содержавшему на свой счет, как рассказывали, свыше четырех тысяч несчастных, был с небес голос, возвестивший: «Экдиций, Экдиций, за это дело у тебя и у семени твоего во век не будет недостатка в хлебе, раз ты повиновался словам моим и насыщением бедных утолил мой голод»⁶¹. Или можно взять пример из Венанция Фортуната; поэт обращается к королеве Теодехильде:

Щедрой десницею хлеб ты сеешь нищим убогим,
И ведь за то снимешь потом урожай.
А поделись с бедняком, всегда ты останешься сытой:
Пищей, какую даешь, кормишь себя самое⁶².

(Пер. Ф.А.Петровского)

Было бы неправильно ограничиться одной этой констатацией. Григорий Турский повествует о том, как через полвека после кончины нашего пастыря авторитет у жителей областей Арля, Жаволя и Ле-Пюи завоевывал некий лжепророк:

«Приходившие к нему приносили золото, серебро и одежды, кои он раздавал бедным, чем запросто соблазнял... А соблазнил он великое множество народу и не одну деревенщину, но даже служителей церкви. Последовало за ним народу свыше трех тысяч. Тут он начал раздевать и грабить тех, кто попадался на пути. Награбленное, однако, он дарил неимущим. Епископам и горожанам за то, что гнушались его почитать, грозил смертью»⁶³.

Щедрость к неимущим, хотя бы и за чужой счет, не только угодна Богу, но равно сулит власть над людьми. Проповеди

⁶¹ Gregorii Turonensis Historiae, II, 24. P.86–87.

⁶² Venantii Fortunati Carmina, VI, 3, 19–22. P.134–135.

⁶³ Gregorii Turonensis Historiae, X, 25. P.437–438.

Цезария, тексты других христианских моралистов, Григория Великого или Мартина из Браги, содержат ясные указания на такую щедрость «ради славы» (*pro laude humana*), причем как христиан, так и живущих с ними бок о бок «иудеев и язычников»⁶⁴. Пастыри протестуют против того, что настолько противоречит христианской доктрине подаяния, которое должно быть избавлено от земных чаяний. Тем не менее и они, согласно Померию, остаются в подобном выигрыше, подавая милостыню за своих прихожан (*cum laude pietatis accipit a populo dispensanda*)⁶⁵. Устойчивая ассоциация связывает «милостыню» и «славу» в агиографии. Речь идет о традиционном для древнего мира пути социального утверждения. «Социальные» задачи, которые ставит перед собой епископ Цезарий, могут быть существеннее таких, которые мы назвали бы «экономическими».

Экономическая жизнь прихожан в их собственном разумении удостоивается специального внимания нашего проповедника. Паства, естественно, имеет взгляды на предназначение земных богатств, и Цезарию с этим надо что-то делать.

С плеч долой тяжкое бремя жадности, — наставляет он. Жадность — жестокая госпожа и достойна презрения, поскольку велит служить себе и не дает служить Господу.

У этого человеческого порока есть, однако, социальное лицо, которому Сальвиан Марсельский посвящает специальное сочинение «К церкви»; у Геннадия Марсельского оно фигурирует под названием «Против жадности»⁶⁶. Досадуя

⁶⁴ *Caesarii Arelatensis Sermo* 128,5; 139,2; 146,1; 183,5/Ed. G. Morin. P. 506, 547, 567, 706. Cf. *Gregorii Magni Regula pastoralis*, III, 20 et 21 // SC 382. P. 384–386, 398; *Martini Bracarenis Pro repellenda iactantia*, 3–4; 7 // *Opera omnia*/Ed. C. W. Barlow. P. 67, 69.

⁶⁵ *Iuliani Pomerii De vita contemplativa*, II, II. Col. 455.

⁶⁶ *Genadii Massiliensis Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, 67 // PL 58. Col. 1099.

на жадность христиан, Сальвиан озабочен получением для церкви щедрой лепты. Так и не проронив ни слова о десятине, Сальвиан возлагает надежды на дарения верующих, главным образом посмертные, через завещание. При жизни у них, по его словам, вообще ничего не выпросишь. Сальвиан прямо называет главную помеху на этом пути — *paterna pietas*. Грех жадности — патриархальная добродетель! Никто не считает себя в праве расточать семейное достояние, которое получил от предков и обязан оставить сыновьям⁶⁷. С жадностью Сальвиан предполагает бороться путем возбуждения в людях жадности другого рода. Идеал душеспасительного приобретательства на небесах должен сделать из христиан стяжателей, расставшихся с земными привязанностями, в том числе — к родственникам и семейному долгу. В такие крайности не готов пуститься Августин. Епископ Августин принимал наследство, оставленное его церковью, лишь в том случае, если завещатель умер бездетным. Тем завещателям, кто обездоливает детей, Августин предлагает поискать для своих дарений кого-нибудь другого: «Я принял наследство от сына Юлиана. — Почему? — Потому что он умер бездетным. Наследство Бонифация я не захотел принять... Кто, лишив сына наследства, хочет сделать церковь своей наследницей, пусть поищет кого-нибудь другого, кто примет дар, а не Августина. Бог даст, не найдет»⁶⁸. Августин держит речь перед членами своего клира и обосновывает в ней свою позицию в имущественных вопросах. Как видно из его слов, он сталкивается с непониманием и критикой своих действий. «Никто ничего не дает для гиппонской церкви; не оставляют наследства ей те, которые умирают», — как будто говорят его оппоненты. Одни Августина хвалят, другие готовы упрекать и сердиться, приписывая его отказы принять завещанное его излишней «доброте». Авгу-

⁶⁷ Salviani *Ad ecclesiam*, I, 12–13; III, 6–7. P. 122, 144.

⁶⁸ Augustini *Sermo* 355, 3–5 // PL 39. Col. 1572.

стин дает им другое объяснение: церковное приобретательство не может быть беспринципным; необходимо держаться правил. Ссорить родственников и культивировать их ссоры Августин находит для себя непозволительным. Наоборот, сам отказ церкви от наследства обездоленных родственников должен гасить конфликты. Церковь должна отказаться собирать урожай с семейных ссор. В отличие от Сальвиана, Цезарий Арльский не нападает на *pietas*, а стремится посеять сомнения в родственниках, которые, по его предположению, могут сами не соответствовать патриархальному экономическому идеалу, чтобы ради них идти на жертвы:

Без толку пропадет завещанное жене, так как она может снова выйти замуж, — объясняет наш пастырь. Без толку завещать что-либо мужу, который точно женится. Ни к чему заботиться о родных и близких, они не оплатят тем же. После твоей смерти никто за тебя не заплатит, раз ты сам не пожелал сделать этого при жизни.

Согласно Сальвиану Марсельскому, распространение христианской мыслью экономических отношений на потусторонний мир может встречать преграды в существующем экономическом быте и экономическом мышлении. Царство небесное требуется купить ценой земных богатств, — настаивает Сальвиан и сетует на то, что эту мысль людям невозможно внушить. Люди, пишет он, не видят для себя нужды или пользы в том, чтобы давать за спасение души, а отданное почитают потерянным зря (*hoc solum se putent perdere, quod pro spe sua dederint ac salute*)⁶⁹. Пусть Бог — податель всех благ, он не нуждается в людской щедрости. Иначе зачем бы он все роздал? — так рассуждают они. Спасаться они намерены посредством целомудрия, умерен-

⁶⁹ Salviani Epistolae, IX, 10 // MGH AA 1/1. P. 118; Salviani Ad ecclesiam, I, 1; I, 23; IV, 26–27. P. 120, 124, 164.

ности и трезвости⁷⁰. Экономическая жизнь для них ограничивается пределами земного существования. Наверное, неслучайно в проповеди Цезария Арльского о десятине тема спасения души, искупаемой заступничеством бедных, фактически проигнорирована, или же есть в нескольких двусмысленных оговорках. Искупительная роль милосердия к бедным, перемещение с их помощью земных богатств на небо — ведущий мотив его проповеди, когда речь заходит о христианской милостыне. Ни о каком урожае в этой связи, разумеется, не говорится. Хотя Цезарий ставит знак равенства между десятиной и милостыней, аналогия платежей исчерпывается совпадением их номинального адреса. То и другое имеет в виду сообщение с Богом через получающих помощь бедных. При этом десятина и милостыня у Цезария Арльского — понятия из двух различных «экономик» — земной и душеспасительной; они проповедуются разными способами и с разными целями. Проповедуя десятину, целью духовного наставления паствы Цезарий, кажется, не задается. Как в случае с провидением, приходящее Цезария, можно подумать, не в силах усвоить основных понятий христианского благочестия, которые епископ, конечно, хотел бы им преподнести, но откладывает до более удобных обстоятельств.

Серьезные трудности утверждения церковной десятины на Западе лежат в области самой церковной экономики. Франтишек Граус отмечает не очень понятную ему индифферентность к церковной десятине в агиографических памятниках меровингского времени. В частности, он обращает внимание на отсутствие агиографического топоса, сравнимого с темой наказания за работу в воскресный день⁷¹. Пастыри эпохи Меровингов не могли и не хотели повторять за Иеронимом библейские слова: «Не получаю удела среди прочего

⁷⁰ Salviani Ad ecclesiam IV, 16; IV, 21; IV, 29. P. 162–164.

⁷¹ Graus F. Volk, S. 161.

народа, но, подобно левитам и священникам, живу с десятинами»⁷². Кажется, с десятины можно жить, но это находят посторонние церкви личности, ищущие для своей земли доходное употребление. Корысти ради (*pro quaestu cupiditatis; non pro sanctorum patrocínio, sed magis sub tributaria condicione*) они строят на ней церкви, чтобы затем поровну делить с клириками приношения христиан⁷³. Членами клира материальное благополучие и само существование церкви не мыслится вне ее собственной хозяйственной деятельности. Способности воспринять десятину недостает им, а именно: клирики не воспринимают «экономическое» значение церковного налога. Экономика церкви видится им экономикой в изначальном смысле слова, который связан с феноменом дома. Десятина не берется в расчет на одном из Толедских соборов, где говорится о невозможности осуществления священнических обязанностей в случае, если приход располагает менее чем десятью работниками (*mancipia*)⁷⁴; причем в местных правовых памятниках «обычный платеж» колона определяется в размере «десятины» (*decimas vero praestationes vel exenia ut colonis est consuetudo*)⁷⁵, то есть десять аккуратных плательщиков церковной десятины по идее могли бы принести церкви такой же доход, как и десять работников. Тем не менее предпочтение отдается «своему хозяйству». Первое упоминание церковной десятины на галльских соборах содержит то пожелание, чтобы среди другого домашнего приплода христиане отдавали церкви каждого десято-

⁷² Hieronymi Epistolae, 52, 5/Ed. J. Labourt. T. 2. P., 1951. P. 178.

⁷³ Concilium Bracarense II, 6 // Martini Bracarenensis Opera omnia/Ed. C. W. Barlow. P. 120–121.

⁷⁴ Concilium Toletane XVI, 5 // Mansi. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. T. XII. Florentiae, 1766. P. 62.

⁷⁵ Formulae Wisigothicae, 36 // MGH Legum sectio V, Formulae Merovingici et Karolini aevi. P. 591. Cf. Lex Visigothorum, X, 1, 19 // MGH Legum sectio I, 1. P. 390–391. Lex Baiwariorum, 1, 13 // Ib. T. 5. P. 286. Vita Desiderii Cadurcensis, 24. P. 581–582.

го раба⁷⁶. За странным безразличием к церковной десятина угадывается древняя максима экономического сознания: приобретать нечто возможно только посредством своего дома; это и будет «экономика». «Через свободных людей, которых мы не имеем в нашей власти (*per liberos homines quos neque iuri nostro subiectos habemus*), — говорит Гай (II, 95), — ...никоим образом ничто не может приобретаться для нас». Приобретение через людей, не связанных непосредственными отношениями власти и подчинения, остается за границами «экономики». Разумеется, подобное убеждение не мешает «приобретать» как еще. Нет никакой психологической инстанции, которая воспрещала бы заниматься «внеэкономическим» приобретательством. Сказанное ничуть не отменяет притягательности чужих средств. Но одно дело — удачно залезть в чужой карман, а другое — строить на этом «экономические» расчеты. Категория «экономического» расчета целиком помещается в рамках домашней «экономики». Невозможно строить «экономические» расчеты на том, что не является «экономикой». Даже если поступления от той же десятины регулярны и прогнозируемы, они не могут быть приняты в «экономический» расчет. Видимо, то утверждение Цезария Арльского, что десятина нужна не ему, а самим плательщикам, в указанном «экономическом» смысле звучит довольно убедительно. В самом деле, отправляясь от известных нам текстов, мы не можем сказать, что десятина «экономически» интересна самому проповеднику. Такое нерасчетливое отношение к доступным ресурсам — нормальное «экономическое» поведение. Описанное своеобразие экономической мысли — не это ли объяснение плохой или, лучше сказать, необычной документированности десятины, вследствие которой исследователи торопятся сделать вывод о возникновении ее «института» лишь в каролингское время,

⁷⁶ *Epistula episcoporum provinciae Turonensis ad plebem* // MGH. Conc. 1. P. 138.

когда, наконец, церковная десятина стала предметом королевских законодательных инициатив? При этом экономическая жизнь церкви устойчиво интерпретируется как вопрос потерянного времени. Обращаясь к епископам, за чередой хозяйственных забот забывающим о пастырском наставлении прихожан, Цезарий Арльский сетует:

Священнослужитель рукоположен не в земледельцы и не в управители церковных поместий. Его нива — страждущие души верующих. Иной скажет: пустые слова, если я оставлю попечение о поместьях, сам претерплю нужду и не смогу подать бедным. Мы не ветхозаветные священники и левиты, — соглашается Цезарий, — нам без поместий никак нельзя (*absque possessionibus esse non possumus*). Не пристало, однако, посвящать себя мирским хлопотам сверх меры, довольно будет двух-трех часов в день. Лучше поменьше собрать в поле, да побольше в духе. Станете проповедовать слово божье, Господь вас не оставит, и будет из чего подать милостыню. И потом среди пастырей нет ли таких, кто не в меру занят сельским хозяйством ради устройства роскошных пиров скорее, нежели в помышлениях о милостыне для бедных? — высказывает опасение Цезарий⁷⁷. У Григория Турского черт устами одержимой лукаво говорит епископу: чем молиться зря, лучше бы заботился о церковном имуществе, чтобы бедные не остались без средств⁷⁸.

Анонимный трактат «О богатствах», возможно, проливает чуть больше света на другие существенные стороны неясного для нас экономического быта, а именно понятие о бедности и богатстве⁷⁹. Употребление неизвестным составителем предлога *cum* вместо *apud* позволяет предполагать его галльское происхождение. Составитель воспроизводит поистине изощренную аргументацию своих оппонентов, отчаян-

⁷⁷ Caesarii Arelatensis Sermo 1 // SC 175. P. 218–276.

⁷⁸ Gregorii Turonensis Historiae VIII, 12. P. 379.

⁷⁹ De divitiis // PL Suppl. 1/4. Col. 1380–1418.

но стремящихся найти в христианской традиции оправдание собственности. Оказывается, буквально на каждый стих Библии, где говорится о добровольной бедности, существуют старательные переинтерпретации, смысл которых — доказать, что богатство как таковое в Писании не осуждается, а отказ от имущества был завещан одним апостолам, то есть на обычных людей не распространяется. В бедности же нет решительно ничего хорошего; о благе быть бедным никто даже не заикается. А зло есть, и оно заключается в том, что бедный не может подавать милостыню. Оказаться без средств означает лишить себя религиозной связи с божеством. Стать бедным значит удалиться от Господа. Неимущий человек ни благоденствовать в земной жизни, ни спастись не может (*humano sensui videtur impossibile, ut quis absque divitiarum abundantia salvus esse possit*). Никто не верит в то, что в бедных воплощена некая волшебная сила божества. Бедные играют служебную роль. Недаром в акте милостыни они выглядят так безлично. Даже молиться их никто не просит. В вопросе милостыни бедные — не посредники между небом и землей, а всего лишь передаточное звено. Они не в силах нести социальных обязанностей. Бедные — это такие ничтожества, что всякий контакт с ними не может иметь практического смысла. В милостыне нет ничего от социального взаимодействия и еще меньше — от «социальной проблемы». Дар бедным — это жертвоприношение Богу именно потому, что это безвозвратная трата, впустую потерянные деньги. Какой может быть экономический обмен с подонками общества?! «Обмен» с ними в том и заключается, что ничего взамен они предложить не могут. Дарение в адрес тех, кто не может быть нормальным членом общества, является намеренным нарушением принципа экономической выгоды. Милостыня предстает рутинным жертвоприношением, вводящим и поддерживающим человека в благоприятном отношении с божеством тем способом, что дает возможность выбрасывать ресурсы за границы общества, где

позиционированы потусторонние силы. Бедные в этой системе — безличные орудия, чья участь незавидна. Они обеспечивают контакт с божеством, но сами его лишены. Не удивительно, что у Григория Турского нищие раздают собранную милостыню еще более горьким нищим⁸⁰.

В связи с церковной десятиной *не возникает* тема размера платежа. Все выглядит так, как если бы сама по себе величина церковного оброка не была принципиальным вопросом. В той критической атмосфере, которая окружает государственные налоги, данная тема — едва ли не главная. Налоги то и дело изображаются вопросом жизни и смерти, хотя скорее всего десятины от урожая не превышают никогда. Разговоры о том, что римские налоги кого-то разорили, внушают большие сомнения в свете того, что мы знаем о «домашнем способе производства». Начиная с Чаянова мы знаем, что крестьянскую экономику отличают недопроизводство и, как следствие, значительный потенциал внутреннего роста и выживания⁸¹. Известна способность «домашней экономики» значительно увеличивать экономическую производительность. Согласно Салинзу, при такой экономической жизни социальные институты *не следуют* за готовым приращением общественного продукта, а действуют как важнейший *стимул* производства: сами социальные институты влекут интенсификацию производства; без них оно падает! Салинз опирается на этнографический материал, но также обращает внимание на известное рассуждение Анри Пиренна, увязавшего упадок аграрного производства в начале средних веков с разрушением налаженных институтов средиземноморской торговли⁸².

⁸⁰ Gregorii Turonensis Liber vitae patrum, XIII, 1; XV, 1; XIX, 1. P.715, 721sq., 736sq.

⁸¹ Чаянов А. В. Организация крестьянского хозяйства // Чаянов А. В. Крестьянское хозяйство. Избранные труды. М., 1989. С.194–442.

⁸² Салинз М. Экономика каменного века. М., 1999. Cf. Pirenne H. Mahomet et Charlemagne. P.; Bruxelles, 1937.

Предлагаемое проповедником понимание десятины призвано учесть целую гамму жизненных практик и представлений, которые не всегда близки его собственным. Не все смыслы разделяются всеми, и церковная десятина, судя по всему, не означает для всех в принципе одного и того же. Наличный набор чужих представлений и их творческое освоение — вот слагаемые замысла. В аргументации проповедника не все для нас ясно. Так, не ясно, какие соображения вынуждают отдавать свои средства в чужие руки церкви как «посредника» между подателем милостыни и бедными. Задаться этим вопросом стоит ради уяснения общей структуры доказательства. Она такова, что проповеднику требуется быть убедительным в каждом пункте. В ней заключена некая связанная картина и некая модель социальных взаимоотношений. В распоряжении Цезария здесь имеются готовые схемы действия государственного налога, аграрной магии, агрономического знания, домашней экономики, возможно, какие-то еще, понятные и привычные ему и его пастве, о которых мы можем только догадываться. Его схематизм заимствует целые куски прошлых схематизмов. Переопределение вещей отличает изумительная ограниченность. Такую десятину, кажется, можно проповедать упомянутым «иудеям и язычникам». Любовь к готовым схемам должна быть понята как существенный момент знания социальных институтов.

Мы постарались выслушать нашего проповедника. Настало время задать неприятные вопросы. Модель знания, преподносимая в проповеди о десятине, страдает очевидными дефектами. Подразумеваемое проповедником знание церковного налога целиком подчинено грамматике действующего лица. По ее логике, мир состоит из объектов, нацеленных на них действий и свободных действующих лиц; все совершающееся рассматривается как действие; действие имеет причину, которая лежит в действующем лице. Человек постигает социальный мир как область своих потенци-

альных действий. С подачи проповедника в сферу узнанного о церковной десятина попадают те моменты опыта, которые служат действующему лицу целями, средствами, помехами. Знание возникает как установка *изолированного актора*, движущегося среди заданных *объектов*, испытывающего их воздействие и воздействующего на них. Такой род знания игнорирует тот факт, что человек, на самом деле, находится в ситуации взаимодействия с другими людьми. Социальный институт на деле является социальным *отношением*. Григорий Турский и Фредегар стремятся описать его как социальное отношение⁸³. «Субъективный» взгляд является естественным основанием социального знания. Как я сказал, уйти от «субъективной» точки зрения франкские историки скорее хотят, чем могут. Цезарий Арльский не испытывает такой потребности. В отличие от заинтересовавших нас франкских историков, проповедник показывает социальный мир и его институты как мир объектов, обладающих заданными свойствами. Возникают сомнения в том, что такое знание поможет сориентироваться в жизни, а не рассыпется при первом столкновении с жизнью, которая складывается *из отношений* между людьми.

Знание рискованно приравнивается проповедником к поведению, подуманные мысли — к будущим поступкам. Якобы люди станут уплачивать церковную десятину, если поймут и признают некоторые вещи. Проповедник утверждает понимание практики в терминах логических решений. Людская осведомленность, желания, убеждения, логический расчет, принятое решение фактически провозглашаются определяющими моментами осуществления социального института.

«Поступки происходят из мыслей, — говорит наш автор в другой своей проповеди. — Не может кто-то что-либо сделать, двинуть

⁸³ См. нашу первую главу.

рукой или ногой для совершения чего-то, если до того этому не предшествует веление мысли. Примерно так же все, что повелит император, из внутренних покоев дворца расходится по Римской империи, — все, что вы видите совершающимся в провинциях. Так и у каждого из нас внутри есть император, он сидит в сердце»⁸⁴.

От Григория Турского и других франкских историков, смотрящих на жизнь слишком практически, мы таких откровений не услышим. Но взгляд имеет распространение. Мысль Цицерона о субъективном согласии как основании общества Августин кладет в основу собственной социальной теории. Всякое общежитие, по Августину, «есть упорядоченное согласие в том, что касается власти и повиновения» (*ordinata imperandi oboediendique concordia*)⁸⁵. Августин настаивает на том, что даже самые несчастные и недовольные жизнью люди связаны с окружающим их порядком вещей известной мерой согласия. Однако далее мысль о социальном согласии обрывается на довольно невнятных формулировках по поводу его практического достижения (*terrena civitas... in eoque defigit imperandi oboediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum*)⁸⁶. Другую аналогию может составить рассуждение Сальвиана. Он обличает порочность римлян, взятую на примере их налогообложения, и его критика вращается вокруг темы согласия с нормой и следования ей. Сальвиан пишет так: «Несчастные... ведать не ведают, зачем и на каком основании платят. Да и кому позволено рассуждать о том, чего ради ему платить, или кому разрешено разбираться, почему он должен?!»⁸⁷. Тем не менее, по его словам,

⁸⁴ Caesarii Arelatensis Sermo 206, 1/Ed. G. Morin. P. 782.

⁸⁵ Augustini De civitate dei, XIX, 13. Col. 640.

⁸⁶ Augustini De civitate dei, XIX, 17. Col. 645.

⁸⁷ Salviani De gubernatione Dei, V, 32–33. P. 61.

большинство людей внутренне «согласны» с собственной участью и «желают» ее, если только не «вынуждены желать» чего-то другого. Вымученный язык описания свидетельствует о сложной природе подразумеваемых «желаний»:

«Что же до насилия и несправедливостей, то людей вынуждают к тому, чтобы они желали быть багаудами... Люди не хотят ничего больше, как того, чтобы их не принуждали этого желать, ибо верх несчастья — чего они желают. Ведь куда лучше тем людям было бы, если бы они не были принуждены этого желать. Но что еще могут желать несчастные, кто терпит постоянную, даже сплошную гибельность государственных податей?»⁸⁸.

По Сальвиану, налоги не обсуждаются, но слиты с отнесением себя к числу римлян, выступая платой за это счастье. Соответственно, кризис «желаний» в области налогообложения предстает кризисом самоидентификации, гибелен для римского мира как такового. Люди отказываются платить налоги путем отказа быть римлянами. Налоги «душат государство» тем, что лишают привлекательности «имя римлянина». Цезарий о десятине, Сальвиан о налогах говорят в терминах определяющих ментальных фактов. Участие в социальном институте мыслится собственным решением человека, судящего о своих выгодах. *Причиной налогов выступают... налогоплательщики*, чему соответствует идея воплощенной в институте рациональности и расчета выгод. Цезарий Арльский как будто присоединяется к такому сомнительному выводу.

Что после этого мы должны о нем подумать? А то, что проповедь Цезария Арльского — чемодан с двойным дном.

Проповедник стремится окружить десятину ореолом практического опыта. В другой проповеди он называет обычный канал передачи агротехнических знаний:

⁸⁸ Salviani De gubernatione Dei, V, 26–27. P. 60.

«Скажи-ка мне, кто тебе показал, как тебе подрезать твой виноградник, в какое время насадить молодняк? Узнать тебе это неоткуда, если только ты не видел и не слышал и не расспросил наилучших земледельцев, как тебе следует возделывать свою виллу»⁸⁹.

Говоря с земледельцами о десятине, епископ намеренно подражает такому агротехническому рассуждению. Он развертывает свое изложение в крестьянских понятиях причинности, осторожного сомнения, опыта и расчета. Но, ссылаясь на опыт и расчет, он тут же объявляет, что, имея дело с божеством, сомневаться, проверять на опыте, считать и выгадывать грешно. По уверениям проповедника, опыт доказывает, как выгодно платить десятину; но в Бога надо верить, уточняющие вопросы приравниваются к безверию. Сам Бог изображен «не считающим»: за все предоставленные «производительные силы» творец небесный по идее мог потребовать большей доли, но не потребовал. «Не считающий» Бог выставляется земледельцу как пример достойной подражания жизненной позиции. Интересно, что в других обстоятельствах епископ Цезарий считает чужие деньги. Когда разговор заходит о милостыне, он советует заранее рассчитать, сколько придется заплатить налогов, сколько оставить на жизнь, чтобы знать, какую сумму можно потратить на бедных⁹⁰. Хождения в гости и выпивки представляются проповеднику верхом расточительности: пьянствуя, выпивают за день вина столько, что хватило бы на три или четыре дня; а то созывают, «как на свадьбу», соседей и родственников и пьют четыре и пять дней кряду, изводя запасы, которых могло хватить на два или три месяца⁹¹. Но самостоятельно исследовать вопрос, какую именно

⁸⁹ Caesarii Arelatensis Sermo 6, 4 // SC 175. P. 326.

⁹⁰ Caesarii Arelatensis Sermo 30, 6 // SC 243. P. 136.

⁹¹ Caesarii Arelatensis Sermo 46, 4; 47, 7 // SC 243. P. 364–366, 388.

прибавку к урожаю дает уплата десятины, по утверждению Цезария, будет поправлением христианской веры. Возможность обесценить чужие аргументы открывает ирония⁹². Согласно Цезарию, сомневаться, рассуждать и прикидывать — и смех и грех.

Цезарий начинает с того, что призывает думать (*de decimis cogitemus*). Но тут объявляет, что думать здесь нечего. Право решения, которое он приписывает своим слушателям, иллюзорно, поскольку он спешит встать на их место, рассмотреть их аргументы и решить за них. Готовые объяснения, предложенные для запоминания, должны поставить предел самостоятельной рационализации, одновременно не лишая слушателей формальной роли компетентных социальных акторов, способных контролировать свое социальное действие посредством осознания его условий и последствий. Данные проповедником объяснения помогают связать потенциал критического усилия видимостью мысли, представив нужное социальное действие объясненным и понятым. Красноречие нашего проповедника призвано не развить в его слушателях аналитические способности, но ровно наоборот — обеспечить бездумный характер их восприятий и действий. В другой раз проповеди епископов Цезарий Арльский сравнивает с библейскими трубами, разрушившими стены Иерихона: добиваясь своего, проповеднику требуется кричать, не щадя голоса, как иерихонская труба; языки у епископов существуют, чтобы оружием слов разрушать чужие мнения (*sacerdotum linguae quaedam sunt arma verborum, quibus destruitur vana cogitatio*)⁹³. Разрушение, предвещающее созидание истинных ценностей, заявлено как общий принцип христианской проповеди в «Правиле пастырском» папы Григория

⁹² Мы касались этого в связи с турецкими налогами. См. также: Auerbach E. *Literatursprache und Publikum*. S. 70.

⁹³ *Caesarii Arelatensis Sermo* 105, 5–6 / Ed. G. Morin. P. 458–460.

Великого⁹⁴. Проповедь мыслится налаженной системой промывания мозгов.

Проповедники стремятся уверить окружающих в своей культурной миссии. Им нравится представлять себя культуртрегерами посреди глупости сельской жизни; неся религиозное просвещение, они якобы рассеивают мрак. Нам придется отказать христианским проповедникам в этой лестной роли. Из нашего разбора следует, что «идиотизм» и проповедь стоят в обратном отношении. Проповеди выступают орудием борьбы с интеллектуальной самостоятельностью мирян. Объяснять требуется, чтобы отбить охоту спорить, растоптать других людей, их мысли, чувства, искренность, желание думать и чувствовать, заставить действовать, как роботов, которым уже все объяснили. Проповеди читают слишком умным. Парижский клирик Домнол у Григория Турского отказывается ехать епископом в Авиньон, где все слишком умные (*nec permitteret simplicitatem illius inter senatores sophisticos ac iudices philosophicos fatigari*)⁹⁵, и выпрашивает себе город поглупее. Заявляя претензию на монопольное обладание истиной, наш проповедник вовсе не пытается донести ее до сознания паствы. Его цель — парализовать конкурирующую познавательную способность. Потому так непринужденно он и говорит вещи, казалось бы, не согласующиеся с его конфессиональными убеждениями. Все дело в том, что он не говорит всерьез, а говорит так, как говорят с идиотами; пастырь общается со своими овцами — стадом безмозглых баранов, которым надо забить их умствования в глотку. Рассказывать скотам о божественном провидении?! Им и не надо того знать. Их епископ будет за них знать все что нужно. Истины он оставляет при себе. Если Цезарий говорит такие вещи, с которыми в другой ситуации ни за что не согласится сам, то это не компромисс с чьими-то представлениями и даже

⁹⁴ Gregorii Magni Regula pastoralis, III, 34 // SC 382. P. 504–508.

⁹⁵ Gregorii Turonensis Historiae, VI, 9. P. 279.

не беспринципность. Он просто не принимает слушателей всерьез, нимало не собираясь метать бисер перед свиньями. Никакой уступки недоразвитому сознанию паствы здесь нет и близко. Меньше всего в Цезарии Арльском есть охоты плестись за гипотетическими «народными» представлениями. Идеальные прихожане — бессловесные овцы, которых пастырь погонит к их счастью; недоразвитые скоты, малые дети, с которыми нельзя говорить всерьез о сколько-нибудь серьезных вещах; интеллектуальные ублюдки, которых требуется загнать в их убогое подполье «народной культуры» и «народного богословия», положив предел всякому неконтролируемому суждению. «Народное богословие» прилагается сюда как путь борьбы с настоящим, внушающим страх инакомыслием. Его всовывают, как детскую погремушку. «Народная теология» — не мосточки, перекинутые в хаос идиотизма. Проповеди не только не служат преодолению границ, наведению мостов взаимного понимания. Идиотизм — искомый продукт христианской проповеди; идиоты — идеальное *последствие* христианской проповеди, выдаваемое церковными теоретиками за ее предпосылку. Идиоты и проповеди следуют в обратном порядке. Пастырь держит своих прихожан за болванов и мечтает делать из людей болванов.

Вера объявляется условием эффективного взаимодействия с потусторонними силами; сомнение бесповоротно уничтожает саму возможность контакта с божеством. Цезарий изящно замыкает свое рассуждение в порочный круг: если веришь в пользу десятины, польза будет тебе; если сомневаешься, считай, что зря потратился. (*Si credis, tibi proficit; si dubitas, perdidisti.*) Правильное действие, уплата десятины, само по себе ничего не стоит. При этом «доверие» семантически сближается с «послушанием» и «властью»; акт доверия воспринимается как естественное основание власти: заставить поверить значит конституировать власть; поддаваться на убеждения значит подчиняться. В проповеди, озаглавленной «*Expositio fidei, et interpretatio nominis eius*»,

Цезарий проводит прямую связь между актом веры и подчинением власти. Даваемая им этимология вполне традиционна: *fides*, «вера», «доверие», — от *fit*, «да будет так». Положим, современный филолог такой этимологии не признает. Но насчет семантики, объединяющей «веру» с «необходимостью» и «принуждением», возразить нечего. По Бенвенисту, семья этимологически связанных слов, к которой принадлежит латинское *fides*, в русском языке дает слова «убедить» и «беда» (в значении «необходимость», «принуждение») ⁹⁶. Цезарий старается объяснить «веру» на примерах из социального опыта, не находя в ней ничего специфически христианского. «Вера», «обещанная верность» и «власть» сливаются, и эту верность, избавленную от рассуждений и изворотов, Цезарий объявляет единственным твердым основанием как отношений между людьми, так и их — с Богом. Посредством *fides* индивид вручает себя другому индивиду — человеку или божеству. Во фразеологии Цезария «веру» надо «исполнять» (*implere factis, operibus impleretur*) ⁹⁷. Суждение об истине становится обещанием действия. Вера складывается из двух вещей: во-первых, надо верить в истинность обетований Господа; во-вторых — исполнять на деле, делами доказывать свою веру. Эти два обстоятельства Цезарий сопоставляет как «имя» и «действие» веры (*nomen fidei et virtus eius*). Соответственно, не верить возможно не потому, что чьи-то аргументы нескладны, а потому что ты не принимаешь чью-то претензию на власть. Проблема власти пронизывает речь епископа; по-настоящему, *она и есть ее истинное содержание*. Судить о вещах с последствиями для окружающих равнозначно обладанию властью.

«Власть у велящего в языке» (*dominatio imperantis in lingua est*) ⁹⁸. «Послушный» — от слова «ухо», ибо слушает

⁹⁶ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. С. 91–95.

⁹⁷ Caesarii Arelatensis Sermo 12, 1 // SC 175. P. 398, 400.

⁹⁸ Augustini De civitate dei, XVI, 4, in fine. Col. 482.

велящего» (obaudiens, ab aure, eo quod audiat imperantem)⁹⁹. Языки и уши — вот символы достойные такого общественно-го идеала; право говорить, данное одним, и обязанность слушать, вмененная прочим. Ситуации, когда «младшие» поднимают голос и «старших» заставляют молчать, с ужасом описаны Григорием Турским как путь разрушения всякой общественной упорядоченности. На одно место у уже ссылался. Король Хильперик пытается шантажировать епископа Григория Турского следующим угрозами:

«Да я ведь созову турецкий народ и скажу им: “Поднимите вопль против Григория, ибо он несправедлив и никому из людей не воздает справедливости”. Когда они такое закричат, я им на это еще и добавлю: “Я, король, не могу найти у него справедливости. Так найти ли ее вам, маленьким людям?”»¹⁰⁰.

В другой раз Григорий рассказывает о том, как при короле Гунтрамне армия, собранная для войны с готами, устроила настоящий разгром во многих областях Галлии. Раздосадованному королю предводители войска дают такие объяснения:

«Никто не боится ни короля, ни герцога, никто не уважает графа. И если, может, кому-либо из нас такое и не по душе, и он пытается это исправить... тотчас в народе возникает волнение, тотчас — бунт. И каждый против старшего в диком исступлении доходит до того, что если старший не может дальше молчать, то навряд ли ему удастся избежать смерти»¹⁰¹.

Разве в этих историях говорится о проблеме согласия? Да, ничего подобного! Вопрос о том, кто и что думает, *никому не интересен*. В качестве проблемы огромной важно-

⁹⁹ Isidori Hispalensis Etymologiae, X, 197. Col. 388.

¹⁰⁰ Gregorii Turonensis Historiae, V, 18. P. 219.

¹⁰¹ Gregorii Turonensis Historiae, VIII, 30. P. 397.

сти переживаются *жесты*. То же самое относится к проблеме христианской проповеди. Когда однажды сгорела половина Арля, горожане припомнили, как их епископ Иларий в ярости провозгласил вслед уходящим с его проповеди, что из геенны огненной им так просто уйти не удастся¹⁰². Возможно, смысл сказанного они уловили неточно — агиограф выражается осторожно, — но интонации до них дошли. В аналогичной ситуации епископ Цезарий тоже срывается на крик и те же угрозы, гоняется по церкви за уходящими и на время своей проповеди запирает церковные двери¹⁰³. *State et audite*, «стоять и слушать!», — вот его слова, когда он бросает источать елей и заговаривает своим голосом. В другой раз та же ситуация комментируется им в примечательном высказывании: уходящие из церкви наносят епископу ущерб «телесно»; «тела» названы орудием причинения епископу урона (*mihi damnum aliquod corporaliter faciatis*)¹⁰⁴. Тело выступает как момент взаимосвязи с социальным миром; власть и подчинение — как вопрос телесного жеста. Выходящих из храма во время проповеди составитель *Statuta ecclesiae antiqua* — видимо, Геннадий Марсельский, писавший в 80-х годах V века, — советует отлучать от церкви¹⁰⁵! Надо всмотреться в эти подробности. То, что Цезарий и другие христианские проповедники твердо намерены потребовать, так это жест внимания. Следование тому, что провозглашается нормой, описывается как род дисциплины тела, механический жест привычной готовности, в котором альтернатива согласия и принуждения заметно теряется. В такой интересной связи институт предстает для индивида, *взятого в отдельности*, не столь

¹⁰² Vita Hilarii Arelatensis, 18 // SC 404. P. 130.

¹⁰³ Vita Caesarii, I, 27. P. 466–467.

¹⁰⁴ Caesarii Arelatensis Sermo 74, 1 // SC 330. P. 200.

¹⁰⁵ Statuta ecclesiae antiqua, 31 / Ed. C. Munier. P., 1960. P. 85.

ко логической формой, как пробуют нас уверить Августин, Сальвиан или Цезарий, сколько механическим жестом.

В необычных рассказах Сульпиция Севера о Мартине Турском есть примеры недоразумений, которые, очевидно, лучше всего показывают социальные институты как телесный жест. Однажды святой Мартин своей волшебной властью помешал похоронной процессии, которую он принял за языческий ритуал люстрации полей. Жан Фонтен комментирует это место так: «Слово *consuetudo* изобличает формализм и пустоту этой литургии: мысли о машинальной и пагубной привычке имплицитно противопоставлена мысль о живой и сознательно принимаемой традиции»¹⁰⁶. В другой раз, обходя приходы своей епархии, епископ Мартин встретил на дороге «казенную повозку, полную служилых людей» (*plena militantibus viris fiscalis raeda*). Он был одет так, что своим видом испугал лошадей, которые немедленно запутались в упряжи. Раздосадованные задержкой, *militantes* взяли его отлупить, злясь еще больше оттого, что встреченный ими путник молча сносит побои¹⁰⁷.

Жалко упустить другую скромную, но живую деталь. В латыни современной нашему рассказу агиографии встречается примечательная семантическая новация: в повествованиях о паралитиках глагол *dirigere* в значении «управлять, владеть членам тела», как ни в чем не бывало, заменяется на *iudicare*¹⁰⁸. Вот подлинный смысл того, чтобы «судить»!

¹⁰⁶ Sulpicii Severi Vita Martini, 12, 2. P. 278. Fontaine J. Commentaire // SC 134. P. 723.

¹⁰⁷ Sulpicii Severi Dialogi, II, 3. P. 183.

¹⁰⁸ Vita Genovefae, 25 // MGH SRM 3. P. 225; Gregorii Turonensis De virtutibus sansti Martini, II, 3. P. 610.

*Перепись короля Хильперика:
режимы действия*

Со слов Григория Турского мы узнаем такую историю. С конца лета 580 года страшная эпидемия опустошала Галлию. Особенно губительной она оказалась для детей. В те дни тяжело заболел король Хильперик. Едва он стал поправляться, как слег его младший сын Дагоберт. Дагоберта окрестили, и на какое-то время ребенку стало легче, но болезнь поразила его пятнадцатилетнего брата Хлодоберта:

«И видя, что он в смертельной опасности, его мать Фредегонда в позднем раскаянии говорит королю: “Долго нас, поступающих дурно, сносила божественная доброта. И часто она исправляла нас болезнями и иными напастями, а исправления не наступило. Вот уже мы теряем сыновей. Вот уже их убивают слезы бедных, вдовьи причитания, сиротские вздохи, и не остается нашей надежды, кому нам все это собирать. Мы копим богатства, не зная, для кого их собираем. Гляди, полные грабежей и проклятий, сокровищницы остаются без обладателя. Разве кладовые не изобилуют вином? Разве амбары не наполнены хлебом? Разве сокровищницы не набиты золотом, серебром, драгоценными камнями, ожерельями и другими царственными украшениями? И вот мы теряем то, что было у нас прекраснее всего этого. Теперь, если вам угодно, идите сюда. Давайте сожжем все несправедливые переписи, и пусть нашему фиску хватит того, чего хватало отцу и королю Хлотарю”. Изрекши это, королева, ударяя себя кулаками в грудь, приказала принести книги, которые пришли из их городов через Марка, и, бросая в огонь, опять обратилась к королю со словами: “Что же ты медлишь? Делай то, что, ты видишь, делаю я, чтобы нам хоть избежать вечной кары, если мы и теряем возлюбленных детей”. Тогда король, раскаявшись, предал огню все книги переписей и, возгоревшись, послал людей запретить переписи на будущее».

Сразу после этого умер младший ребенок. Из виллы Берни-Ривьер, где происходила описанная сцена, труп мальчика повезли для погребения в Сен-Дени, а его брата на носилках доставили к гробнице святого Медарда в Суассон и там принесли за него обеты. Той же ночью и он испустил дух и был похоронен в базилике святых мучеников Криспина и Криспиана по соседству¹⁰⁹.

О злополучной ревизии налоговых кадастров Григорий Турский рассказывает в связи с возмущением в Лиможе. Король Хильперик повелел произвести во всем своем королевстве «новые тяжкие переписи». Жители Лиможа захотели убить прибывшего к ним с этой целью референдария Марка. Они бы это сделали, если бы за Марка не вступился лиможский епископ Ферреол. Захватив налоговые книги, горожане удовлетворились тем, что предали их огню. Вновь посланные от короля люди примерно наказали виновных и установили налоги «еще хуже» (*acerbiora*)¹¹⁰. Важный для нас ход мысли королевы Фредегонды эта история по-настоящему не проясняет. Начать с того, что сожжения налоговых кадастров в Лиможе и на вилле Берни-Ривьер разделяет полтора года. Хлодоберт и Дагоберт умерли в сентябре 580 года, а референдария Марка собирались убить 1 марта 579 года. Детские болезни поддаются разным объяснениям. Когда десять лет спустя опасно заболел сын Фредегонды Хлотарь, ради его исцеления она попросит предводителя бриттов Варока освободить франков, попавших в плен из-за ее каверзы. Чтобы погубить одного человека, королева Фредегонда помогла истребить целое франкское войско. Она приказала саксам из Байе одеться и подстричься под бриттов и прийти на помощь Вароку, прослышав об участии в походе против него ненавистного ей Бепполена¹¹¹. Раскаяние и наказание преследуют

¹⁰⁹ Gregorii Turonensis Historiae, V, 34. P. 238–241.

¹¹⁰ Gregorii Turonensis Historiae, V, 28. P. 234.

¹¹¹ Gregorii Turonensis Historiae, X, 9; 11. P. 491–492, 494–495.

героев Григория Турского, причастных к налогообложению. Наш знакомый референдарий Марк, «скопивший богатства несправедливыми переписями», в конце концов, был «поражен внезапной болью в боку». Тогда он постригся «и принял покаяние»¹¹². Остается узнать, в каких прегрешениях? У Григория Турского этого не сказано. В рассказе Григория о преследовании и убийстве мстительными налогоплательщиками другого франкского администратора Парфения фигурирует интересная сцена раскаяния, в которой налоги не упоминаются, а упомянуты совсем другие вещи:

«Ночью, лежа в своей постели, внезапно во сне он громко закричал: “А-а! Бегите сюда, кто есть, и помогите погибающему!”». Проснувшиеся от крика бывшие с ним спрашивают, что случилось. Парфений отвечает: “Друг мой Авсаний с женой Папианиллой, которых я некогда убил, требовали меня на суд со словами: Приходи держать ответ, ибо пусть нас с тобой рассудят перед лицом Господа”. Действительно, за несколько лет до этого Парфений из ревности убил невинно жену и друга»¹¹³.

Нами отмечено разнообразие суждений по поводу следующей по времени переписи короля Хильдеберта. Встретившая противодействие в лице епископа Турского, она была *испрошена* у короля соседним епископом Меровеєм:

«Ибо многие из тех [прежних налогоплательщиков] умерли, и оттого тяжесть налога лежала на вдовах, сиротах и немощных. Все это как положено исследовав, они [люди короля] освободили бедных и слабосильных и подчинили публично-му цензу тех, кого следовало сделать налогоплательщиками по справедливости»¹¹⁴.

¹¹² Gregorii Turonensis Historiae, VI, 28. P. 295.

¹¹³ Gregorii Turonensis Historiae, III, 36. P. 131–132.

¹¹⁴ Gregorii Turonensis Historiae, IX, 30. P. 448.

Туж же мысль Венанций Фортунат в процитированном стихотворении провозглашает от имени святого Мартина Турского и самого епископа Григория¹¹⁵. Вдовы, сирые и немощные сохраняют свое место в аргументации, что бы ни требовалось обосновать — благо ли составления новых налоговых книг или заключенную в них напасть и необходимость немедленного сожжения. Налоги, налоговые переписи и книги часто фигурируют в негативном контексте угнетения, несправедливости, корысти. Но они не являются *самостоятельным* злом, как таковые не могут никого погубить.

Контекст эпидемии, унесшей жизни детей Хильперика и Фредегонды, погружает нас в океан всевозможных интерпретаций. Сам рассказчик приписывает происхождение губительной болезни междоусобным войнам королей, а не их налогам. У заболевших, по его словам, начиналась сильная лихорадка с рвотой, нестерпимой болью в почках и тяжестью в темени и затылке. В рвотных извержениях шафранного или зеленого цвета многие видели скрытый яд (*veninum*). Люди попроще (*rusticiores*) называли морозное поветрие внутренней оспой (*coralis pusulas*), во что Григорий как раз готов поверить. Обоснованность диагноза доказывает в его глазах некоторый успех соответствующего лечения. Если на плечи или голени заболевших ставили банки, появлялись нарывы, которые вскоре лопались, гной вытекал, отчего многие выздоравливали. Впрочем, и питье из трав, исцеляющих от яда, помогало многим. За этими подробностями следует замечание, поистине странно предвещающее рассказ о трагедии, разыгравшейся в семье Хильперика и Фредегонды:

«От той же болезни и мы потеряли сладких и дорогих нам ребятишек, — вздыхает Григорий, — мы нянчили их и носили на руках, сами готовили им пищу и кормили».

¹¹⁵ Venantii Fortunati Carmina, X, ll. P. 245–246.

Надо сказать, эти слова Григория больше походят на горе матери, чем рассуждение Фредегонды, и столь же отлично добросердечный пастырь, переживающий смерть чужих детей, как своих собственных, подумал и о существе дела. Своим или родительским прегрешениям Григорий Турский эти смерти не приписывает. Скорее наоборот. Для него они повод без обвиняков сравнить себя со смиренным библейским праведником: «Утерев слезы, скажем себе вместе с блаженным Иовом: “Господь дал, Господь взял. Как было угодно Господу, так и стало. Да будет имя его благословенно вовек”» (Иов 1, 21). Это вдвойне любопытно, поскольку для скорбящих Хильперика и Фредегонды поэт Венанций Фортунат находит ровно те же слова утешения: «Иов возносил хвалы Богу, лишившись разом семерых»¹¹⁶. Утешиться этим и не искать в своем домашнем горе иной скрытой причины, казалось бы, доступно и для королевской четы.

Две страшные картины непосредственно следуют за описанием гибели Хлодоберта и Дагоберта. От той же болезни умирала королева Австригильда, жена брата Хильперика короля Гунтрамна. В отличие от Фредегонды, Австригильда не ищет вины в себе. Ее рассуждение заставляет вспомнить приведенную Григорием интерпретацию с ядом. Оравители — врачи; по убеждению Австригильды, данное ими питье лишило ее надежды на жизнь. Перед смертью она берет с мужа клятву казнить лечивших ее, и Гунтрамн вынужден так и поступить¹¹⁷. «Главный врач в доме короля Хильперика» — один и тот же до и после кончины Хлодоберта и Дагоберта, некий Марилейф, — видимо, ни в чем не обвиненный и избежавший репрессий¹¹⁸. Учиненная над врачами расправа показалась заслуживающим упоминания происшествием, кроме того, Марию Аваншскому. В своей крат-

¹¹⁶ Venantii Fortunati Carmina, IX, 2, 99–100. P. 208.

¹¹⁷ Gregorii Turonensis Historiae, V, 35. P. 241–242.

¹¹⁸ Gregorii Turonensis Historiae, V, 14; VII, 25. P. 209, 344–345.

кой хронике он называет их имена — Николай и Донат¹¹⁹. Занятно и умолчание о врачах-убийцах в эпитафии королевы Австригильды¹²⁰. Предложенное объяснение явно оригинально и рождает сомнения. Болезнь пожрала и ангулемского графа Нантина. Сгорая от сильной лихорадки, Нантин в бреду будто бы кричал: «Жжет меня епископ Ираклий, он и мучит и призывает на суд. Я знаю свое преступление, помню, какие несправедливости несправедливо причинил епископу. Я молю о смерти, чтобы дальше не мучиться от этой пытки». Когда несчастная душа отлетела, остались несомненные следы (*indubia vestigia*) осуществившейся мести епископа: бездыханное тело так почернело, что можно было подумать, будто бы его положили на раскаленные угли и сожгли. Узрев такое, все обомлели, изумились и стали опасаться впредь чинить обиды епископам¹²¹. В общении с потусторонними силами подобных знаков зачастую не хватает. Получить информацию — проблема. Остается мучительно догадываться.

Замечательнее всего, что при своем мнении Фредегонда не остается. Когда через несколько недель королеве донесут, что дети погибли из-за колдовства, в котором замешан ее пасынок, она примет эту мысль как свою и убедит в ней мужа. Мнение не поздно переменить. Но это означает, что сожжение налоговых книг явилось в некотором смысле недоразумением. Еще раз попутно отметим, как именно историк Григорий Турский излагает события! Колдунья — мать девицы, с которой сошелся пасынок Фредегонды Хлодвиг, и обслуживает его притязания на власть. Хлодвиг, сын Хильперика от королевы Авдоверы, бывшей у него до Фредегонды, «раньше времени стал похваляться и говорить: “Вот и мертвы мои братья, мне остается все королевство, вся Гал-

¹¹⁹ *Marii Aventicensis chronica*, a. 581. P. 239.

¹²⁰ *Epitaphium Austregildis reginae* // *MGH AA* 6/2. P. 191–192.

¹²¹ *Gregorii Turonensis Historiae*, V, 36. P. 242–243.

лия будет мне подвластна, и всей властью одарила меня судьба! Вот враги мои в моих руках, и я сделаю с ними, что захочу». И о своей мачехе королеве Фредегонде он также говорил неподобающие вещи. Прослышав об этом, она сильно перепугалась». «А несколько дней спустя» Фредегонда узнает о колдовстве. Под пыткой колдунья созналась. Когда ее повели на костер, «несчастливая стала кричать, что солгала». «Но эти слова ей ничуть не помогли. Ее привязали к столбу и заживо сожгли»¹²².

Интерпретативные возможности выглядят необычайно широкими, истории болезни — почти произвольными. Однако если взять смерти других сыновей Фредегонды, надо констатировать, что королева мыслит в общем стереотипно. Ровно те же страхи перед губительным колдовством мучают короля и королеву по поводу судьбы их сына Хлотаря, родившегося четыре года спустя. На этот случай его специально прячут подальше от недобрых глаз на вилле Витри (*ne forte, dum publice videtur, aliquid male incurrat et moriatur*)¹²³. А вот объяснение, найденное для гибели Теодориха незадолго до рождения Хлотаря:

«Королеве сообщили, что ребенок, который умер, был отнят колдовством и заклинаниями и что префект Муммол, которого королева уже давно ненавидела, знал об этом. А было так: когда Муммол пировал у себя дома, кто-то из придворных горевал о любимом им ребенке короля, который заболел дизентерией. Префект ему отвечает: “Есть у меня под рукой травы, настой из которых если больной дизентерией выпьет, даже если был бы он безнадежен, тотчас выздоровеет”. Когда об этом донесли королеве, она вспыхнула сильной яростью. Тем временем в городе Париже схватили женщин, она их пытала и побоями вынуждала сказать, что знают. И они сознались, что они ведь-

¹²² Gregorii Turonensis Historiae, V, 39. P. 246–247.

¹²³ Gregorii Turonensis Historiae, VI, 41. P. 314.

мы, и засвидетельствовали, что сделали так, что погибли многие, прибавляя то, во что я не нахожу никаких оснований поверить: “Сына твоего, о, королева, — сказали они, — мы отдали за жизнь префекта Муммола”. Тогда королева, подвергнув женщин еще более тягостным пыткам, одних убила, других предала сожжению, третьих погубила колесованием, переломав кости. И после этого одна вместе с королем она удалилась на виллу Компьень и там открыла королю все, что услышала о префекте. Король же, послав людей, приказал его позвать. Расспросив, его заковали в цепи и подвергли мучениям. Со связанными за спиной руками его подвесили к балке и так допытывались, что он знает о колдовстве. Но ни в чем выше нами упомянутом он не сознался. Он, однако, сообщил, что часто брал у этих женщин мазь и питье, за которые его благодарили король и королева. И вот когда его освободили от наказания, Муммол позвал к себе палача, сказав: “Передай королю, моему повелителю, что от причиненного мне я нимало не чувствую себя плохо”. Услышав такое, король сказал: “А ведь он точно колдун, раз несколько не пострадал от этих пыток”. История логично оканчивается сценой очищения: «После этого королева взяла сокровища младенца, одежду и остальные вещи из шелка и прочего, что смогла найти, и спалила огнем; этого добра, говорят, было четыре телеги. А золото и серебро она отдала перелить в печи»¹²⁴.

Первое, на что в этом рассказе приходится обратить внимание, — смешение медицины и магии. Здесь, как и в приведенных выше случаях, губительным колдовством оказывается несостоявшееся лечение. Вся разница в результате, который доказательно свидетельствует о тех или иных намерениях лечившего. Парижские ведьмы, через префекта Муммола поставившие свои лечебные зелья ко двору, но тем самым замешанные в смерти наследника, напоминают врачей-отравителей королевы Австригильды. На сохранение

¹²⁴ Gregorii Turonensis Historiae, VI, 35. P.305–306.

в Галлии под покровом классической медицинской теории традиционной магической терапии указывает французская исследовательница Алин Руссель. Она отмечает своеобразие существующих этиологий¹²⁵. Болезнь — не умаление здоровья, как сказали бы мы. Сам по себе человек не заболит и не умрет. Зло субстанционально, и оно входит в человека под влиянием злой воли другого. Остается успеть выбить это оружие из рук своих врагов. Лечение мыслится так же — проникающей в тело внешней силой. В сущности, оно явление того же порядка, что и болезнь. Эпидемия выглядит несколько абстрактной причиной людских бед, ибо у каждого отдельно взятого недуга имеется своя неповторимая этиология; за смертью одних людей стоят другие. Руссель имеет в виду прежде всего медицинские тексты Марцеллина из Бордо, составленные около 400 года. Истерзанного пытками знатока медицины префекта Муммола «отправили в город Бордо, откуда он был родом». Королева Фредегонда собирала ведьм. В частности, Григорием рассказано, как она привечала у себя одну ведьму, выжитую местным епископом из Вердена. Об этой ведьме сообщается так: «В самом деле, если кто причинял кражу или какое иное зло, та тотчас открывала, куда отправился вор, кому передал или что сделал с краденым»¹²⁶. Что-то делала в окружении короля и королевы и та самая колдунья, которую сожгли в связи со смертью принцев Хлодоберта и Дагоберта. Наконец, Фредегонда слыла колдуньей сама. Родной племянник Хильдеберт обвинял тетку в том, что колдовством она свела в могилу множество королев, включая его отца, дядю, двоюродных братьев — своих пасынков Меровея и Хлодвигу, детей Хильперика от Авдоверы¹²⁷. Парижские ведьмы заслуживают сопоставле-

¹²⁵ Rousselle A. Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive. P., 1990. P. 85–103.

¹²⁶ Gregorii Turonensis Historiae, VII, 44. P. 365.

¹²⁷ Gregorii Turonensis Historiae, VII, 14; VIII, 29. P. 335, 392.

ния со святой Женеьевой Парижской, чья репутация святой женщины утвердилась не сразу. Одно время ее собирались побить камнями или утопить в Сене¹²⁸; текст датируется 20-ми годами VI века. Хотя волшебство определенно имеет своих специалистов, едва ли обязательно подозревать в нем связанную систему. Часто описанную суть произведенного колдовства мы могли бы назвать банальным отравлением. Часто колдовство выглядит всего лишь дурным пожеланием. Кажется, волшебная сила может включиться от чьего-то недовольства или зависти. Антропологи приучают нас замечать в магии социально-психологическую сторону, а именно запечатленное в ней травмирующее чувство тревоги и внутреннего напряжения. Магические практики развиваются на фоне утраты субъективного ощущения безопасности, уверенности в себе и своем мире благодаря пониманию условий социального действия и его вероятных последствий. Магия — другое название угрозы неизвестности, которая выливается в боязнь других людей, боязнь чужого слова, чужого мнения. Она выступает отражением темной стороны жизни. И это та тяжелая эмоциональная атмосфера, в которой люди занимаются хозяйством, болеют и отправляются на тот свет, в которой действуют все общественные учреждения — в том числе составляются налоговые книги и взимаются подати.

Магические этиологии болезней реализуют то объяснение жизни, которое систематически присваивается множеству других жизненных явлений. Риск осуждения на Страшном суде рисуется по той же модели смертельной схватки личных врагов. Другие люди — не просто свидетели греха, а сами судьи и палачи. Буквально только что мы слышали сразу две такие истории. Ангулемского графа Нантина «призывал на суд» епископ Ираклий, несчастного Парфения — убитая жена и ее любовник. О посмертной судьбе короля

¹²⁸ Vita Genovefae, 12–13. P. 219–220.

Хильперика похожие вещи приснились королю Гунтрамну. Хильперик ему одновременно обидчик и брат:

«Будто бы привели его ко мне, скованного цепями, три епископа, из коих один был Тетрик, другой Агрекула, а третий Никита Лионский. Двое из них говорили: “Просим вас, освободите его и позвольте уйти наказанному”. Напротив, епископ Тетрик с горечью им отвечал: “Да не будет этого, а пусть сгорит ему в огне за свои злодеяния”. И пока они довольно долго переговаривались, как бы споря между собой, я замечаю в отдалении медный котел, который стоял на огне и сильно кипел. Тут я заплакал, а несчастного Хильперика схватили, переломали ему руки и ноги и бросили в котел. И он незамедлительно так разложился и растаял на пару, что от него совершенно не осталось никакого следа»¹²⁹.

В потустороннем наказании друг друга люди обходятся, кажется, без божественного участия, пользуясь лишь удобным моментом торжествующей справедливости, чтобы свести старые счета. Так чем пугает себя и мужа королева Фредегонда, связывая «вечную кару» и налоговую перепись? Божьим судом или же загробной мстительностью обиженных налогоплательщиков? Буквально повсюду воображение улавливает людские происки, чью-то месть или корысть. С погодой, как мы помним, дело обстоит так же, как с людскими недугами. Погода и урожай во многих случаях мыслятся результатом действий людей. И налоги нередко воспринимаются не как «действующий» институт, а как козни эгоистов, спешащих поживиться за чужой счет.

Вернемся к содержанию «речи» Фредегонды. Смертельная болезнь ее детей Хлодоберта и Дагоберта явилась наказанием небес, подстроенным людьми, — таков прямой смысл сказанного королевой. «Их убивают слезы бедных, вдовы

¹²⁹ Gregorii Turonensis Historiae, VIII, 5. P.374.

причитания, сиротские вздохи»; королевские сокровищницы «полны проклятий». Много ли в этой этиологии христианской образности? После всего сказанного так не подумаешь. Буквальное понимание этого места снимает вопрос хронологической нестыковки. «Проклятия» попадают в королевские закрома к осени следующего года, то есть когда ресурсы, собранные по новым налоговым книгам, впервые достигают «королевского дома» топографически. Тут и начинается их вредоносное действие. У Светония Веспасиан предлагал своему сыну Титу убедиться в том, что деньги, собранные с общественных уборных, не пахнут, когда первый налог поступил в казну (*pecuniam ex prima pensione admouit ad nares, sciscitans num odore offenderetur* — Suet. *Vesp.*, 23, 3). Если ты благополучный человек, и в жизни у тебя все в порядке, по такому поводу можно зубоскалить. Если же у тебя умирают дети, поверишь во что угодно. О том, как материальные предметы несут в себе след прошлого обладателя, известно по другим текстам. Перенесение зла через вещи есть, к примеру, в эпизоде из «Видения Фурсы», сохранившемся у Беды¹³⁰.

В римском мире обязательная переплавка золота, собранного в качестве налогов, являлась административным правилом с последней трети IV века¹³¹. В «Житии Элигия» такая переплавка изображена рутинной административной процедурой, следующей за сбором налогов и предваряющей их помещению в казну, и описана как очистительный ритуал (*aurum... purgare, ut iuxta ritum purissimus... aulae regis praesentaretur metallus*)¹³². То, что это маленькое административное колдовство направлено на освобождение ресурсов от личностей их прошлых обладателей, является формой отчуждения, ясно из самой ситуации. Король пожаловал Эли-

¹³⁰ Baedae Venerabilis Historia ecclesiastica gentis Anglorum, III, 19/ Ed. J. E. King. Cambridge (Mass.), London, 1999. P. 422–424.

¹³¹ Delmaire R. Op. cit. P. 257–262.

¹³² Vita Eligii, I, 15. P. 681.

гию поместье в области Лиможа, о чем еще не успели узнать местные власти. Три дня ответственные за лиможские налоги лица силились расплавить золото, которое никак не могло расплавиться по причине того, что уже было чужим, принадлежащим Элигию. В свое время Элигий, монетных дел мастер и ювелир, сам имел отношение к индустрии преобразования материальных ресурсов в королевские сокровища. Он был родом из Лиможа. Во времена описанного лиможского бунта монетарием в Лиможе был его отец; то есть идея может быть местного происхождения: колдовство с монетой — акцент на магической стороне дела — может оказаться семейным промыслом лиможских монетариев, колдующих в пользу налогов и против них. О короле Хильперике в другой связи сообщается, что он «все время часто рвал заветания, написанные в пользу церквей, и даже все время топтал распоряжения своего отца»¹³³. Вероятно, этот способ уничтожения документов представлялся ему достаточным. В нашем случае документы летят в очаг. Не служит ли огонь очага орудием аннигиляции насланных чар?

Мне приходится осторожно распутывать мои узлы, стараясь для начала их понемногу ослабить. «Предположим, кто-то заболел и говорит: “Это — наказание”. А я говорю: “Если я заболеваю, я вовсе не думаю о наказании”. Если ты говоришь: “Значит, ты веришь в нечто противоположное?”, — то ты можешь назвать это верой в противоположное, но это совсем другая форма того, что мы обычно называем верой в противоположное»¹³⁴. Обиходные формы исторических исследований выстреливают готовыми объяснительными схемами: вот «христианское благочестие», а там «магические практики» и «магическая картина мира». «Магическая картина мира»? Скорее так: люди думают по-разному, раз-

¹³³ Gregorii Turonensis Historiae, VI, 46. P.320.

¹³⁴ Витгенштейн Л. Лекции о религии, I // Витгенштейн Л. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии. М., 1999. С. 49.

ными способами, и рисуют себе разные картины. Зная Григория, мы без особенного удивления отметим одновременное наличие в его тексте параллельных путей понимания произошедшего. Пасынок королевы Хлодвиг, мы слышали, постулирует другую причинность: рок ссудил ему королевство. Губительная эпидемия может разлагаться на череду людских происков и мстительных счетов, а может быть понятой как выражение власти судьбы. Непосредственно в рассказе Григория о смерти малолетних принцев то же соображение угадывается в серии природных аномалий и катаклизмов, обозначивших канун эпидемии осени 580 года¹³⁵. Не ясно, те ли это знамения, «которые обычно возвещают либо смерть короля, либо погибель края»¹³⁶; но можно подозревать что те. В образах природных знамений обнаруживает себя мысль о сопряженности жизни общества с универсальным порядком космоса; ее естественные начала прямо сказываются в природных знаках грядущих общественных потрясений. Единый и всеобъемлющий порядок вещей на элементарном уровне человеческого существования называется судьбой. В духе Григория Турского «поведение» природы просто влагается в досье вместе с поступками героев, подуманными мыслями и сказанными словами — без заботы о «повествовательной связи» и кивков в сторону «истины». Эти новые «литературные» нескладности — еще один случай подчеркнуть прагматизм жизненных представлений. Представления существуют на горизонте сознания в виде возможностей подумать мысль и сказать что к чему. Таких апробированных способов связывать бессвязное заведомо много. Отдавая предпочтение тому или иному, индивид верит в то, во что ему лично верить удобнее всего. В другой раз Григорий Турский внезапно высказывает самостоятельный взгляд на причины трагедии, разыгравшейся

¹³⁵ Gregorii Turonensis Historiae, V, 33. P. 237–238.

¹³⁶ Gregorii Turonensis Historiae, IX, 5. P. 416

на вилле Берни-Ривьер, развивая идею судьбы. За три года до описываемых событий епископу привиделся ангел, пролетавший над Турским собором со словами: «Увы, увь! Бог поразил Хильперика и всех его детей, и не останется никого из тех, что вышли из его чресл, кто правил бы его королевством во век». Важно отметить контекст этого сообщения. Посетившее Григория видение — полемическая реакция на предсказание гадалки о скорой смерти короля Хильперика и воцарении другого пасынка Фредегонды Меровея. «Когда впоследствии это [ангельское предвестие] сбылось [все дети умерли], тогда мне стало ясно, что то, что наобещали гадалки, было ложно»¹³⁷. Епископ отстаивает церковные каналы общения с потусторонними силами и свою роль на этом поприще. Чужую, профанную мысль о судьбе, переименованной им в провидение, Григорий Турский подхватывает и перелицовывает для собственного употребления. Надо оценить, сколько в этом сиюминутного.

Оставим в стороне детские болезни и постараемся уточнить следующий круг обстоятельств. Отправляя налоговые книги в очаг, король с королевой уничтожают ресурсы казны. Скандальная история, вышедшая с приданным их дочери Ригунты, выдает, кто и как стремится присматривать за сохранностью королевских сокровищниц. Через четыре года после смерти братьев Хлодоберта и Дагоберта Ригунта должна отправиться в Испанию, чтобы выйти замуж за сына готского короля. Что касается необыкновенного богатства свадебного поезда Ригунты, то у короля и королевы явно имеются на это свои расчеты. Демонстративное расточение несметных сокровищ — большой стиль и особенность взаимоотношений франков с готской Испанией. «Королевскую помпу» готской принцессы Галсвинты, включая серебряную башню на колесиках, в которой она ехала к суженому, с изумлением наблюдал по пути Венанций Фор-

¹³⁷ Gregorii Turonensis Historiae, V, 14. P. 210–211.

тунат¹³⁸, и «утренний дар» (свадебный подарок) Хильперика Галсвинте — пять городов: Бордо, Лимож, Кагор, Беарн и Бигорр — возможно, выглядит столь же баснословным¹³⁹. Манящая, ранящая самолюбие близость готской Испании к римской прошлому заставляет франкских королей смотреть за Пиренеи с желанием и ревностью и при этом внимательно смотреть друг за другом. Женитьбу Хильперика на Галсвинте, ради этого на время оставившего Фредегонду, Григорий Турский прямо объясняет соперничеством с братом Сигибертом, женатым на сестре Галсвинты Брунгильде¹⁴⁰. Ригунту сватают за Реккареда, сына готского короля Леовигильда. Дочь Сигиберта и Брунгильды Ингунда уже замужем за другим сыном Леовигильда, Герменегильдом¹⁴¹. Матримониальные предприятия Хильперика — таким образом, точные копии выигрышных партий, устроенных Сигибертом. Сначала Хильперик женится на сестре его жены, потом замышляет сделать своим зятем брата его зятя.

Чтобы быть первым, похоже, ему остается превзойти всех в расточительности. Для короля и королев казна выглядит средством. Франки смотрят на королевскую казну иными глазами, и нарастающее непонимание с их стороны оказывается для Хильперика и Фредегонды неприятным сюрпризом. Сначала пришли послы от Хильдеберта, сына и наследника умершего к тому времени короля Сигиберта, и просили не посылать с Ригунтой ничего из сокровищ, рабов, лошадей, воловых упряжек и ничего другого, что некогда принадлежало его отцу. Кажется, споры вокруг этого вышли настолько отчаянными, что один из послов при неизвестных обстоятельствах был убит. Вину за его смерть возлагали на Хильперика. Хильперик обещал послам не отдавать за Ригунтой того,

¹³⁸ Venantii Fortunati Carmina, VI, 5, 216, 223–224. P.142.

¹³⁹ Gregorii Turonensis Historiae, IX, 20. P.437.

¹⁴⁰ Gregorii Turonensis Historiae, IV, 28. P.160–161.

¹⁴¹ Gregorii Turonensis Historiae, V, 38. P.244.

чего они потребовали не касаться. Тем не менее свадебный поезд должна сопровождать целая армия, поскольку короли Хильдеберт и Гунтрамн готовы отбить обоз силой. Впрочем и те франки, которые посланы с Ригунтой, по ночам захватывают из приданого, что только могут, и с добычей бегут к Хильдеберту. Сокровища Ригунты безнадежно и стремительно тают по мере продвижения свадебного поезда на юг. «И пока они так ехали», — пишет Григорий Турский, — к Хильперiku «подошел какой-то человек и пронзил его ножом подмышку и следующим ударом поразил в живот», отчего тот немедленно скончался¹⁴². Версий убийства Хильперика впоследствии было множество, но здесь Григорий ставит его в прямую связь с приданным Ригунты.

Перед отъездом Ригунты Хильперик и Фредегонда разыгрывают перед своими людьми форменную комедию. Григорий Турский рассказывает об этом так:

«Король Хильперик, созвав лучших франков и остальных своих людей, отпраздновал свадьбу своей дочери. Вручая ее послам готов, он дал ей несметные сокровища. Но и мать ее принесла огромное количество золота, серебра и одежды, так что при виде этого король подумал, что у него ничего больше не осталось. Заметив его беспокойство, королева повернулась к франкам и сказала так: “Не подумайте, будто здесь есть что-либо из казны прежних королей. Все, что вы видите, взято из моей собственности, ибо преславный король многим меня одарил, и я что-то скопила собственными стараниями, и с имений, мне пожалованных, плоды и налоги добыли мне многое, да и вы сами часто обогащали меня вашими подарками, откуда и есть все, что вы теперь видите перед собой, а из государственной казны (*de thesauris publicis*) здесь ничего нет”. И таким образом она повела короля (*sic animus regis dilusus est*)».

¹⁴² Gregorii Turonensis Historiae, VI, 45–46. P.318–319.

Провести требуется собравшихся, и сцена разыграна супругами, как по нотам. Вопреки недвусмысленным обвинениям в свой адрес Хильперик ведет себя так, точно расточитель не он сам и смущен не меньше других. Оправдаться остается Фредегонде и, разумеется, не перед мужем. Она и «поворачивается к франкам», кому адресовано его фальшивое беспокойство и перед кем король вынужден демонстрировать свою доверчивость к тому, что скажет жена. Нимало не отрицая фискальное происхождение доступных ей ресурсов, королева отстаивает свое право свободно ими распорядиться. Будучи приписаны на ее содержание, они перестали быть *de thesauris publicis* — то есть тем, что составляет собственность казны. По той же логике, как мы помним, в Туре не платят *ullum tributum publico*, что означает — платят, но не вносят в королевскую казну, за которой единственно и сохраняется определение *publicus*. *Publicus* значит «уплачиваемый в казну». Устарела некоторая фразеология коллективного действия, основанная на всеобъемлющем противопоставлении «частного» и «публичного», — и устарела не вчера; тот же ход мысли уже встречен нами в названии позднеримского финансового ведомства, главой которого был поставлен Павлин из Пеллы — «комит частных щедрот». Тем не менее некая концепция действия на общее благо без собственного названия фигурирует в тексте. Налицо известное наложение унаследованных от Рима налогов на некие структуры взаимоотношений «народа франков» с их королями и сокровищами.

После эпизода с приданным Ригунты обращают на себя внимание многие вещи. Вслед за сожжения налоговых книг на вилле Берни-Ривьер Хильперик посылает людей с распоряжением впредь никаких кадастров не составлять, что, по-видимому, подразумевает инициативу снизу! Инициативу влекут и оживляют фиск вещи, существующие помимо инерции административных традиций, позволяющие традициям существовать. По рассказу Фредегара, греческий император Фока был негодный правитель, поскольку бросал казну

в море, утверждая, что приносит дары Нептуну. Видя, что империя разрушается глупостью, сенаторы схватили Фоку, отрубили руки и ноги и с камнем на шее бросили в море самого¹⁴³. Хильперик и Фредегонде на вилле Берни-Ривьер подозревают в *amentia* и *stultitia*, «безумии» и «глупости», следовало опасаться. В свете истории с Нептуном их когнитивные процедуры, вероятно, не должны были быть только их собственными. Рассудить не столь гипотетично мы сможем о случае с турскими кадастрами. Памятный экскурс в историю турского налогообложения называет королей, без лишних разговоров соглашающихся налогов в свою пользу не брать, и администраторов, которым такая резиньяция непонятна. Судя по рассказу Григория, Хильперик стремится демонстрировать свою готовность отстаивать интересы казны больше других франкских королей: «Он без конца повторял: “Гляди, как обеднела наша казна, а наши богатства перешли к церквям” (*ecce pauper remansit fiscus noster, ecce divitiae nostrae ad ecclesias sunt translatae*; что похоже на стереотип, ср. у Сальвиана: *dives potestas pauperem facit esse rem publicam*¹⁴⁴); с этими словами он уничтожил завещания, написанные в пользу церквей, и даже попирает указы своего отца¹⁴⁵. Своему гостю Григорию Турскому Хильперик демонстрирует присланные греческим императором Тиберием золотые монеты с характерной легендой «слава римлян», но прежде них — золотое блюдо, украшенное драгоценными камнями, в пятьдесят фунтов весом, которое Хильперик, по его словам, повелел изготовить во славу франков¹⁴⁶. О понимании окружающих говорит то особое внимание, которым обставлена последующая судьба вещи; в дальнейшем она возникает как наиболее примечательная и завидная для других королей часть сокровищ Хиль-

¹⁴³ Fredegarii Chronicae, IV, 63. P. 152.

¹⁴⁴ Salviani De gubernatione Dei, I, II. P. 5.

¹⁴⁵ Gregorii Turonensis Historiae, VI, 46. P. 320.

¹⁴⁶ Gregorii Turonensis Historiae, VI, 2. P. 266–267.

перика¹⁴⁷. Кажется, похожий предмет упомянут у Фредегара. За содействие в свержении короля готской Испании Свинтили Сизенат посулил франкскому королю Дагоберту — внуку Хильперика и Фредегонды — некое блюдо в пятьсот фунтов веса. О драгоценности рассказывается, что это подарок Аэция королю Торисмунду за победы над Атилией на Каталаунских полях, причем заменивший первоначально обещанную победителю «половину Галлии». Когда достигнувший власти Сизенат попытался передать блюдо посланцам Дагоберта, готы отобрали его силой и впоследствии не позволяли перелить. (*Missurium nobelisseum... devotissime... Gothorum thensauris pro ornatum veneratur*, — выражается хронист, почти дословно повторяя сказанное Григорием о предназначении блюда Хильперика — *ad exornandam atque nobilitandam Francorum gentem feci*). Дагоберту было заплачено отступного двести тысяч солидов, сумма многократно большая цены драгоценного металла — плата за символизм¹⁴⁸. Можно провести параллель между королями, которым воспрещается расточать казну, и епископами, которые в лице подчиненного им клира встречают аналогичное непонимание. Мы уже слышали, как Августину приходилось оправдываться перед своим собственным клиром по поводу нежелания принимать наследства, оставленные церкви в обход прямых наследников¹⁴⁹. Другой пример можно взять из «Жития Цезария Арльского». Епископ Цезарий тратит на выкуп пленных церковное добро до литургических сосудов и убранства храма включительно. Агиографы вкладывают в уста Цезария речь по этому поводу, обращенную к «священникам и остальному клиру». После этой речи поступок епископа «некоторые хвалили»¹⁵⁰. Судя по этим свидетельствам, имущественные вопро-

¹⁴⁷ Gregorii Turonensis Historiae, VII, 4. P. 328.

¹⁴⁸ Fredegarii Chronicae, II, 53; IV, 73. P. 74–75, 157–158.

¹⁴⁹ См. выше, с. 126–127.

¹⁵⁰ Vita Caesaris, I, 32–33. P. 469.

сы, касающиеся государства и церкви, определенно переживаются в терминах представлений об общем деле. Один человек не в праве решать за всех, будь он король или епископ!

Так или иначе, сожжение налоговых документов вовсе не идет вразрез с административными традициями. В самом поступке короля и королевы нет никакой ненужной изобретательности. Налоговые льготы и послабления, систематическое списание недоимок выступают частью идеологической программы императорской власти в Римской империи; аналогичные меры королей франков или готов просто ее повторяют. Вот пример еще более позднего времени; текст датируется временем около 680 года: в житии святой Бальтильды, бывшей в молодости замужем за правнуком Хильперика и Фредегонды франкским королем Хлодвигом II, рассказано о том, как в правление двух своих сыновей святая королева отменила налог, сумма платежа которого рассчитывалась подушно, в связи с чем многие люди старались уморить своих детей, чтобы не платить чересчур много¹⁵¹. Здесь освобождение подданных от налога включается в программу культового прославления святой королевы. Можно преподнести дело и так! Вообще говоря, отмена или уменьшение налогов в римском мире — ходячий пример благого деяния властителя, просящийся в панегирик. Во времена Римской империи отменяемые налоговые документы картинно сжигали. Как я сказал, сожжение таких документов Фредегондой и Хильпериком близко напоминает магическую процедуру уничтожения колдовской силы. Но то же может получать более приземленные объяснения. В панегирике императору Гонорию Авсоний рассказывает, как налоговые книги горят на глазах растроганных налогоплательщиков, радующихся тому, что сожжение не оставляет возможности для взятия решения назад¹⁵².

¹⁵¹ Vita Balthildis, 6 // MGH SRM 2. P.488.

¹⁵² Ausonii Gratianum actio dicta domino Gratiano Augusto, 16 // MGH AA 5/2. P.19 sq.

Римские императоры готовы утверждать, что их предшественники были слишком жадными. Прощая накопившиеся недоимки, снижая при случае налоги и сжигая налоговые кадастры, они, очевидно, не боялись посеять в подданных сомнение в благе администрации. Как получается, что такие вещи не разрушают систему налогообложения в принципе? Почему отказ от налогов, которые публично объявляются несправедливыми, не дискредитирует идею налогообложения? Я отвечаю на этот вопрос следующим образом. В своих исторических текстах я нахожу следы двух пониманий справедливости, рожденных соответственно буквой права и чувством меры. Право предстает проведением в жизнь зафиксированных формул. Чувство меры упорядочивают эксцессы, неизбежно возникающие вследствие применения готовых формул. К такому важному описанию меня подвел Бенвенист. В индоевропейских языках он находит следы этих двух различающихся определений судебной власти. Особенно впечатляет пара аналогичных композитов в латыни и оскском *iu-dex* и *med-diss*: «говорящий, в чем состоит право», и «говорящий, в чем состоит мера»¹⁵³. То, что слишком строгое следование закону чревато попранием справедливости, — вполне римская мысль. Как гласит латинская поговорка, повторенная Теренцием и Цицероном, *summum ius summa iniuria*, «верх законности — верх несправедливости». «В связи с обстоятельствами... изменяется также и обязанность и не всегда остается одной и той же», — записывает Цицерон (*Cic. De off.*, I, 10). Та же идея вынашивается в христианстве. Справедливый суд христианского божества дополняется вменяемой ему готовностью прощать преступления: *iustitia*, с одной стороны, и корректирующие ее *miser cordia* и *clementia* — с другой. В христианской литературе мысль о том, что чувство меры и понимание конкрет-

¹⁵³ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. С. 313–318.

ных обстоятельств должны сопутствовать действиям правителя, эксплицитно сформулирована в сочинении Мартина из Браги. (*Iustitia postremo eo mediocritatis tibi tenore regenda est, ne... nimiae rigiditatis asperitate nihil veniae aut beniginitate reservans humanae societati dirus appareas. Ita ergo amabilis iustitiae regula tenenda est, ut reverentia disciplinae eius neque nimia neglegentiae communitate despecta vilescat neque severiori atrocitate durata gratiam humanae amabilitatis amittat.... hanc praedictarum [sc. prudentia, magnamitas, continentia, iustitia] virtutum formulam pro qualitatibus temporum, locorum, personarum, atque causarum teneat, ut velut in quodam meditullio summitatis adsistens...*)¹⁵⁴. Адресованное королю свевов МIRONУ, оно является прямым продолжением стоической традиции и написано между 570 и 579 годами, то есть незадолго до интересующих нас событий; по словам Григория Турского, Мартина из Браги и детей Хильперика и Фредегонды свела в могилу одна и та же эпидемия¹⁵⁵.

О том, что в Галлии времен королевы Фредегонды и епископа Григория идея имеет силу, свидетельствует подробно описанная Франтишекком Граусом новация в агиографической топике. Речь идет о стереотипах повествования о чуде освобождения из тюрьмы. Хотя в житийной литературе чудесные освобождения имеют некоторую предысторию, настоящий агиографический топос развился только в агиографии Галлии VI века¹⁵⁶. Это поистине странные истории. Святые люди не озабочены «социальными вопросами», но от оков и тюрьмы спасают систематически. При этом агиографические тексты, как выражается Граус, «не делают из категории “права” решающей инстанции». Святый, совершающий чудо,

¹⁵⁴ Martini Bracarenis Formula vitae honestae, 9–10. P. 249–250.

¹⁵⁵ Gregorii Turonensis Historiae, V, 37. P. 229.

¹⁵⁶ Graus F. Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die “Gefangenbefreiungen” der Merowingischen Hagiographie // Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte. 1961. Teil 1. Berlin, 1961. S. 61–156.

не решает вопрос, виновны ли заключенные или нет. Чудотворная сила святых не проводит никакого различия между разбойником с большой дороги или должником фиска. Правосудие не ставится ими под сомнение, как будто суд заведомо справедлив или вина или невиновность не важны. Даже когда из застенка освобождается ни в чем не повинный человек, на теме несправедливого суда в агиографическом повествовании не делается никакого специального ударения. Судей чудотворцы не наказывают, и более того — от тех зачастую не слышно даже слов раскаяния. Принципиальные сомнения в «людском суде» встречаются в таких агиографических рассказах крайне редко или, лучше сказать, практически не встречаются. Чудесная освобождающая сила, рвущая путы и взламывающая затворы, если чему и противопоставлена, так это слишком строгому следованию букве закона; строгий судья бывает чересчур рьян и не знает меры и снисхождения (*superflue egit*¹⁵⁷). Милосердие святого не спрашивает, кто прав, а кто виноват. Поспорить с Граусом остается в том, чему приписать эту позицию. Граус говорит о влиянии христианской идеологии. По-моему, это слишком сложно. В агиографических историях об освобождении из заключения нет ничего, что выходило бы за рамки обычного применения права в мерovingской Галлии. И наш король Хильперик открывает тюрьмы для должников фиска по поводу рождения сына Теодориха¹⁵⁸. Если сегодня нам недостает чувствительности, располагающей нас к такому переживанию юридических институтов, ее утрату следует отнести к нашим бесспорным историческим потерям. Идея юридических формул, взятая в отдельности, способна рождать только дурацкие представления о «действующих» институтах. Образ ответственного управления, вносящего порядок в череду жизненных ситуаций, не перекладывает ответственность с лиц на сле-

¹⁵⁷ Gregorii Turonensis Liber de virtutibus sancti Iuliani, 43. P. 581.

¹⁵⁸ Gregorii Turonensis Historiae, VI, 23. P. 290.

тые юридические формулы. Это ответственный путь понимания общественной жизни и обязанностей лиц. Восприятие института как того, что прокатывается по жизням людей, ставит вопрос о роли правителя и его администраторов. У понимания справедливого управления есть эти *два* регистра. Свидетельства о сокращении и отмене налогов можно принять за разрушение налоговой системы. В действительности, это способ поддержания системы в порядке.

Епископ Григорий был в Берни-Ривьер по крайней мере за несколько недель до разыгравшейся трагедии. Перед отъездом он захотел проститься с епископом Альби Сальвием:

«Разыскивая его, я нашел его в сенях дома Берни-Ривьер и сказал ему, что уже собрался ехать домой. Тогда мы немного задержались, и когда разговорились о том и о сем, он мне и говорит: “Видишь ли ты над кровлей то, что вижу я?”. Я ему: “Вижу, перекрытие, которое король недавно повелел положить”. А он говорит: “Больше ничего не видишь?”. Я ему: “Ничего другого я не вижу”. Я подозревал, что он скажет какую-то шутку, и добавил: “Если ты видишь нечто большее, скажи”. Глубоко вздохнув, он говорит: “А я вижу, что над этим домом занесен обнаженный меч божьего гнева”. В самом деле, предвестие епископа не обмануло, ибо через двадцать дней умерли два сына короля, смерть которых мы описали выше»¹⁵⁹.

Образ дома с его кровом, очагом, амбарами, кладовыми и сокровищницами играет в нашей истории особую роль. В основе образа лежит отождествление людей с их жилищем:

«Дом есть жилище одной семьи... С другой стороны, дом — это род, фамилия, супружество мужа и жены»¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Gregorii Turonensis Historiae, V, 50. P. 263.

¹⁶⁰ Isidori Hispalensis Etymologiae, IX, 4, 3. Col. 348.

«Под словом “дом” можно разуть разное: дом как строение и дом как обитающих в нем. Когда говорится о доме как здании, говорят: “большой дом сделан”, “прекрасный дом”. Когда говорят об обитающих в доме, говорят: “добрый дом, благословит его Господь”, или — “дурной дом, пусть помилует его Бог”»¹⁶¹.

У Григория Турского рассказана такая история. Когда сенатор Гортензий, бывший клермонским графом, повелел схватить родственника клермонского епископа Квинциана и пренебрег епископским заступничеством, епископ сказал:

«Скорее отнесите меня к дому Гортензия». Он ведь был очень стар и своими ногами ходить не мог. Когда же его слуги приносят его в дом Гортензия, то, отряхивая на дом пыль со своей обуви [Ср. Мф. 10, 14–15], он говорит: “Да будет проклят этот дом и прокляты живущие в нем навеки и пусть он обезлюдеет и не останется никого, кто бы жил в нем”. И весь народ сказал: “Аминь”. И Квинциан добавил: “Прошу, Господи, пусть никогда из этого рода никто не возвысится до епископского сана, кто не послушался епископа”. И едва епископ вышел из дома, как всех домочадцев, какие были в том доме, поразила лихорадка, и, немного помучившись, они испускали дух. Когда же это продолжалось уже три дня, Гортензий, видя, что ему не сохранить никого из своих слуг, страшась, как бы ему самому не погибнуть так же, в скорби приходит к святому мужу и, бросаясь к его ногам, со слезами молит о прощении. Добросердечно его простив, Квинциан послал для дома благословленную воду, и когда ее разбрызгали на стены, вся болезнь тотчас оказалась изгнана, и было явлено здесь великое чудо, раз и заболевшие выздоровели, и здоровые больше не заболели»¹⁶².

¹⁶¹ Augustini Sermo 342, 3//PL 39. Col. 1503.

¹⁶² Gregorii Turonensis Liber vitae patrum, 4, 3. P.675–676.

Хотя в этом повествовании, взятом из *Vita patrum*, прощение Гортензия выглядит полным, в своих «Историях» Григорий Турский упоминает произошедшее как причину, отчего во влиятельном семействе так и не было епископов¹⁶³. Дом наделяет человека социальным лицом и социальной судьбой. Тем или иным способом воплощенной в доме судьбой можно управлять. В главном тезисе речи Фредегонды «копим неведомо кому» легко угадывается стих тридцать восьмого псалма (*thesaurizamus, nescientes, cui congregemus ea; cf. Ps. 38, 7: thesaurizat et ignotat cui congregabit ea*). Уже известную нам историю противоборства майордома Варнахария со святым Австригизелом рассказчик заключает этим же стихом: «Тем самым исполнилось, что написано в псалмах: “Копит и не ведает, кому собирает богатства”»¹⁶⁴. Данное место любопытно тем, что связь библейской цитаты и текста не вполне понятна. Вопросы о детях Варнахария агиограф никак не касается. Стих повисает в воздухе, словно некое обобщенное определение ситуации, стереотип негативного восприятия налогообложения. Если мы поняли, что это клише, мы научимся его замечать в менее очевидных случаях: описание смерти референдария Марка Григорий Турский оканчивает словами: «а все его добро отписали в казну»¹⁶⁵; Авдин, сохранивший описи турских налогов, теряет сына¹⁶⁶, и т.д. В речи Фредегонды дом изображен получателем богатств и той сферой, где вершится наказание; смерть наследников — логичным наказанием, карающим стяжательство. Феномен королевского дома и присущей ему экономики предьявлен в качестве основания сжечь налоговые кадастры.

Следуя античной традиции, Августин усматривает в доме «начало и элемент» (*initium sive particula*) социальной жизни;

¹⁶³ Gregorii Turonensis Historiae, IV, 35. P. 167.

¹⁶⁴ Miracula Austrigisili, 3. P. 202.

¹⁶⁵ Gregorii Turonensis Historiae, VI, 28. P. 295.

¹⁶⁶ Gregorii Turonensis Historiae, IX, 30. P. 448–449.

человек входит в общество как член дома, и общество складывается из домов¹⁶⁷. По известному определению Отто Бруннера, дом предстает «основополагающей социальной структурой всех крестьянских и крестьянско-аристократических культур»¹⁶⁸. Я бы сказал, дом может играть такую роль, а может и не играть; и тогда играют роль совсем другие вещи. Тема дома имеет не больше принудительной силы, чем тема магии, затронутая нами выше. Мы должны сказать: люди оперируют понятиями дома или магии. Сказать так будет достаточно. Этому *не требуется* объяснения в виде констатации неких абсолютных сущностей метафизически понятых жизненных «представлений» или «социальных структур». Тема дома существует как одна из возможностей подумать мысль и совершить поступок; ее выбирают, но могут и не выбрать¹⁶⁹. Для описания нашей ситуации она возникает в особенной связи.

Как отмечает английская исследовательница Дженет Нельсон, статус франкской королевы фактически никак «не институционализирован». Если король или епископ получают свои социальные роли вместе с должностью, то положение королевы напрямую зависит от ее собственной энергии и стечения обстоятельств¹⁷⁰. К церковному собору в Берни-Ривьер, откуда, как мы слышали, разъезжаются епископы за двадцать дней до интересующих нас событий, приурочен панегирик, с которым обращается к королю

¹⁶⁷ Augustini De civitate Dei, XIX, 16. Col. 644–645.

¹⁶⁸ Brunner O. Das «ganze Haus» und die alteuropäische «Ökonomik» // Brunner O. Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. Göttingen, 1968. S. 103–127.

¹⁶⁹ Я обращаю внимание на формулировки Люка Больтански и Лорана Тевено: Boltanski L., Thevenot L. De la justification. Les économies de la grandeur. P., 1991.

¹⁷⁰ Nelson J. Queens as Jezebels: Brunhild and Balhilde in Merovingian History // Nelson J. Politics and Ritual in Early Medieval Europe. London, Ronceverte, 1986. Pp. 9, 45–46.

Хильперик — поэт Венанций Фортунат. Причастность королевы Фредегонды к власти Хильперика Фортунат недвусмысленно определяет через идею дома («растущих палат», которые в рассказе Григория Турского растут так буквально — в виде недавно надстроенной крыши)¹⁷¹. Фредегонда королева дома. Забота о королевском доме становится формой ее участия в государственных делах. Другого отношения к власти она не имеет. Королеве Фредегонде жизненно важно навязать образ королевского дома как режима оценки и действия и отстоять свою связь с королевским домом. Ее старинный недруг, епископ Претекстат Руанский, говорит ей об этом в лицо: «Я всегда и в ссылке, и не в ссылке был, есть и буду епископом. А ты не всегда будешь пользоваться королевской властью». По его словам, чего она хочет, так это вечно пользоваться королевской властью, чего боится — наказания потусторонних сил и того, что не дорастит сына до совершеннолетия, то есть останется без королевской власти. Дети — ее социальные средства, *spes per quam regnare*; за их выживание она сражается отчаянно. Дети нужны ей, поскольку служат ее главному жизненному упованию — быть королевой, *semper regalem potentiam perfrui*¹⁷². Можно заметить, что Хильперик повторяется в своем матримониальном соревновании с братом точно так же, как повторяется Фредегонда, когда находит всегда одно неизменное объяснение болезням своих детей. Это что-то вроде характерных персональных реакций, которые выдают больную тему, главную линию жизненных устремлений Хильперика и Фредегонды. Одному надо превзойти брата, другой — отстоять свое положение.

Сын Хильперика от Авдоверы Меровея, действовавший против отца и окруженный его людьми, кончает с собой. Рассказывают, что самоубийство — выдумка его мачехи Фре-

¹⁷¹ Venantii Fortunati Carmina, IX, 1, 117–126. P. 204.

¹⁷² Gregorii Turonensis Historiae, VIII, 31. P. 397.

дегонды и что на самом деле он убит по ее приказу¹⁷³. Гибель другого сына Авдоверы, Хлодвиг, особенно полна существенных для нас деталей. Начать с того, что первое найденное против Хлодвиг, проверенное оружие — только что убившая детей Фредегонды болезнь:

«И вот после смерти сыновей [Хлодоберта и Дагоберта] король Хильперик в октябре месяце в глубокой скорби находился с женой в Компьенском лесу. Тогда под влиянием королевы он отправил Хлодвиг в Берни-Ривьер, чтобы, стало быть, и он погиб от этой смерти. Сильно в те дни там свирепствовала та болезнь, которая убила его братьев. Но ничего плохого с ним там не случилось».

Вслед за тем Хлодвиг осмеливается на приведенные выше высказывания, так напугавшие королеву, и тогда возникает версия с колдовством. Фредегонда добивается у короля ареста пасынка и передачи его в свои руки:

«В этом застенке он погиб от удара ножом и погребен в том самом месте. Тем временем пришли вестники к королю, сказавши, что Хлодвиг сам пронзил себя своей рукой и что тот самый нож, которым он себя пронзил, все еще находится в ране, утверждали они. Обманутый этими словами (*inlusus*), король Хильперик и не плакал о том, кого, я бы сказал, сам предал смерти по наущению королевы. Служившие Хлодвигу были отосланы в разные места. Мать же его Авдовера была жестоко убита. Его сестру Базину, когда с ней наигрались (*delusa*) слуги королевы, отправили в монастырь»¹⁷⁴.

Участи Авдоверы Фредегонде и приходится опасаться. Смерть сыновей грозит гибелью ей самой. Она такая же

¹⁷³ Gregorii Turonensis Historiae, V, 14; 18. P. 211, 224–225.

¹⁷⁴ Gregorii Turonensis Historiae, V, 39. P. 245–247.

защита для своих детей, как они для нее. Надо заметить, что пасынок Фредегонды — на это время единственный здравствующий наследник Хильперика. Слова Фредегонды о том, что после смерти ее детей не для кого стало собирать богатства, не правда. Причем умерли дети, а Хлодвиг уже созрел для того, чтобы принять отцовскую власть, и к ужасу и ярости мачехи заявляет на нее претензии. Сыновья Авдоверы, сначала Мерovej, потом повторивший его судьбу Хлодвиг, подозрительны, но отнюдь не мятежны. Родитель довел их до смерти или попустил это сделать другим, а между тем о намерении того и другого захватить родительскую власть становится доподлинно известно лишь после смерти обоих и только путем тщательного и пристрастного разбирательства. Таковы признания, полученные у епископа Претекста Руанского обманом и у турского клирика Рикульфа под пыткой: «Отстранив Фредегонду от королевской власти, убив братьев [Хлодоберта и Дагоберта] и отца, Хлодвиг должен был завладеть королевством», — утверждает Рикульф¹⁷⁵. Эта «правда открылась», когда все сыновья Хильперика давно мертвы, и оставить «богатства» теперь действительно некому.

Каждый сражается за свое социальное выживание, и в отношениях отцов и детей не видно родственных сантиментов. За три года до драмы на вилле Берни-Ривьер «заболел дизентерией и лихорадкой младший сын короля Хильперика Самсон». Детей у Фредегонды пока достаточно. «Из страха смерти» — чтобы не заразиться от него самой — «мать удалила его от себя и хотела погубить. Но так как не смогла, порицаемая королем, то приказала его окрестить». Младенец тем не менее умер. «Его мать Фредегонда тогда же сильно заболела, но поправилась»¹⁷⁶. Убить свое чадо она пыталась еще однажды. Сундуки с богатствами Хильперика снова оказываются причиной и орудием замышляемого убийства.

¹⁷⁵ Gregorii Turonensis Historiae, V, 49. P. 261–262.

¹⁷⁶ Gregorii Turonensis Historiae, V, 22. P. 229–230.

После гибели отца и разграбления сокровищ Ригунта так и не вышла замуж за своего принца:

«Ригунта, дочь Хильперика, часто обвиняла мать и говорила, что она сама госпожа и что отдаст родительницу обратно в рабыни. Она терзала ее многими и частыми оскорблениями, и все время они били друг друга кулаками и давали пощечины. И мать ей говорит: “Почему ты плохо относишься ко мне, дочь? Вот вещи отца твоего, которые есть у меня. Возьми и пользуйся, как угодно”. И войдя в сокровищницу (*in registro*), Фредегонда открыла сундук, наполненный ожерельями и драгоценными украшениями. Поскольку она очень долго вынимала различные вещи, протягивая стоящей рядом дочери, она говорит ей: “Я уже устала. Сама запусти руку и доставай, что попадется”. И когда Ригунта, запустив руку, доставала из сундука вещи, мать, ухватив крышку сундука, дала ей по затылку. Она с силой навалилась и нижним краем так сдавила Ригунте горло, что у той глаза готовы были лопнуть. Тогда одна служанка, бывшая там, громко завопила: “Сюда, пожалуйста, бегите скорее сюда! Глядите, мою госпожу душит ее родительница”. И в комнату ворвались ожидавшие, как они выйдут, за дверью. Они спасли девицу от угрожавшей ей смерти и вывели оттуда»¹⁷⁷.

Рассказчик при этой сцене явно не присутствовал. Из всех приведенных до сих пор рассказов Григория Турского историю с удавлением крышкой сундука легче всего принять за «бродячий сюжет», вспомнив эддического кузнеца Вёлунда и десяток похожих литературных историй. Сам Григорий рассказал похожую историю еще в одном месте¹⁷⁸. Впрочем, Ауэрбах как раз обращает наше внимание на разговорный язык сцены¹⁷⁹. За интересующие нас детали проис-

¹⁷⁷ Gregorii Turonensis Historiae, IX, 34. P.454–455.

¹⁷⁸ Gregorii Turonensis Historiae, II, 40. P.90.

¹⁷⁹ Ауэрбах Э. Мимесис. С.103–104.

шествию стоит поручиться. Сообщение о самоутверждении принцессы, конфликтующей с «родительницей», заслуживает доверия в свете истории ее сводной сестры. Дочь Хильперика от Авдоверы — та самая Базина, одна из двух принцесс, взбунтовавших против своей аббатисы монастырь в Пуатье; этой коллизии посвящена немалая часть заключительных книг «Историй» Григория Турского. Другую аналогию мы найдем у Фредегара. Внук королевы Брунгильды Теодоберт женился на Билихильде, «которую Брунгильда купила у купцов». Билихильда тем не менее считала себя «ни в чем не ниже» бабки супруга (*nihil se minorem a Brunehilde esse censirit*) и вела себя вызывающе. В ответ Брунгильда напомнила ей, что она ее девка, рабыня (*ancilla Brunehilde*), и так они ругались без конца¹⁸⁰. В свете этих историй столкновение Ригунты и Фредегонды выглядит вполне жизненным. Рассказ Григория Турского демонстрирует, чего стоит «статус» франкской королевы. Если сидеть сложа руки, родные дети «отдадут обратно в рабыни».

Над мертвым сыном Хлодвигом король Хильперик, как сказано, «не плакал». Родители проливают слезы к месту. Когда из Испании в очередной раз прибыло посольство, чтобы подтвердить договоренность относительно брака Ригунты и Реккареда, и дело было окончательно сложено, неожиданно умирает маленький Теодорих:

«Тогда Хильперик и Фредегонда, с превеликим плачем вернулись в Париж, похоронили ребенка и отправили за послом, чтобы его вернуть, а именно чтобы отсрочить назначенную свадьбу; король сказал: “Видишь, у меня в доме стоит плач, и как же мне справлять свадьбу дочери?”»¹⁸¹.

Потом выясняется, что вместо Ригунты король намерен пред-

¹⁸⁰ Fredegarii Chronicae, IV, 35. P.134.

¹⁸¹ Gregorii Turonensis Historiae, VI, 34. P.304–305.

ложить в жены испанскому принцу свою дочь от Авдоверы Базину, которую после расправы над ее братом и матерью люди королевы, изнасиловав, услали в монастырь. Хильперик теперь утверждает, что это он ее туда услал. Больше у них с Фредегондой детей нет. Ригунта им понадобилась в тот момент, когда не осталось сыновей. Это более чем странно. В других варварских королевствах правление могло отойти и к дочери, которой оставалось найти себе мужа. Так, Теодорих Великий за несколько десятилетий до описываемых событий оставил королевство италийских готов дочери Амаласунте. Наследование королевской власти во франкском государстве осуществлялось тем способом, что королевство делилось между сыновьями. Так же делилась недвижимость по Салическому закону. Тем не менее есть свидетельства, что права на королевскую власть у франков можно унаследовать (или подкрепить), женившись на вдове короля¹⁸². Это случай сводного брата Ригунты: как претензия на власть воспринимается женитьба Меровея на вдове Сигиберта Брунгильде, в конце концов стоившая ему жизни. Из своих претензий Ригунта, как мы отметили, тоже не делает тайну. По-моему, все, что остается, так это вспомнить знаменитое место Эдикта Хильперика. Таким образом озаглавлен свод разрозненных законоположений, резюмирующий законодательную деятельность этого короля¹⁸³. В числе правовых нововведений Хильперика — расширение круга наследующих недвижимость за счет дочерей (§3). Формулировка изумительна: описывается *не общая* ситуация отсутствия детей мужского пола, а *частный* случай! Дочь — единственная, и она наследует, когда сыновья были, но «внезапно умерли» (*et si subito*

¹⁸² Gregorii Turonensis Historiae, III, 6; IV, 9. P.103, 141; Fredegarii Chronicae, IV, 44. P.142.

¹⁸³ Beyerle F. Das legislative Werk Chilperichs I. // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germ. Abt. Bd. 78 (1961). S. 1–38. Текст на S. 5–11. Хотя Бейерле просит не считать свою публикацию «изданием», удобнее всего пользоваться именно ей.

fili defuncti fuerint, filia simili modo accipiat terras ipsas, sicut et filii, si vivi fuissent, habuissent). Чтобы подходить к правотворчеству так прагматично, не надо быть особенным варваром. Другой известный правитель VI века император Юстиниан оставил в истории права более заметный след, но и он менял законы для своих домашних надобностей. Так, он добился отмены старинного запрета для сенаторов жениться на цирковых актрисах только для того, чтобы взять за себя Феодору. Об этом и целом ряде других эпизодов подробно рассказано в «Тайной истории» Прокопия Кесарийского. Такое отношение к своей и чужой жизни далеко отстоит от отвлеченного идеала абсолютных социальных правил. Их логика — не его логика¹⁸⁴.

В начале нашего исследования мы обосновали требование понимать «Истории» Григория Турского через понимание представленных социальных фактов. Спрашивая себя об этих фактах, требуется ответить, каким образом интересующие нас сообщения остаются фактами языка и литературы. Проблема заключается хотя бы в естественном схематизме повествовательного высказывания. В предисловии к V книге, которая в основном и содержит нашу «историю», епископ Григорий адресуется к королям франков со следующей отповедью:

¹⁸⁴ Здесь можно попутно коснуться вопроса о «методах» работы, практикуемых историками, которые не надо практиковать. Напитанная дурным немецким юрицизмом, теория примитивного коммунизма Неусыхина, многие десятилетия принятая как догма в «советской историографии», держалась на единственном гвозде §3 Эдикта Хильперика. По утверждению Неусыхина, навеянному Энгельсом, аграрный строй средних веков будто бы вырастает из «разложения» некой доисторической кровнородственной «общины». Приведенная латинская строчка являлась главным аргументом в пользу ее «разложения». Таковы «интерпретации» юридических памятников! (Неусыхин А. И. Возникновение зависимого крестьянства в Западной Европе VI–VIII веков. М. 1956. Гл. III.)

«[У Хлодвига, основателя франкского могущества, в помине] не было столько золота и серебра, сколько теперь в вашей казне. Что вы творите? Чего добиваетесь? Чего у вас не в изобилии? Дома ваши полнятся роскоши, кладовые полны вином, хлебом и маслом, в казне груды золота и серебра. Того вам недостает, что, не живя в мире, бедны вы милостью божьей. Почему один отнимает принадлежащее другому? Почему зарится на чужое?»¹⁸⁵.

По милости Григория его Фредегонда едва ли буквально повторяет написанное им от собственного лица! Однако данное совпадение выглядит чисто формальным. Если королева Фредегонда обосновывает необходимость отказаться от произведенной налоговой переписи, то епископ Григорий твердит о благе мира и оставлении братоубийственных войн; королевские налоги в этот момент его не волнуют. Сообщение о том, как Фредегонда «провела короля» в связи с приданным Ригунты, в элементах повествовательной логики, как и целом ряде использованных оборотов речи, близко следует истории о некоей греческой матроне, ловко обманувшей императора Юстиниана¹⁸⁶. Человек давно и много пишущий, Григорий Турский попадает в зависимость от собственного опыта рассказчика. Однажды найденные слова, порядок изложения просятся на язык в другой раз.

Дидактизм епископа Григория мы не в праве посчитать чем-то *для него* несущественным. В трудноуловимой мере дидактическое намерение управляет выбором предмета описания. К примеру, сообщение о кончине Марка явно интересно рассказчику предсмертными муками тела и души референдария и посмертной конфискацией имущества. Можно поручиться за то, что подобных повествовательных возможностей Григорий Турский специально не выстраивает

¹⁸⁵ Gregorii Turonensis Historiae, V, Praef. P.193.

¹⁸⁶ Gregorii Turonensis Liber in gloria martyrum, 102. P.555–556.

как литератор и систематически упускает те, которые сами плывут ему в руки. Епископ Григорий сдает козыри, которые могли бы ему пригодиться, испытывая он интерес к репрезентации какой-либо моральной или политической идеи. Спрашивается, что делал епископ Григорий на вилле Берни-Ривьер «за двадцать дней» до событий? Его судили! Церковный собор на вилле Берни-Ривьер был созван, чтобы осудить Григория Турского. Обвинение заключалось в том, что Григорий как будто распускал слухи о том, что королева Фредегонда живет с одним архиепископом. Приведенные выше слова епископа Сальвия о божьем мече, занесенном над крышей дома Хильперика, как потом выяснилось, напропорочившие смерть королевских отпрысков, были знаком неодобрения устроенного над Григорием Турским суда. Как рассказчик Григорий не делает малейшего движения, чтобы развернуть высказанную мысль в версию произошедшего. Мало того, он о ней забыл! «И хотя о разговоре с блаженным епископом Сальвием мне надо было вспомнить выше, но так как это выскочило из головы, то я думаю, не будет большого греха, если я напишу об этом позже», — спохватывается он под конец¹⁸⁷. Мысль о произошедшем он думает по-другому; не так, как Сальвий. Со всем почтением и удовольствием для себя он соглашается поведать о присущей Сальвию способности видеть суть вещей. Но сам Григорий не открывает сущностей, а говорит о том, что имело место: король с королевой сделали то-то, поскольку рассудили так-то. Вещи существуют вне уловленного единства мироздания и, значит, вне оценки. Оценочные суждения могут быть, но как приложение к картине, лишенной этической проблемы. Совершающееся действие в его собственной сути занимает у Григория место риторической и моральной интерпретации, вытесняя риторическую картинность в вводные и заключительные разделы его изложения. Оканчивая рассказ о Хильперике, Григорий

¹⁸⁷ Gregorii Turonensis Historiae, V, 50. P. 263.

Турский выносит ему моральный приговор: король Хильперик — «Нерон и Ирод нашего времени»¹⁸⁸. Его моральные оценки решительны, но подобные «характеристики» героев отваливаются от его рассказов. Этические суждения не действуют как готовая рама ко всякой жизненной картине. Они есть, но по отношению к повествованию не имеют настоящей конструктивной силы. Хайнцельманн ищет схематизм, скрытый в композиции. По его мнению, выбор и связь эпизодов продиктованы у Григория определенными идеями. Но он согласен с тем, что эти идеи имеют лишь косвенное отношение к самому изложению историй¹⁸⁹.

Как о заинтересовавших Григория событиях рассказал бы классический автор? — спрашивает себя Ауэрбах и отвечает: Никак. Классический автор вообще не стал бы ни о чем подобном рассказывать, если бы даже заинтересовался. В нашем случае известно его имя. Это Венанций Фортунат, автор пространных поэтических текстов, специально посвященных кончине Хлодоберта и Дагоберта. Он написал два стихотворных утешения Хильперiku и Фредегонде и умершим детям — каждому по эпитафии. Автор стихотворений на случай («*Gelegenheitsdichter*»), Венанций Фортунат — замечательная параллель к Григорию Турскому с его увязывающей в перипетиях действия событийной памятью. С Фортунатом такого не бывает, его герои застывают для портретирования. Писатель действует на уровне риторического и морального обобщения. Написанные с самой тревожащей душу искренностью и литературным талантом, латинские утешения — жанр, почти без остатка сотканный из прелестных художественных условностей. Во всей риторической традиции нет жанра более клишированного, нежели литературные утешения на кончину близкого человека. Мы немногое смогли бы отсюда

¹⁸⁸ Gregorii Turonensis Historiae, VI, 46. P. 319.

¹⁸⁹ Heinzelmann M. Op. cit.

для себя почерпнуть, если бы не замечательная книга Джудит Джордж. Джордж открывает удивительное разнообразие и динамизм жизненных отношений Фортуната с разными людьми. События, самая суть жизненных обстоятельств, в которые погружены, в которых возникают эти отношения, выведены поэтом за рамки текстов. Событий нет, а есть отношения, тонко нюансированные благодаря творческому владению топикой. Поэт умно примеряется к разным жизненным интересам и обстоятельствам своих адресатов, с удивительной чуткостью, во всеоружии риторической традиции. Он всегда и безусловно имеет в виду жанры, зафиксированные школьной риторикой, но всякий раз использует репертуары жанровых средств со смыслом. То, как ему это удастся, свидетельствует о жизненности риторической традиции, доставляющей «реализму» выразительные средства. Обнаружить эту крайнюю уместность, сиюминутность всего сказанного Фортунатом о людях и их жизненных обстоятельствах позволяет сопоставление стихотворений в одном жанре; в частности — панегириков, утешений, эпитафий. Так, Джордж находит возможным видеть в утешениях, адресованных Хильперiku и Фредегонде с интервалом в полгода, отражение двух последовательных эмоциональных состояний. Первое утешение, составленное по следам трагических событий, имеет в виду преодоление жгучей горечи утраты через упование на христианское спасение. Во втором содержится бодрый призыв ожить вместе с весенним пробуждением природы, взглянуть в будущее, вернуться к обычным королевским заботам и несению обязанностей. Вместо христианской идеи смерти и воскресения — картина весенней идиллии, следующая пасторальной традиции, и «языческий, фривольно классический тон». Мотивы описания остаются стереотипными, но живая жизненная ситуация невольно дана в развитии¹⁹⁰.

¹⁹⁰ George J. W. Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul. Oxford,

Джудит Джордж стремится показать, сколь реакции Фортуната активны и нетривиальны, и с некоторым удивлением для себя отмечает сугубо конвенциональный характер эпитафий Хлодоберта и Дагоберта, где никакого оригинального интереса не угадывается. Такое внезапное безразличие, по-моему, выглядит как раз верным отражением ситуации, если судить о ней по рассказу Григория Турского. Конвенциональность эпитафий соответствует ситуативному восприятию смерти детей, чье определяющее предназначение — являться наследниками. Ни в каком индивидуализированном качестве Хлодоберт и Дагоберт ни для кого не фигурируют и у Григория. Сопоставление стоит продолжить. В первом утешительном послании, довольно пространном, Фортунат предлагает Хильперiku унять горе Фредегонды и в нескольких стихах развивает образный ряд, кажущиеся прямым ответом на слова королевы из рассказа Григория Турского:

Красивые драгоценные камни Бог извлек из грязи мира...
Ваш урожай, который он складывает в закрома, понравился
Богу,
Пока он жал сладкие зерна в нежных колосьях.
Произвел ты не мякину, но породил полновесный хлеб.
Не то, что должно сжечь в очаге, но что должно возродиться
в небесах,
Особенно, кто так чисты святым крещением¹⁹¹.

Ту же аналогию между детьми и богатствами, с той же образностью хлеба и драгоценностей, красивого и сладкого, у Григория Турского проводит Фредегонда. Противопоставление сожжения в очаге очищению посредством крещения трудно не посчитать прямой отсылкой к знакомому

1992. P. 88–92.

¹⁹¹ Venantii Fortunati Carmina, IX, 2, 109, 111–115. P. 208–209.

нам действию и его очистительным интенциям. Само собой, далее утешение сулит родителям новых детей без малейшего намека на здравствующего наследника — сына Хильперика от Авдоверы. Совпадения выглядят столь разительными, что надо предполагать существование одного устного рассказа, к которому восходит осведомленность как Григория Турского, так и Венанция Фортуната. Два рода «реализма», взятые в сравнении, взаимно доказывают свою релевантность.

Возможно, у нас имеется литературное свидетельство, автором которого выступает не посторонний рассказчик, а сам король Хильперик. Под его именем известен религиозный гимн в честь святого Медарда¹⁹² — того самого, с чьей помощью родители надеялись исцелить своего старшего сына Хлодоберта. Темноту содержания гимна и очевидные нарушения стихотворного размера до Дага Норберга отнесли на счет его испорченности в рукописной традиции. Шведский филолог с убедительностью приписал эти изъязы тому, что можно назвать концепцией литературного текста. Я лишь повторю сделанные им наблюдения¹⁹³. Сочинение стихов Хильперiku видится как литературное заимствование по существу. Написать нечто требуется с помощью уже написанного. Фактически гимн может быть разложен без остатка на свои литературные источники, частью довольно неожиданные. Такова, например, эпитафия Иовина, консула 367 года, которую король Хильперик, должно быть, прочел в реймской церкви святого Агриколы. На саркофаг Иовина сегодня можно взглянуть в Реймском музее, интересующая нас эпитафия, похоже, была выбита над ним¹⁹⁴. Она сохранилась у Флодоарда. Хильперик механически переносит

¹⁹² Chilperici Ymnus in solemnitate sancti Medardi episcopi // MGH Poetae 4/2. P. 455–458.

¹⁹³ Norberg D. La poésie latine rythmique du haut moyen âge. Stockholm, 1953. P. 31–40.

¹⁹⁴ Mâle É. La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes. P., 1950.

сит в гимн святому определения, данные римскому консулу, и неуместная образность повергает в растерянность переписчика. Вместе с заимствованными из эпитафии оборотами в хореический стих гимна вторгаются остатки гекзаметра. Чуть выше — какие-то ямбы, след другого, не столь ясно-го для нас источника литературного влияния. Значительная часть текста, судя по всему, восходит к утраченному теперь, раннему житию святого Медарда, поскольку обнаруживает примечательные тематические сходства с более поздним житием начала VII века. Еще один различимый источник королевского вдохновения — Седулий, поэтический кумир Хильперика, по словам Григория Турского. Король складывает гимн, как из кубиков. Святой Медард при жизни был тесно связан с семьей Хильперика, и едва ли в юные годы король не был с ним знаком. Меньше всего его это к чему-то побуждает или обязывает. Напрягая воображение, в этом странном гимне, пожалуй, можно уловить два неверные намека на события осени 580 года, а именно мысль об очистительной равноценности огня и воды крещения и почерпнутое из агиографического текста описание чудес исцеления на могиле святого — к Медарду прибегают как «к спасению больных и защите здоровых». Поэтический опыт короля Хильперика ничего не добавляет к нашей истории по существу, однако нельзя придумать лучшего экрана, чтобы оценить грандиозный прорыв Григория Турского. Невладение литературной формой не освобождает от литературного наследия, но ровно наоборот. Недостаток образования сказывается в желании выражаться образованно. Хильперик старается употреблять редкие слова, или самые обычные — в неожиданных значениях, а то выдумывает новые. Смутно догадываясь о том, что нарастание латинской префиксации как-то связано с разговорной речью, он говорит *staurare* вместо *restaurare*. От таких затей выходит абракадабра. Отзываясь о стихах короля Хильперика, Григорий выступает в удивительной для себя роли блостителя литературных

правил, в точности повторяя замечания, сделанные классическим филологом: подражательный характер, немыслимые погрешности против стихотворного размера, содержательная невразумительность¹⁹⁵. Хотя Венанций Фортунат судит снисходительнее, важно заметить где — в панегирике¹⁹⁶.

Если искать новые подробности, надо обратиться к рассказу из жития лиможского аббата Аредия. Текст, впрочем, таков, что требует обстоятельного пересказа:

Есть плохие люди, — начинает агиограф, — подающие королям дурные советы. Царь Соломон то и говорит: дурные разговоры развращают добрые натуры. Так вот, как-то раз от королей вышло повеление описать налогом все города по всей Галлии. Движимый чувством сострадания, Аредий отправился к своему королю, чтобы заступиться за обложенных тяжким цензом сограждан (*pro civibus*). Король согласился на все, что святой у него попросил, ибо истинно сказано: сердце короля в руке божьей. Возвращаясь от него, Пасху святой проводит в Сен-Дени.

До сих пор все выглядит складно, но следующее сообщение разрушает предыдущее:

Без всяких объяснений со стороны рассказчика Аредий снова идет к королю «по тому же делу». Его путь лежит через Париж, где всюду свирепствует эпидемия «дизентерии», и среди умерших особенно много детей. Святой следует дальше, на знакомую нам виллу Берни-Ривьер. По дороге он сообщает своим спутникам, что король теперь болен и ему грозит смерть. По милости божьей из уважения к бедным (*clementia Domini pro respectu pauperum*) после их прихода он поправится. Зато его сыновья, которые ныне вполне здоровы, через несколько дней обязательно умрут. Святой попросил держать это в сек-

¹⁹⁵ Gregorii Turonensis Historiae, V, 44; VI, 46. P. 254, 320.

¹⁹⁶ Venantii Fortunati Carmina, IX, 1, 105 sq. P. 204.

рете. По приезде в Берни-Ривьер путники нашли короля действительно больным, и тот позвал к себе Аредия, рассчитывая на его святые молитвы. Святой заходит к королю, здоровается и начинает свою терапию: он стал ощупывать его руками и про себя молиться, но не о выздоровлении больного, а о том, чтобы король услышал его просьбу. Когда от святых рук тот почувствовал себя лучше, Аредий излагает свое дело. Король изъявляет согласие и передает святому те самые книги, в которых был записан новый тяжкий налог по всему его королевству. Ради его исцеления, «пусть Аредий своей властью спалит их огнем»: «Тогда Аредий взял книги, приказал развести огонь, и когда это было сделано, схватил их, эти книги, и в присутствии большого числа народу спалил огнем. Добившись своего, через три дня он простился с королем». Не успел святой добраться до Парижа, как совершилось то, что он предрекал, а именно заболели и умерли королевские дети¹⁹⁷.

Нестыковки в агиографическом рассказе столь явны, что на «литературный вымысел» это не тянет. Эпизоды связаны неправильно. Святой не просит дважды; таков заведенный в агиографии порядок диалога святого с представителями власти. Объяснить это можно только одним способом: составитель стремится интегрировать в агиографическое повествование уже существующий рассказ иного происхождения. Можно поручиться за то, что он повествует о знакомых нам событиях. Мы знаем, что в окружении короля о том же самом рассказывали совсем не так. Выходит, был «второй рассказ», не похожий на «первый», и он происходит из Лиможа, жители которого 1 марта 579 года жгли налоговые книги, другой экземпляр которых был сожжен на вилле Берни-Ривьер в начале осени 580 года. Текст о святом Аредии был написан два века спустя. Для тех, кто эту давнюю историю помнил, она представлялась важной. Как отмечал Граус,

¹⁹⁷ Vita Aridii, 38–41 // MGH SRM 3. P. 593–595.

настоящих протагонистов у святых в агиографии не бывает¹⁹⁸. Их сверхъестественная мощь не знает конкуренции. Устами царя Соломона агиограф старается обелить короля, чья негативная роль остается очевидной в событийной канве. По всей вероятности, «лиможская история», которую он по-своему пересказывает, была совсем не о святом и его безмерном могуществе. Она была историей о противостоянии локального мирка злему и беспощадному правителю. Руками своего святого заступника лиможцы все-таки уничтожили ненавистные им кадастры.

Остается узнать, что делал Аредий у короля в первый раз. Единственную возможность как-то это прокомментировать открывает известный нам рассказ о лиможском бунте, помещенный среди «Историй» Григория Турского. Там сказано, что учиненное по делу следствие закончилось привлечением к ответственности неких «аббатов и священников». Скорее всего первый визит аббата Аредия к королю и его первая просьба касались этих неприятных обстоятельств. Не он ли попал под суд? В борьбе против налогов святой Аредий был замешан в другой раз: герой агиографического предания — тот самый аббат Аредий, который помог епископу Григорию продемонстрировать устрашающую силу святого Мартина приехавшим в Тур налоговым инспекторам десять лет спустя¹⁹⁹. Из сочинений Григория Турского и из жития Аредия известно, что в Тур он наведывался регулярно²⁰⁰. Ссылки на Аредия как источник сведений встречаются у Григория неоднократно²⁰¹. Надо полагать, историю о восстании в Лиможе Григорий Турский записал со слов Аредия или

¹⁹⁸ Graus F. Volk.

¹⁹⁹ См. выше с. 29.

²⁰⁰ Gregorii Turonensis Liber de virtutibus sancti Iuliani, 41. P. 580; Gregorii Turonensis De virtutibus sancti Martini, II, 39; III, 24; IV, 6. P. 623, 638–639, 650.

²⁰¹ Gregorii Turonensis Liber vitae patrum, 17, praef. P. 727–728; Liber de virtutibus sancti Iuliani, 28. P. 576; Historiae, X, 29. P. 524.

близких к Аредию лиц. Допустим, аббат проходил по делу в качестве обвиняемого и сумел оправдаться. Подсудимый — не лучший источник информации. А Григорий Турский, мы знаем, делает выбор в пользу передачи слов. У Григория, напомним, дословно сказано так:

«А король Хильперик повелел произвести во всем своем королевстве новые и тяжелые переписи. По этой причине многие, оставив те города и собственные поместья, устремились в другие королевства, считая, что лучше бродить в чужих краях, чем терпеть такое. А было установлено, чтобы владелец со своей земли отдавал одну амфору вина с арипенна. Но и другие повинности налагались на многих как с остальных земель, так и с рабов, исполнять которые было невозможно. Когда народ Лиможа, собранный в мартовские календы, увидел, что ему невыносимо под таким бременем, он захотел убить референдария Марка, которому было приказано это исполнить, и он непременно сделал бы это, если бы епископ Ферреол не спас Марка от грозящей расправы. Вырвав налоговые книги, собравшаяся толпа сожгла их. Очень этим раздосадованный, король отправил туда своих людей, утеснил народ большими штрафами, сломил наказаниями и покарал смертными казнями. Говорят даже, что тогда растягивали на столбах и подвергали разным пыткам аббатов и священников, так как королевские посланники оклеветали их, сказав, что они были пособниками в возмущении народа для сожжения книг. И затем обложили народ более тяжелыми налогами»²⁰².

Обвинения, выдвинутые против членов лиможского клира, Григорий Турский объявляет клеветой и напирает на тяжесть налогов как причину произошедших эксцессов. Налоги короля Хильперика определяются рассказчиком как разорительные. Чтобы не быть голословным, епископ Турский

²⁰² Gregorii Turonensis Historiae, V, 28. P. 234.

приводит любопытный пример с амфорой вина с арипен-на виноградаря. Согласно расчетам современных исследователей, такой сбор в Лимузене не должен был превышать 6–10% урожайности. Подобный налог крестьянина разорить не может. Однако он мог стать неисполнимым бременем для людей, живущих с крестьянских платежей. Согласно предположению Жана Дюрлиа, поддержанному другими исследователями, налоговая система в конце Римской империи основывается на систематическом вручении публичных прав и обязанностей в частные руки. Мы знаем, что под «землей» и «поместьями» могут подразумевать материальные права фиска, переданные в управление доходы казны. Подозрительно неясна позиция, занятая лиможским епископом Ферреолом. Мы помним, что десять лет спустя епископ Пуатье звал переписчиков в свой город, а епископ соседнего Тура приложил все усилия, чтобы им воспрепятствовать. Был ли Ферреол Лиможский за перепись или против нее? Сказано то, что он спасает от расправы явившегося для переписи королевского референдария Марка, и не сказано, чтобы епископа Ферреола «растягивали на столбах и подвергали разным пыткам», как тех лиможских «аббатов и священников», которые «были пособниками в возмущении народа для сожжения книг». Судя по этим данным, возмущение коснулось части горожан, среди которых епископа не оказалось. Более сложная картина лиможского происшествия угадывается из сравнения с подробностями лучше известной нам переписи в Туре²⁰³. Детали наводят на подозрение, что конфликт вокруг переписи в Лиможе мог стать формой эскалации некоего внутригородского конфликта, какой-нибудь *inter cives bella civilia* — столкновением конкурирующих партий, одной из которых удалось воспользоваться переписью и вмешательством короля в своих интересах. В Туре мы видим конфликт не вокруг того, кому и сколько предстоит

²⁰³ См. первую главу.

платить, а по тому поводу, в чьих руках окажутся налоговые поступления. Настоящий спор идет о том, кто и как будет их собирать и использовать. «Божьи исповедники Мартин и Марциал [святые покровители Тура и Лиможа] фиску ничего толком не оставили», — нашептывал королю Храмну, сводному брату Хильперика, Лев из Пуатье²⁰⁴; то есть: некие влиятельные силы в Туре и Лиможе, прикрываясь рассказами о всемогуществе местных святых, узурпировали управление местными налогами в свою пользу и не хотят поделиться ими в пользу короля. Эти слова были произнесены лет за двадцать до интересующих нас событий, но в Туре, как мы знаем, такое положение сохранялось два и три десятилетия спустя. Так, кто же жег налоговые кадастры в Лиможе — взбунтовавшаяся толпа или хозяева города? О чем наша история — о восстании налогоплательщиков или же о столкновении между местной и центральной администрацией?

Особенностью изобразительного метода Григория Турского я назвал стремление к буквальной передаче информации. Писатель в изобилии снабжает нас слышанными им историями. События в Лиможе и Берни-Ривьер излагаются Григорием раздельно как сведения, полученные из разных рук. Отказ от литературного и дидактического обобщения отвечает его переживанию исторической достоверности — и, очевидно, складу его ума. Проблема текста Григория Турского заключается в его источниках. Он сам может передавать сообщения со всей доступной точностью. Но другие люди, выступающие его информаторами, рассказывают истории не ради исторической памяти. У рассказов есть жизненное предназначение, лежащее в иной сфере. В знаменитом эссе «Рассказчик» Беньямин указывает на связь истории рассказа с историей обмена социальным опытом. «Опыт, передаваемый из уст в уста, — это источник, откуда черпает пове-

²⁰⁴ Gregorii Turonensis Historiae, IV, 16. P.153.

ствователь». Рассказ — суждение об истории, «которая еще происходит»²⁰⁵.

О сожжении кадастров на вилле Берни-Ривьер можно рассказать, *не обмолвившись о королеве*. Вспомним еще раз слова Нельсон об отсутствии «института» queenship, сравнимого с официальным положением короля или епископа²⁰⁶. Другое дело, что неопределенность и неустойчивость положения и одновременная близость к рычагам власти подталкивают многих франкских королей к выбору активной жизненной стратегии. Меньше чем, кто бы то ни было, королева в силах полагаться на выгоды от рутинного действия социальной системы. Она получает от жизни столько, сколько добивается. Это случай королевы Фредегонды. В устных сказаниях франков Фредегонда стала примером хитрости и изворотливости как пути жизненного успеха. Об этом можно судить по Liber historiae Francorum, анонимному историческому сочинению, составленному около 728 года. Сочинение включает интересующий нас эпизод сожжения налоговых книг на вилле Берни-Ривьер в знакомом нам изложении Григория Турского²⁰⁷. Другие рассказы о королеве Фредегонде попали в текст непосредственно из устных преданий:

«О том, как Фредегонда провела свою госпожу».

Фредегонда была служанкой у королевы Авдоверы. Пока король Хильперик был на войне, королева Авдовера родила дочь. «Так вот, Фредегонда из хитрости ей и посоветовала: “Гляди, госпожа, король вот-вот вернется с победой. Неужто он обрадуется своей непокрещенной дочери?” Когда королева это услышала, она велела подготовить крещальню». Для процедуры крещения потребовалось избрать крестную мать. «Фредегонда и говорит

²⁰⁵ Беньямин В. Рассказчик. Размышления о творчестве Николая Лескова // Беньямин В. Озарения. М., 2000. С. 346, 348.

²⁰⁶ См. выше с. 173..

²⁰⁷ Liber historiae Francorum, 34. P. 299–300.

Авдове: «Нам ни за что не найти равную тебе, которая приняла бы ее от купели. Разве что ты сама это и сделаешь». Ну, и та, услышав это, приняла дочь от святого крещения». Когда король вернулся с войны, Фредегонда вышла ему навстречу со словами: «Слава Богу, что ты, наш повелитель, одержал победу над своими врагами и что у тебя родилась дочь. С кем, мой господин, ты будешь спать этой ночью? Ведь королева, моя госпожа, теперь тебе кума». Король ей ответил: «Раз с ней нельзя, буду спать с тобой». Войдя в дом, он объявил Авдове: «Быть моей супругой ты уже больше не можешь». «И предложил ей вместе с той своей дочерью облачиться в монашеские одежды». «А Фредегонду взял женой и королевой».

«Была же королева Фредегонда красива, хитра и страшно распутна. Палатным мэром был тогда Ландерик, человек находчивый и стоящий. Упомянутая королева его любила очень, ибо он предавался с ней распутству. Как-то раз рано утром с виллы Шелль под Парижем король отправился было на охоту. Но, чересчур любя Фредегонду, из конюшни он вернулся во дворец. Фредегонда мыла там голову. Король подошел к ней сзади и всадил ей в задницу свою дубину. А Фредегонда, думая, что это Ландерик, говорит: «Что ты делаешь, Ландерик?» Обернувшись, она увидела, что это король, и страшно перепугалась. А король сделался очень мрачным и отправился на охоту. Фредегонда позвала к себе Ландерика и сообщила ему все, что вышло с королем, сказав: «Думай, что будешь делать, ибо завтра нас предадут страшным мучениям». И Ландерик в душевном смятении, сотрясаясь от рыданий, говорит: «В какой злой час увидели тебя мои глаза! Не знаю я, что делать. Я оказался в безвыходном положении». И она ему говорит: «Не бойся, а послушай мой совет, и мы преодолеем это и не погибнем. Когда истечет день и к ночи король вернется с охоты домой, подождем к нему кого-нибудь, чтобы тот его убил. И пусть будет объявлено, что засаду ему подстроил король Австразии Хильдеберт. А после его смерти мы будем править вместе с сыном моим Хлотарем». Так они и поступили.

Баба-главнокомандующий, ведущая в бой армию.

Король Хильдеберт, племянник Хильперика, «услыхав о смерти дяди и злодеяниях королевы Фредегонды, собрал войско». «Королева Фредегонда с Ландериком и остальными франкскими герцогами» — тоже. Поскольку численное превосходство неприятеля было подавляющим, Фредегонда «подала совет: „Поднимемся супротив них с ночи, со светильниками, и пусть те, кто пойдет впереди нас, понесут в руках ветви деревьев... чтобы нас не прознали бодрствующие сторожа того войска, а едва забрезжит день, обрушимся на них; может, и победим“. И этот совет понравился». Замаскированное «под лес» войско во мраке ночи приблизилось к австразийцам. Услышав звон лошадиных колокольчиков, один из австразийских сторожей забеспокоился и «говорит своему товарищу: „Разве вчера там-то и там-то не было чистое поле? Откуда взялся этот лес?“ А тот со смехом отвечает: „Ты, верно, пьян или бредишь. Разве ты не узнаешь колокольчики наших лошадей, что пасутся подле того леса?“» На заре подкраившиеся воины обрушились на спящих врагов и благополучно перебили большую часть²⁰⁸.

Истории, пересказанные с таким упоением, отчетливо складываются в целостную репрезентативную программу. Наша история сожжения налоговых кадастров, по убеждению неизвестного составителя, укладывается в данный схематизм. Согласно *Liber historiae Francorum*, майордом Эброин, которого враги до того постригли и заперли в монастыре Люксей, отравив волосы, вернулся с войском «во Францию» и послал к святому Авдоину спросить, что он ему посоветует. Святой посоветовал «вспомнить о Фредегонде», и Эброин, «как человек неглупый, его понял» (*hoc solum, scripta dirigens, ait: «De Fredegunde tibi subveniat in memoria»; at ille, ingeniosus ut erat, intellexit*)²⁰⁹. Переходящие из уст в уста рас-

²⁰⁸ *Liber historiae Francorum*, 31, 35–36. P.292–293, 302–306.

²⁰⁹ *Liber historiae Francorum*, 45. P.318–319.

сказы о Фредегонде учат жизни, конечно, не в том смысле, что показывают выходы из тех или иных затруднительных ситуаций. История ценна для формирования практического отношения к жизни — вот смысл призыва «вспомнить Фредегонду». Она не преподносит примеров для подражания. Недаром епископ не указывает Эброину на конкретный пример, из которого следовало бы, что именно тому следует предпринять. История дает некую информацию о жизни человека в обществе. Раскрепощающее волшебство рассказа о чужой жизни демонстрирует то, как устроена жизнь, а именно открывает свободу человеческого действия. Фредегонда наделяется удивительной способностью моментально и мастерски ориентироваться в меняющихся обстоятельствах. Ее реакции нетривиальны. Рассказ о ней обращается в гимн хитрости и изворотливости. Свобода действия утверждается в ее противопоставлении социальным институтам. Все рассказы о Фредегонде, собранные в *Liber historiae Francorum*, — о преступлении правил. Социальные порядки построены на вере в справедливость, особенно явственной в критике их временной несправедливости, однако героем социального воображения оказывается обманщик, который ни во что не ставит заведенные порядки и которому, однако, все сходит с рук.

Истории о королеве Фредегонде грязны и скабрёзны, и это не случайная подробность, а то, что непосредственно сопутствует сути повествовательной задачи; крепко связано с ней напрямую. Если следовать известной работе Мэри Дуглас, идея нечистого возникает из логики представлений о форме и бесформенности; нечистота — выход за рамки предустановленной формы²¹⁰. Грязь, разврат, непристойности символически релевантны ситуации преступления социальных норм. Стереотип восприятия социально недо-

²¹⁰ Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.

определенного как нечистоты и потенциальной угрозы оживает в форме литературной условности, принципа стилизации. Это зримо подчеркивает социальную природу взгляда, социальный, а вовсе не моральный интерес.

В *Liber historiae Francorum* образ королевы Фредегонды грубо стилизован для решения одной повествовательной задачи; о королеве рассказывают в связи с приписываемым ей умением переигрывать своих врагов, безнаказанно попирая социальные нормы. *Liber historiae Francorum* и Григорий Турский соотносятся между собой как исследование и обучение. В *Liber historiae Francorum* рассказ начинается с утверждения: Фредегонда такая-то и такая-то, красивая, хитрая и «страшно распутная». Затем — развертывание темы. Затем — пример пользы. Рассказ *Liber historiae Francorum* ближе всего к эпическому. Конструирующим принципом здесь оказывается концепция личности, целостность и однозначность которой гарантирует связность поступков и переживаемых ситуаций, прилагающихся к персонажу как акцидент к сущности. Такому повествованию и такой концепции личности не требуется «сюжета». Здесь царит намерение сказать о мире вообще, низводя коллизию до уровня примера. Рассказ мыслится в категориях пользы для жизненной игры. На историю возложена инструментальная роль являть жизненный опыт, теоретизировать жизненный успех и неудачу. Это оттеняет решение Григория регистрировать факты, давая им организовывать свое изложение. *Liber historiae Francorum* вчитывает в рассказ о сожжении кадастров ту дидактическую интерпретацию, которая у Григория практически неощутима; сообщает истории новый прагматизм. Функцию передачи «знания жизни» исполняет *Liber historiae Francorum*, а не Григорий Турский! Фотографический «реализм» для этого не годится!

Григорий Турский стремится запечатлеть жизнь, как она есть, ухватив пронизывающие ее слова. Но где их взять? — Из рассказов людей, отнюдь не одержимых его научным поиском. Игра — это слово без конца приходит на язык

Григорию в рассказе о Фредегонде. Хильперик разыгран (*dilusus*) женой в том, что касается происхождения приданого Ригунты, или скорее сам разыгрывает доверчивость перед другими. От розыгрыша этой женщины (*huius mulieris conludio*), повелевшей саксам подстричься и одеться как бритты и тайно оказать им военную помощь, погиб ее недруг Бепполен. Фредегонда разыграла мужа (*inclusus*), уверив, что ее пасынок Хлодвиг сам себя зарезал, как потом ее люди поиграли (*delusa*) с падчерицей Базиной. Подосланными Фредегондой убит король Сигиберт, но Хильперик убеждает его сына, будто это убийство — игра короля Гунтрамна (*huius conludio*)²¹¹. Примеров будет больше, если не отказывать в том же игровом значении еще более многочисленным «хитростям» и «обманам» (причем у Григория Турского есть немало мест, где *dolor* надо читать как *dolus*). *Liber historiae Francorum* позволяет лучше видеть в изложении Григория его зависимость от таких народных рассказов, их тона и интереса. Потому скажем себе: если он уклоняется от собственных интерпретаций, значит, в каком-то трансформированном виде он повторяет чужие.

В своих взглядах на государство Августин благополучно совмещает вещи, которым трудно приписать логику. С одной стороны, государство даровано людям самим Господом как «соответствующее их жизни благо», орудие достижения мира, порядка и благополучия людей в земной жизни²¹². С другой стороны, оно же представляется Августину «большой разбойничьей шайкой» (*latrocinium magnum*), где правит корысть и множатся несправедливости. В таком смысле Римское государство отличается от шайки разбойников только масштабами злодеяний²¹³. После сделанного нами анализа это немислимое совмещение взаимо-

²¹¹ Gregorii Turonensis Historiae, V, 39; VI, 31; 45; X, II. P. 247, 299, 318, 495.

²¹² Augustini De civitate dei, XIX, 13. Col. 640–642.

²¹³ Augustini De civitate dei, IV, 6. Col. 117.

исключающих описаний можно понять. Необходимо провести и удержать в голове различие между действием для себя и тем же самым действием как объективирующим социальный институт. Институт кажется эластичной формой, в которой реализуются человеческий интерес и противоборство с другими людьми. Люди заняты собой и действуют в своих интересах. Думать и желать можно что угодно. Социальный институт предстает регистром внешнего, видимого согласования, дающим легитимную силу личным своекорыстным устремлениям через подтверждение их внешней общественной целесообразности. Институт — придуманная логика поступков, такая их измышленная рациональность, которая может получить общественное признание как правомерная. Предваряя одну из следующих тем, скажу, что данные наблюдения укладываются в «скептический парадокс» Витгенштейна — Крипке. Напомню только, о чем идет речь. Центральным пунктом рассуждения Витгенштейна Крипке называет мысль, зафиксированную в § 201 «Философских исследований»: «Наш парадокс был таким: ни один образ действия не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действия можно привести в соответствие с этим правилом. Ответом служило: если все можно привести в соответствие с данным правилом, то все можно привести и в противоречие с этим правилом. Поэтому тут не было бы ни соответствия, ни противоречия»²¹⁴.

К явлению социального института, который мы желали бы как-то описать, приведенная история кажется неважным комментарием. Он снова проливается, как вода сквозь пальцы. Наше исследование остается простой коллекцией чистых возможностей высказывания, которые обнаруживают себя как элементарные тавтологии. Действие есть действие. Как перейти от этого понимания действия к понима-

²¹⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования, 201. С. 163.

нию института как чего-то *все же связанного* с действием? Мы снова хватаем руками воздух.

Института нет. — А что есть? Что содержится в текстах, которые мы прочли и разобрали? Мне кажется существенным откликнуться на два важных исследовательских начинания в социальных науках. Я хочу обратить внимание на одну коллизию в современной французской социологии. Речь пойдет о полемике Пьера Бурдьё с Люком Больтански и Лораном Тевено. Если мы ищем ответ на наш вопрос, то в их книгах его нет. Но это те окуляры, которые вооружают зрение. Без их теоретических инструментов мы останемся в плену событийной истории без начала и конца.

Как всякая стоящая аналитическая работа, мысль Бурдьё вырастает из исследований и служит им. Если у него есть «теория», то она «подобна хамелеону». Другое сравнение, которое он для себя находит, — «fieldwork in philosophy», «полевое исследование в философии»²¹⁵. Пьер Бурдьё ушел от макро-исторических теорий, казавшихся предназначением социального знания до него, ради исследования «действия в ситуациях». Начав этнографом, он выступил против тенденции этнографии описывать социальный мир в терминах правил и считать, что социальные практики получили объяснение, когда сформулировано их эксплицитное правило. Образ обязательных для исполнения правил может служить представлению обществ, культур, исторических трендов, но ничего не объясняет в поведении людей, да и сами институты изображает неточно. Институты не могут выступать движущей силой для самих себя, ибо складываются из поступков людей. «Ибо какая, в самом деле, может быть противоположность между деятельностью людей и ходом вещей?», — спрашивал Ницше²¹⁶. Но Бурдьё также отказывается понимать практику

²¹⁵ Бурдьё П. Начала. Choses dites. М., 1994 (такой заголовок дан интервью, открывающему книгу).

²¹⁶ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения.

в терминах сугубо логических решений. Следование правилу как осуществление некой вмененной инструкции либо прямому расчету своих выгод не подтверждается эмпирически. Бурдьё предпринимает несколько связанных попыток наметить контуры другой «теории практики». Используя такие определения, как *habitus*, «практическое чувство», «чувство игры», автор имеет в виду описать социальное поведение, которое не является «рациональным» в привычном смысле слова. Жизненная ситуация, поясняет Бурдьё, часто не оставляет человеку времени на раздумья; еще реже он располагает полнотой нужной информации. Тем не менее большинство человеческих поступков оказываются вполне разумными. Пьер Бурдьё связывает это с практическим умением. Речь идет об особой способности к жизни и действию, усвоенной из прошлого опыта и существующей в воплощенном виде телесного умения и телесного жеста. Стремясь к преодолению ложных теоретических альтернатив личности и общества, «объективного» и «субъективного», Пьер Бурдьё находит социальное и коллективное «в самом сердце индивидуального»²¹⁷. При этом французский исследователь противопоставляет свою «теорию практики» терминам строгой причинности. К «действию» он хочет прибавить «историю», но так, чтобы «история» не оказалась в роли причины «действия»: «история» никогда не повторяется, и «действие» обречено быть новым. *Habitus* — другое название готовности к импровизации, умения действовать в положении, когда ничто точно не определено и ничего до конца не известно. Отношение человека и установленных в его мире правил Бурдьё описывает с помощью эффектных образов «стратегии» или «двойной игры», понимая под этим внешнее подчинение правилу и действие в своих интересах. Соревновательность

Т. I. М., 1990. С. 196.

²¹⁷ Bourdieu P. Postface // Panofsky E. Architecture gothique et pensée scolastique. P., 1967. P. 142.

социальной жизни рождает своих виртуозов: «Чтобы держаться в рамках правил, нужно чувствовать кончиками пальцев правила, противников, игру. Если бы нужно было предложить транскультурное определение совершенства, я бы сказал, — говорит Бурдьё, — что это умение играть по правилам игры до предела, вплоть до нарушения, полностью оставаясь в границах правил»²¹⁸. В этом описании нетрудно узнать королеву Фредегонду (или ее репутацию); да и литературное творчество епископа Григория с таких позиций выглядит понятнее. Мы знаем правила как нечто определенное, позволяющее говорить о действиях в терминах тождественного. В оптике Бурдьё, где нет ничего до конца определенного и ничего тождественного, правила — сфера человеческих обманов, «игры с правилами». Вокабуляр *существующих правил*, таким образом, остается *другим определением* социальной практики, в глазах Бурдьё — весьма рискованным: рискованном «выдать логичные вещи за логику вещей»²¹⁹.

Вокруг проблемы множественности возможных высказываний строится исследовательская программа Люка Болтански и Лорана Тевено. Она призвана принять во внимание «рациональную» и «дискурсивную» сторону действия. Авторам удалось продемонстрировать, что существует целый ряд самостоятельных моделей обобщения социального опыта, служащих почвой для конкурирующих определений действий и ситуаций²²⁰. Если Пьер Бурдьё стремится описать субъективную жизненную способность социального лица через усвоенный опыт социального мира, помноженный на «чувство игры», то его критики указывают на множественность «режимов» социального действия, например способность человека действовать из любви, сострадания, чувства справедливости, той или иной картины собственного

²¹⁸ Бурдьё П. Начала. С.121.

²¹⁹ Там же. С.196.

²²⁰ Boltanski L., Thévenot L. Op. cit.

действия и т.д. Аналитические категории социологии Люка Больгански и Лорана Тевено помогают ввести в оборот рассмотрения целые блоки нового и захватывающего материала. В истории налоговой переписи короля Хильперика и сожжения налоговых кадастров мы своими глазами видели прихотливое пересечение разных интерпретативных перспектив. Проект французских социологов означает внимание к практикуемым «формам реализма». Другой вопрос, поможет ли это в разговоре о социальных институтах? Действовать по правилу отнюдь не всегда означает действовать в соответствии с какой-то интерпретацией; по-моему, в своем разборе я сумел дать этой очевидной мысли лишнее подтверждение. И согласованию в действиях людей, спорящих о правоте действий друг друга, подлежат не интерпретации, а действия. Наконец, «философия действия» не может говорить о сфере непреднамеренных последствий человеческого действия. Встав на точку зрения актора, мы не найдем возможности для разговора об этой удивительной способности человеческих поступков сходиться вместе, образуя правильные фигуры «норм» и «институтов».

Комедия социальной необходимости

Хотелось бы теперь подойти к вопросу с другой стороны. Как человек приписывает правилу его принудительную силу? Вариант ответа дает комедия «Кверол». Она происходит из Галлии второго десятилетия V века. По замечанию издателя, «жанр» сочинения, в действительности, трудно определим: «Из *fabula palliata* автор сохраняет лишь внешнюю литературную форму». Неизвестный сочинитель сообщает в предисловии, что «взял материал из философской беседы». Текст кажется выстроенным ради рассмотрения социальных вопросов²²¹. В таком повороте дела нет ничего непостижи-

²²¹ Jacquemard — Le Saos C. Introduction // Querolus. P. XXXI—XXII.

мого. О преимуществах драматической формы представления действия перед историей сказано в «Поэтике» Аристотеля²²². Автор комедии не известен, но она имеет посвящение Рутилию Намациану. Это имя отсылает нас к среде высших римских администраторов, ответственных за государственное управление.

Фабула комедии такова. Некто Евклион спрятал золото в погребальной урне и, словно прах родителя, закопал под алтарем своего дома. Умирая за морем, он просит Мандрогеронта за долю наследства указать своему сыну Кверолу место клад, но умалчивает об урне. Вероломный Мандрогеронт желает присвоить себе все сокровище. Под видом мага и астролога он является Кверолу, без конца ругающему судьбу, и предлагает очистить его дом от злосчастья путем особого обряда у домашнего алтаря. Богатство и есть та *fortuna*, от которой Мандрогеронт таким способом очищает дом. Затем он велит Кверолу три дня сторожить двери и окна на том основании, что злосчастье непременно попытается вернуться. Только за дверями дома Мандрогеронт с ужасом замечает, что похищенный им сосуд — не что иное, как погребальная урна. Полагая, что обманут, и желая в отместку посмеяться самому, он бросает урну в окно только что обворованного дома. Урна разбивается, мнимое злосчастье оказывается несказанным счастьем.

Дом, судьба, богатство — ключевые категории описания и вещи, настолько между собой связанные, что возникают в изложении в непрерывных взаимоуподоблениях. В принципе они и есть одна и та же вещь. Они определяют отношение человека и общества. Дом Кверола сохраняет в себе и дарует хозяину богатство и судьбу в самом прямом смысле. Действие комедии открывается диалогом Кверола с Ларом, или Гением, богом домашнего очага и персонификацией его собственного дома. Лар вершит социальную судьбу лично-

²²² См. прим. 3 на с. 17.

сти, его «и называют судьбой». Проклятия, которые Кверол шлет своим злосчастьям, адресованы ему. Лар, он же дом и судьба, решается заговорить с Кверолом, лишь вооружившись вилами и пригрозив хозяину пустить их в ход, если тот вздумает драться. Лар предлагает Кверолу подарить любую социальную судьбу на выбор, какую тот только пожелает. Единственное условие — Кверол обязуется беспрекословно принять все, чему завидует. Лар описывает жизнь солдата, судебного оратора, куриала и т.д. В итоге Кверол, поразмыслив, соглашается, что лучше всего быть тем, что он есть. Затем Лар доказывает своему хозяину, что тот благополучен и счастлив и что Кверолу нечего больше желать. Тем не менее новое нежданное счастье, — предсказывает Лар, — само обрушится на Кверола, даже если Кверол вольно или невольно ему воспротивится. По логике данного описания, дом и судьба не оставляют места для поступка, который мог бы иметь самостоятельные последствия.

Кверол — ходячее олицетворение недовольства жизнью; его имя переводится как «Брюзга». Неудовольствие героя направлено на обстоятельства, определяющие его социальный облик: Кверол не в восторге от собственного дома. Это подается как по-своему разумная жизненная позиция. Подобная вера в судьбу не делает из человека ее безучастного свидетеля. Напротив, он твердо знает, чего ему не хватает для полного счастья. Есть способ стать счастливей — это стяжательство; богатства, овеществленный социальный успех, определяют социальное лицо дома. *Substantia*, *facultas*, *fortuna* — эти расхожие латинские обозначения собственности открывают возможность для такого ее восприятия: собственность одновременно является «сущностью», «способностью», «судьбой» своего обладателя. Она же «защита», *praesidium*. Кверол называет себя небогатым человеком и был бы рад с этим смириться (*hoc mecum tolerabile est*), если бы люди «прощали бедность». Он мечтает разбогатеть только затем, чтобы не терпеть обид и унижений. Жадность

понята Кверолом как способ возобладать над своими социальными обстоятельствами, предначертанной социальной судьбой. Это стратегия социального поведения и экономическое поведение в буквальном понимании слова «экономика» как управление домом, подменяющее социальную борьбу в нашем понимании. В самом деле, подобное знание своего социального места не ставит под удар существующих общественных порядков. За необыкновенно материалистическими устремлениями людей интересующего нас времени можно подозревать именно такой спор с судьбой за иную, лучшую долю. В деньгах для них счастье.

Связанная с библейской топикой христианская проповедь спасения путем перемещения земных богатств на небо перенимает описанную модель личности на ее пути к счастью. Надо оценить, как немного при этом в ней остается образности. Все довольно буквально. Раз имеется соответствие богатства человека и его внутренней сущности, перемещаться на небеса разумно посредством постепенного перемещения туда своих богатств, употребляя их на бедных, которые в свою очередь на то и существуют. Душа, следящая за богатствами, — едва ли это в большой мере метафора. Рай визионеров в пересказе папы Григория Великого — не что иное, как дома праведников, которые строят на райском лугу облагодетельствованные нищие. Один визионер своими глазами видел, как дом знакомого сапожника возводится в раю по субботам. По субботам сапожник имел обыкновение раздавать бедным, что у него оставалось лишнего из еды и одежды. По свидетельству другого, чей-то райский дом сооружается из золотых кирпичей, очевидно, в знак особой щедрости его будущего обитателя. Существенно и место в райской топографии. Дома грешивших при жизни в мыслях расположены так, что их достигает зловоние от реки, которая символизирует ад²²³. Коро-

²²³ Gregorii Magni Dialogi, IV, 37, 8–38, 1//SC 265. P.130–136.

че говоря, и в загробном мире, где тоже не обходится без своих, нуждающихся в выражении иерархий, дом сохраняет фундаментальное предназначение определять человеческую личность. В проповедях Августина всерьез обсуждается волнующий паству вопрос о том, «нет ли какой машины», чтобы подняться на небо и лично убедиться в перемещении туда своих средств; или на крайний случай — достигающей неба горы. Августин посмеивается над таким ходом мысли. Он поясняет, что перевод денег совершается по принципу коммерческого кредита: платишь здесь, а получаешь там. Проверить нельзя; на то и кредит, чтобы верить на слово. Но сама идея с «машиной» Августина-проповедника нисколько не смущает: благородство душевного жеста милостивца — не предмет интереса и обсуждения; налицо практическая задача стяжания и сохранения богатств²²⁴.

Соединение лица и богатства в единую сущность, помещение себя в предметный мир как принцип действия самосознания — надо оценить всю противоположность этого описания той ученой традиции, которая утверждает, что собственность в ряду других внешних благ человеку не присуща, а есть одна из ложных форм блаженства. Для христианского экстремизма стремление дистанцироваться от социальной среды выливается прежде всего в форму протеста против богатств и связанных с ним социальных позиций. В этой связи достаточно сослаться на упомянутый выше трактат «О богатствах», который происходит из круга последователей Пелагия²²⁵. Выступление Пелагия перенесло акцент на свободу человека, самостоятельность выбора пути добра. Отвержение социальных условий во имя свободы человека самому определять свои приоритеты начинается с бескомпромиссного развенчания богатства как источника предрешенного социального лица человека. Пелагий

²²⁴ Augustini Sermo 345, 3 // PL 39. Col. 1519.

²²⁵ См. прим. 79 на с. 131.

и его сторонники видят в богатстве зло социальных принуждений, ставящих человека в его социальные обстоятельства, ограничивающие его свободу воли. В этом вопросе они не знают компромисса: богатство не может иметь никакого извинения в виде «правильного использования». Избавление от богатств предстает знаком и механизмом обретения свободы выбора.

Не случайно и то, что обогащение рисуется в образе найденного клада. Другая знаменательная история о кладе сохранилась в пересказе Павла Диакона. Франкский король Гунтрамн во время охоты прилег отдохнуть, положив голову на колени слуги. Изю рта спящего выползла ящерица — дух, покидающий тело во сне, — и безуспешно пыталась перебраться через протекавший поблизости ручей. Тогда слуга положил меч, по которому ящерица, как по мосту, перебралась на другой берег и через некоторое время тем же путем вернулась назад и заползла обратно в рот короля Гунтрамна. Проснувшись, король рассказал свой сон. Ему снилось, что он перешел реку по железному мосту и на другом берегу нашел гору золота. Когда поискали за ручьем, действительно нашли золотой клад²²⁶. История о кладе короля Гунтрамна интересна проводимой в ней идеей соединения личности с ее богатствами. По большому счету средства не возникают ни из какого источника — например, хозяйственной деятельности, налогов, откуда по идее могут быть деньги у короля. Ни с каким процессом стяжания богатство не сопряжено; подразумевается: в богатстве заключено нечто от абсолютной сущности человека. Богатство — некое измерение души; то, что соединяется с человеческой личностью как ее атрибут, подобно магниту, притягивающему железо.

Дом, судьба, богатство и необходимость с ними согласиться — комедия стремится развернуть этот категориальный ряд в законченную и герметичную целостность.

²²⁶ Pauli Diaconi Historia Langobardorum, III, 34. P.170.

Отдавая должное познавательной ценности такого схематизма, надо оценить и то, сколько жизненного материала можно выловить этой сетью. С увлечением пересказываемые франкскими хронистами истории о королеве Фредегонде подразумевают *другое* описание социальной жизни, а именно — как поля жизненной игры. Герои «Кверола», между прочим, только и делают, что «играют», «выигрывают» или «проигрывают» (*ludis nos, ipse sese lusit in omnibus, mirificis ludamus modis, similibus me lusit modis, commode iocaris, decipitur dolo, inrisum se putat, fortunas meas risit*, — таких и подобных определений, наверное, можно выписать страницу). Игра (или обман, такова семантика *ludus*, особенно явственная в производных) подана как способ жить среди людей, и сама эта мысль — как всеобщее убеждение. Действие построено на том постулате, что вещи не то, чем кажутся. Персонажи «Кверола» без конца путаются в оценке своих и чужих жизненных обстоятельств, в сути собственных поступков. Эта игра носит настолько всеобъемлющий характер, что выглядит большим, нежели атрибут комедийного жанра. Это напоминает жизненную философию: игра как способ описания социального действия в аспекте его ограниченной рациональности. Из такой жизни комедия получается сама собой. Пример социальной патологии в речи Лара демонстрируют живущие «на Луаре» — отколовшиеся от правильно устроенного римского мира багауды. Указывая на пропасть, отделяющую их от организованного общества, Лар отмечает, что у багаудов «нет никакого обмана» (*nullum est praestigium*); то, что у римлян врут и обманываются все и на каждом шагу, заявлено как принцип общественной жизни. Так или иначе, Лар сразу отмечает возможность для Кверола уповать на жизненный успех как результат личной жизненной игры. По словам Лара, Кверол для этого недостаточно «умен и счастлив».

В мире багаудов нарушены конвенциональные оппозиции упорядоченности и хаоса, права и вседозволенности,

частного и публичного, города и деревни. «Я и не то еще могу сказать, но пока и этого достаточно», — оканчивает язвить Лар. Чтобы отказать от мысли сделаться багаудом, достаточно (*sufficit*) вдуматься, сколь нелепый образ жизни это сулит. Вопрос о принадлежности к римскому миру и участию в его институтах герой комедии, наученный своим домашним Ларом, решает не с помощью доводов рассудка. Это, собственно, и не вопрос, ибо быть римлянином — дело вкуса. Вкус как претендующее на независимость от доводов субъективное предпочтение, сфера приоритета формы над функцией, выступает формой подчинения своим социальным обстоятельствам. Мир, в котором живут персонажи «Кверола», может быть сколь угодно несправедлив и тягостен. Принципы социальной принадлежности существуют и действуют не в виде доказательной теории справедливости или пользы. Выведенный образ жизни багаудов, разумеется, условен; он нарисован по шаблону. Бурю нехристианских страстей в душе человека Цезарий Арльский уподобляет «тому варварскому лесу, что представляется в спектаклях»²²⁷. Тем не менее картина стилистических расхождений внушает больше доверия, чем упомянутые рассуждения Сальвиана о смутных «желаниях», влекущих римлянина к тому, чтобы быть или не быть римлянином²²⁸.

Картина римских административных институтов дана в речи ряженого мудреца Мандрогеронта. Мнимый маг описывает жизненный мир личности. Установленные власти выведены в качестве ее абсолютных условий. Подчиняя свое рассмотрение стилизации и игре, со смешанным чувством любопытства и отвращения маг повествует о «планетах могучих», «гусях злых», «гарпиях, псоглавцах, фуриях, сычах, ночных ведьмах», «гидрах», «обезьянах», «ночных бродягах козлоногих, козлотородых». Способом ужиться

²²⁷ Caesarii Arelatensis Sermo 152, 3/Ed. G. Morin. P. 590.

²²⁸ См. выше с. 137.

с ними называются материальные подношения. Описание римской администрации обращается в очерк демонологии и заодно пародию на магию и темную теологию герметических трактатов:

Мандрогеронт: Говорите, что вам нужно.

Сикофант: Прежде всего, скажи, пожалуйста:

какие священнодействия
надежней всего и легче всего.

Мандрогеронт: Силы бывают двоякого рода:

властвующие и содействующие.

Они-то и царят надо всем.

У высших сил могущества больше,

но милость низших часто полезнее.

Впрочем, о высших силах бесполезно

мне говорить, а вам внимать.

Поэтому, чтобы избегнуть трат и зависти,

полагайтесь на низшие.

Сикофант: Как же мы должны угождать им?

Мандрогеронт: Сейчас скажу. Первейших суть три:

планеты могучие, гуси злые

и псоглавцы свирепые.

Образы их в капищах и храмах

чти молитвой и жертвою:

и ничто не сможет тебе противиться.

Сикофант: Не о тех ли ты говоришь планетах,

которые мере подчиняют все?

Мандрогеронт: Да, о них: увидеть их трудно,

умолить еще трудней;

они атомы вращают,

исчисляют звезды, меряют моря,

и только не могут

изменить своей судьбы.

СИКОФАНТ: Слыхал и я, что всем они правят,
словно кормчие.

МАНДРОГЕРОНТ: Ха, ха, ха! если это, по-твоему, кормчие,
то корабль их на скалы не налетит!
Где они знают о недороде,
там они соберут людей
и укажут, как спастись от смерти,
опустошая чужие края.
Грозные бури, по их велению,
уносят урожаи с полей,
и какие-нибудь негодяи
забирают плод чужих трудов.

САРДАНАПАЛ (*СИКОФАНТУ*):

Разве ты не знал, как бури уносят урожаи?

МАНДРОГЕРОНТ: Вид и обличье всего на свете
могут они менять, как захочется.
Сколько перемен, сколько превращений!
Из одного делают другое:
на глазах вино становится хлебом,
а хлеб вином.
Желтое ячменное поле
сотворят из чего угодно без труда.
А бросать людские души
то в царство живых, то в царство теней —
это им проще простого.

САРДАНАПАЛ (*СИКОФАНТУ*):

Видишь теперь, как полезно
снискать их милость!

МАНДРОГЕРОНТ: Ха, ха, ха! немногим это дано.

Их святыни слишком надменны
и стоят слишком дорого.
Если хотите меня послушаться,
приносите жертвы только
в небольших святилищах.

Сикофант: И где же лучше всего
искать такие оракулы?

Мандрогеронт: Где угодно: здесь и там,
справа и слева, на суше и на море.

Сикофант: Но какой несчастный в силах
остановить блуждающие звезды
или к ним приблизиться?

Мандрогеронт: Подойти к ним трудно, уйти невозможно.

Сикофант: Почему?

Мандрогеронт: Твари охраняют вход
многовидные, таинственные,
нам одним известные:
гарпии, псоглавцы, фурии,
упыри, нетопыри.
Гидры сдерживают тех, кто поодаль;
лозы хлещут тех, кто вблизи:
и вдали стоять невозможно,
и опасно приблизиться.
Гонят толпы и манят толпы. Чего тебе больше?
Если боги к тебе благосклонны,
то чуждайся этих сил!

Сикофант: Да, почтенный священнослужитель,
эти таинства мне не по сердцу.
Но расскажи нам и поведай
о втором, о гусином роде:
может быть, он добрее к нам?

Мандрогеронт: Это те, кто молится за смертных
у алтарей и жертвенников.
Головы у них и шеи лебединые.
Кормятся остатками трапез.
Изо всех вещунов они самые обманчивые.
Только и всего, что они толкуют
людские желания, —
да и то скверно;
и возносят молитвы, но ответы

получают лишь бессвязные.

Сарданапал: Лебеди, говоришь ты? В здешних храмах
хоть гусей я видел много,
но лебедей — ни одного.
Головы у них на длинных шеях,
крылья у них вместо рук.
Сперва они шипят меж собою,
тройные высунув языки,
а когда один из них закричит, то остальные
крыльями бьют со страшным гоготом.

Мандрогеронт: Их недаром нелегко насытить,
хлеба они не знают и не хотят:
любят ячмень, тертый и влажный,
а иные и колосья жрут.
Некоторым крупа по вкусу
и мясо гниловатое.

Сикофант: Вот еще пустые траты!

Мандрогеронт: Это о них сказал когда-то великий Туллий:
«Гуси едят за счет государства,
псы кормятся в Капитолии!»

Сикофант: О, порода многоликая
и многообразная!
Не иначе, как был им отцом Протей,
Цирцея — матерью.

Сарданапал: Нет, и эти мне не нравятся.
Расскажи теперь о псоглавцах,
если они лучше, по-твоему.

Мандрогеронт: Это те, кто в капищах и храмах
стережет пороги и пологи.
Голова и шея у них собачьи,
брюхо большое, руки крючковатые.
Это стражи и прислужники.
Некогда Гекуба, в псицу превращенная,
родила их от Анубиса,
бога нашего лающего, —

по десятку на каждый храм
и каждое святилище.
Все они двухтелые:
ниже груди это люди,
выше груди — животные.
И когда незнакомый проситель
к ним вступает в храм,
все они его оглушают
громким лаем со всех сторон.
Чтобы приблизиться, дай вот столько;
чтобы молиться, больше дай.
Из святыни они делают
для людей тайну, для себя выгоду:
то, что всем дано и всем доступно,
они за деньги продают.
Хоть немногим, хоть чем можешь,
задобрить надо их.
Вспомните, как слабы людские силы,
строго не судите нас.
Верьте: все-таки легче дойти до бога,
чем до иного судьи.

Сикофант: Хватит! и этих не желаю.

Изо всех, о ком ты рассказывал,
это, по-моему, самые мерзкие.

Мандрогеронт: Ваше счастье, что вам не приходится
дела иметь с псоглавцами.

Я же видел самого Цербера
там, откуда и Энея
вывела лишь золотая ветвь.

Сикофант: А как насчет обезьян?

Мандрогеронт: Это те, кто пишут о будущем —
ведут протокол, по-вашему, —
и на легких на листочках
запечатлевают судьбы людей.
Эти животные хоть и не опасны,

но докучливы и неприятны.

Если бросить денег им, —
какие они будут корчить рожи,
какие кидать тебе цветы!

А прибавишь орехов и рябиновых ягод, —
и считай все их стадо своим.

Сикофант: Извини, ты забыл еще гарпий —
вечных грабителей и похитителей.

Мандрогеронт: Это те, кто следят за людскими обетами
и почитанием богов.

Они требуют не только
обычных приношений богам,
но и особенных даров,
и поминания родителей.

Если что не сделано к должному сроку, —
терзают, пока не сделаешь.

Туда и сюда, по всему миру
носятся они над самой землей.

Навострив на добычу кривые и страшные когти,
они всегда прилетают на пиры.

Что схватят, унесут; что оставят, испачкают.

Лучше кормить этих чудищ, чем с ними встречаться,
а лучше вовсе их не знать.

Сарданапал: Ты не сказал о ночных бродягах —
быстрых, козлоногих, козлобородых.

Мандрогеронт: Нет числа таким чудовищам;
но они трусливы, и не стоят внимания.
Одного лишь бога Пана [Panem, «хлеб»]
чтят они и слушаются.

Сикофант: Всех вещунов ты нам опорочил;
но что же сам ты предречешь?

Мандрогеронт: Ваши вопросы бесхитростны;
так узнайте же: родиться счастливым —
вот самое лучшее!

КВЕРОЛ: Это мы знаем; но как нам лучше
задобрить и почтить судьбу?

МАНДРОГЕРОНТ: Я скажу: почитайте Гениев,
ибо в их руках — решения судьбы.
Их ублажайте, им молитесь;
если же в доме скрыто какое злосчастье, —
свяжите его и вынесите.²²⁹

(Пер. М.Л. Гаспарова)

Люди-звери, животное царство грубых и тупых инстинктов — таким предстает мир римской администрации глазам простого человека. Магу положено выражаться таинственно, комедиографу — смешно. Но слушатели Мандрогеронта схватывают на лету и сами продолжают фантастический ряд образов. Превращение людей в животных — бродячий литературный мотив. Однако эта констатация не снимает вопроса об информационном поводе. Так, Франтишек Граус с удивлением обращает внимание на отсутствие подобных превращений в агиографии, где сказочным мотивам, казалось бы, самое место²³⁰. Зато у Сальвиана власть имущие суть дикие звери, пожирающие людей. В отличие от разбойников, эти не грабят, а рвут на части, насыщаясь кровью²³¹. Есть ли на свете такое место, где бы отцы города не пожирали внутренности вдов и сирот? — с пафосом восклицает Сальвиан²³². Для Григория Великого носорог символизирует необузданность мирской власти. По его сведениям, чудовищный зверь носорог действует в отношении «мелких зверушек» (*bestiolis minimis*), причиняя им смерть, изгнание, осуждение. Всякая мирская власть сродни носорогу, свирепому и безжалостному животному, противостоять которо-

²²⁹ Querolus, 52–61. P. 34–39.

²³⁰ Graus F. Volk. S. 235.

²³¹ Salviani De gubernatione Dei, V, 26. P. 60.

²³² Salviani De gubernatione Dei, V, 18. P. 58–59.

му выше человеческих сил²³³. Возможным автором комедии ее издатель называет некоего Луцилла²³⁴. Рутилий Намациан сообщает о нем в том числе следующее:

Разве не он, честнейший хранитель священных сокровищ,
Прочь отогнал от казны гарпий, терзавших казну?
Гарпии эти весь мир когтями готовы расхитить,
Цепкой хваткой берут — что загребли, не отнять:
Арг из-за них окривеет, Линкей и вовсе ослепнет, —
Что для них сторожа! каждый грабитель — крылат.
Но при Луцилле настал конец грабегам бриарейским,
Он и одною рукой натиск сторукий отвел.²³⁵

(Пер. О. Смыки)

Я не возьмусь утверждать, что эти «гарпии» исполняют ту же административную должность, что и «гарпии» комедии, а также «гарпии», упомянутые в связи с налогами у Сидония Аполлинария (*in exactionibus Harpyiae* — «в налоговых взысканиях гарпии») ²³⁶, как «палатинские псы» Боэция ²³⁷ не обязательно служат по тому же ведомству, что и «песеголовцы» «Кверола». Тем не менее образность должна быть понятна. Мандрогеронт сводит узнаваемые портреты в фантастическую галерею римских учреждений. В номенклатуре административных чудовищ хотелось бы разобраться. Скажем, кто такие «гуси», которые хлеба не едят, а едят только «мясо гниловатое»? Это можно понять как намек на христианское причастие²³⁸. Тогда речь идет о христианском клире,

²³³ Gregorii Magni Moralia in Iob, XXXI, 2–7 // PL 76. Col. 571–578.

²³⁴ Jacquemard — Le Saos C. Introduction. P.VII–XXIV.

²³⁵ Rutillii Namatiani De reditu suo, I, 607–614/Ed.J. Vessereau, F.Prechac. P., 1933. P.31.

²³⁶ Sidonii Apollinaris Epistulae, V, 7, 4. P.82.

²³⁷ Boethii Consolatio philosophiae, I, 4 // CSEL 67.

²³⁸ О прочтениях этого трудного места и литературе см.: Jacquemard —

подношения которому могут являться церковной десятиной. Согласимся, это было бы любопытным прибавлением к набросанной выше картине десятины. Святой Северин, как мы слышали, мог с успехом потребовать церковную десятину, так же теряя человеческий облик: «Хотя о том велении, — пишет Евгиппий по поводу десятины Северина, — всем было прекрасно известно из Писания, ему [велению], однако, следовали, словно слышали из уст явившегося к ним ангела [которым он почти представлялся]»²³⁹. Быть «ангелом» лучше, чем «гарпией». Но разве это что-то другое?!

Институты превращают тело в социальный институт. Они форма волшебной власти над телами. Административные нормы воплощены в субъектах, осуществляющих нормы, их характерной внешности, жестах, звериных поведенческих действиях, действуют в перевоплощенном виде административных монстров. Но обличие человека, кажется, теряют не одни функционеры обложения. В упомянутом обращении Сидония Аполлинария к императору Майориану по поводу освобождения от налога поэт сравнивает его с Геркулесом, чьим славнейшим подвигом он называет победу над трехглавым чудовищем Герионом, и далее пишет: «Вообрази, что Герион — это я и что налог — чудовище; так что снеси мне три головы» (*capita tria*; *caput* — расчетная единица налогообложения)²⁴⁰. Повсюду нас преследует навязчивая мысль о волшебных превращениях людей как следствии участия в обществе. Подчинение норме происходит ценой деформации тела. Христианский отказ от тела во имя жизни духа демонстрирует весьма реалистичный взгляд на природу земного. На деле и у христиан не бывает по-другому. Подчинение норме лидер монашеского движения Прованса Иоанн Кассиан толкует в терминах телесной патологии: «Чтобы

Le Saos C. Notes. P.97.

²³⁹ Eugippii Vita Severini, 17. S.68.

²⁴⁰ Sidonii Apollinaris Carmen XIII. P.231–232.

тебе... постоянно держаться этого духовного правила... будь слепым, глухим и неммым»; и мало того, требуется, чтобы ты «был безумным... то есть не рассуждай о том, что тебе прикажут»²⁴¹. Не удивительно, что язычник Рутилий Намациан смотрит на монахов как на людей, выпивших волшебного яда Цирцеи²⁴². Слова Илария Арльского, сказанные по поводу святого Гонората, выглядят всего лишь ответом христиан на подобные упреки язычников: «Сколько раз из лютых зверей он делал кротких голубей... Изумительное и удивительное превращение! Не напиток Цирцеи, которая будто бы превращала людей в животных, а слово Христово, поднесенное Гоноратом, точно сладчайший напиток, делало людей из животных»²⁴³. Если это, действительно, ответ язычникам, то он не блещет оригинальностью.

Чудовищное претворение административных норм представлено как само существо происходящего с человеком и воплощение эффективности заведенных порядков. Не думаю, чтобы нашей первоочередной задачей было объяснить подразумеваемые должности и административные практики, какими мы себе можем их представить по памятникам права. Много существеннее собственное символическое содержание выстроенной Мандрогеронтом социальной картины. Вопрос, поставленный перед ним, касается не номенклатуры социальных чудовищ — как раз она воспринимается общеизвестной, а той линии жизненного поведения, которую в общении с ними предпочтительно избрать. Мандрогеронта спрашивают о наиболее выигрышной социальной стратегии по отношению к существующим социальным порядкам. Все чудовища у него на одно лицо, разве что одни страшнее, другие презреннее. Первых больше. Бороться с ними нельзя или трудно. Надо знать спо-

²⁴¹ Iohannis Cassiani Instituta coenobiorum, IV, 41 // SC 109. P.182–184.

²⁴² Rutilii Namatiani De reditu suo, I, 525–526. P. 27.

²⁴³ Vita Honorati, 17, 4–6 // SC 235. P.114–116.

собы ужитья с ними. Первый и главный — накормить, хотя еще лучше не встречаться совсем или встречаться пореже. Социальные порядки — во многом это судьба. Налоги столь же непреложны, как ход планет, и пародируются как явление власти светил. В практическом плане налогообложение — та же магия, череда волшебных метаморфоз: волшебные бури уносят урожай с полей налогоплательщиков; хлеб в налоговых документах становится вином или маслом, мертвые живыми, живые мертвыми. Перед лицом этих роковых социальных обстоятельств лучше всего позаботиться об улучшении своей судьбы, то есть о своем доме.

Нельзя не заметить присущей монструозному двусмысленности. Монструозное нарушает естественный порядок вещей. В речи Мандрогеронта, в словах Рутилия Намацияна о «гарпиях» устанавливается прямая связь нечистоты и монструозности, этих двух определений хаоса, беспорядка. *Monstra* воплощают тему нарушения порядка, нечистоты и потребности в очищении. Можно вспомнить только что приведенное свидетельство Сидония, где «монструозность» налога представлена аргументом в пользу его отмены. Но то же можно понять в другом смысле. За пределами нормального наступают компетенции сверхъестественных сил. Рискованный онтологический статус, приписанный римской администрации скорее всего не ради ее процветания, оказывается ценным символическим приобретением. Монструозное демонстрирует; в частности, рождение «монстров» систематически предвещает нечто в рассказах о событиях, например, у Григория Турского. Не укладываясь в порядок жизни, *monstra* сопрягаются с потусторонними, божественными субстанциями. Один и тот же образ годится для развенчания и утверждения существующих практик. Знак хаоса превращается в знак надмирового порядка, выключенного из сферы критики. Магу и астрологу рассуждать об этом сподручней всего. Вопрос и ответ комически трактуют римские государственные учреж-

дения как потусторонние силы, требующие поклонения и жертвенных подношений — налогов. Римская традиция «сакрализации» власти щедро наделяет ее институты эпитетом «священный». По Сальвиану, «младшие принуждаются соблюдать точно святыню (*quasi sacra*) то, что старшие беспрестанно попирают точно несуществующее»²⁴⁴. Сальвиан говорит об этом с осуждением, но и его труд под красноречивым названием *De gubernatione Dei* не нарушает традиции отнесения римского институционального настоящего к сфере действия потусторонних сил. Слово «верование» здесь подходит мало. Учреждения локализируются в сакральной сфере не в силу неких существующих «верований». Верования производны от сути институтов, возникают как элемент их устройства. Верования ничего не объясняют, но напротив, сами нуждаются в объяснении как социальный факт, в частности — как факт истории налогообложения. По мысли английского антрополога Мэри Дуглас, для устойчивого существования института необходима аналогия, выведенная за рамки социального и его оправданий. Только такие когнитивные конвенции, которые исключили бы чисто утилитарный, практический интерес, либо серьезно его ограничили, и могут обеспечить коллективное действие без абсолютного соответствия меняющемуся балансу индивидуальных возможностей и интересов. Трудно себе представить, — замечает Дуглас, — чтобы устойчивые формы социальных отношений могли возникать из чистой суммы взаимных интересов и возможностей как чистый эффект договоренности и принуждения. Залогом устойчивости могут и должны служить когнитивные схемы, вынесенные за границы непосредственного социального опыта. Практической потребности должна быть противопоставлена адекватность природе мира: «Соглашение институционализировано, — заключает

²⁴⁴ Salviani *De gubernatione Dei*, VII, 93. P. 101.

Мэри Дуглас, — когда на вопрос, почему поступают именно так, — даже если первый ответ сформулирован в терминах взаимного соответствия, — возможно ответить *in fine* ссылкой на движение планет в небе или естественное поведение растений, животных или людей»²⁴⁵. Августин обвиняет римских интеллектуалов в цинизме. По его словам, они прекрасно знали, что религиозные культы и представления служат государственной жизни и организуют поведение граждан. Они высказывались в пользу «религии для народа», любя про себя философию, но находя ее вредной для гражданской жизни²⁴⁶. Наша комедия демонстрирует способность образованных римлян к самоиронии.

Комедия изображает не то общество, в котором хотелось бы участвовать, но образ личности такой, который это участие, кажется, может эффективно обеспечить. Высоким должностным лицам Римской империи, кем являются, возможно, неизвестный комедиограф и, без сомнения, адресат посвящения Рутилий Намациан, к лицу иметь и высказывать такие мысли. Речи домашнего Лара, внушающего герою необходимость быть довольным своей социальной судьбой, перекликаются с содержанием императорских конституций, добывающихся того же от всех, описывающих проблему личности, ее социального места и социального действия как проблему эффективного действия социальных институтов. Кверол, стоит заметить, — личность одинокая, избавленная от семьи, обязанностей перед соседями, земляками, чистый объект административного воздействия, не личность вовсе, а социографическая абстракция. Искусственность такой ситуации аналогична картине, рисуемой императорским законодательством. Комедия дает ответ на вопрос о человеческой личности, продиктованный интересом и жизненными понятиями римских администраторов.

²⁴⁵ Douglas M. *How Institutions Think*. Syracuse, N. Y., 1986. Ch. 4.

²⁴⁶ Augustini *De civitate dei*, III, 4. Col. 81.

Беспорядочно перемещающиеся люди, единицы социального порядка, ускользающие от исполнения своих обязанностей, — кошмар, преследующий законодателей Поздней империи. Начиная с IV века многочисленные законодательные акты «прикрепляют» разряды населения к топографическому и социальному месту. Такое «прикрепление» касается людей, чьи свобода и дееспособность не ставятся под сомнение. Колоны, куриалы, члены разнообразных корпораций, все пребывающие на своих местах, — таким рисуется идеальный образ общественного благоустройства; чтобы ничто никуда не двигалось, не расплывалось, не расходилось под бюрократическими пальцами. Едва ли эти меры предпринимались из учета реальных социальных и демографических проблем. Процессов по большому счету никто не исследовал. Законодательство воспрещало навикуляриям записываться в куриалы, а куриалам в навикулярии не потому, что стало не хватать тех или других, но по идейным соображениям. Тотальное закрепощение рисуется администраторам идеалом социального порядка, даже если на деле никто никуда не разбегался. Речь идет о понимании пути возможной победы государственного порядка над хаосом и анархией жизни. Подчиненное идее исключить из системы всякое движение, императорское законодательство в большой мере разворачивается как программа возвращения и удержания людей в присущем им социальном качестве. Это социальный взгляд, который сосредоточен на человеке и его обязанностях как инстанции общественной упорядоченности. Спасение общественного благоустройства видится на пути лишения частных эгоизмов права выбора своего призвания. Распространенность такого взгляда может быть проиллюстрирована в церковной латыни обозначением чертей как «беглых [ангелов]» (*refugae, perfugae, transfugae*)²⁴⁷, а также выпадом Августина в полемике против

²⁴⁷ Hieronymi Commentaria in epistolam ad Ephesios, I, 2, 7 // PL 26. Col. 469;

пелагиан: «Не прикасайся к себе. Попробуй только построить себя самого и построишь развалины» (*tolle, inquam, te a te, impedis te: si tu te aedificas, ruinam aedificas*)²⁴⁸. Отсутствие в античной экономике привычного для нас внимания к процессам и статистике Мозес Финли описывает как особенность «наблюдения *институционального* поведения»²⁴⁹. В речи Мандрогеронта мы встречаем прямые насмешки над счетом и числом.

Действие административных порядков показано в комедии как отношения между лицами. Все весьма здраво и жутко. Человек в своей жизни сталкивается с людьми. Институты *растворены* в картинах лиц. Социальные нормы действуют в «инкорпорированном» виде помимо всякой образности у Григория Турского, чьи герои в знак протеста против налогов расправляются с ненавистными администраторами, инкарнациями ненавистных норм²⁵⁰. Важно отметить отличия этого изображения от данного в проповеди Цезария Арльского. В отличие от уже известной нам проповеди десятины, «Кверол» отрицает административный режим в качестве оправданной *и вообще нормативной* системы. В речи Мандрогеронта мы встречаемся не с обезличенными социальными правилами, а с действиями отдельных лиц, заведомо лишенными рационального оправдания. Для индивида институты *могут не означать ничего разумного*. Их нет в виде устойчивых проекций личных интересов. Они показаны нам в качестве естественных фактов жизни, ее необсуждаемой данности. Административный строй Поздней империи один исследователь описывает как налаженную систе-

Augustini Confessiones, VII, 21, 27 // PL 32. Col. 748; Martini Bracarenensis De correctione rusticorum 3; 4, 1 // Opera omnia / Ed. C. W. Barlow. P. 185.

²⁴⁸ Augustini Sermo 169 // PL 38. Col. 921.

²⁴⁹ Finley M. The Ancient Economy. Berkeley, Los Angeles, 1973. P. 22–23.

²⁵⁰ Gregorii Turonensis Historiae III, 36; V, 28; VI, 28; VII, 15. P. 131–132, 234, 295, 337.

му рэкета, над которой парят бесконечные императорские конституции с их благими пожеланиями. «Не администрация коррумпирована, а государство использует рэкет для управления империей! Говорить о коррумпированной администрации значит разделять хорошее и плохое, сущность и акцидент; говорить о рэкете значит описывать функционирование и объяснять сказанные злоупотребления... Различие частного и публичного условно. Управление империи было публичной службой, которая очень быстро начинала служить частным интересам». Государственное санкционирование сложившейся системы отношений отражает благоразумие власти, не умеющей устроить мир лучше²⁵¹.

В 417 году по всему римскому миру носятся слова, будто бы сказанные готским королем Атаульфом. Испанец Павел Орозий узнает их от Иеронима, бывшего в Вифлееме, а тот в свою очередь получает известие от одного «серьезного и рассудительного» сенатора из Нарбонны. Якобы Атаульф на собственной свадьбе с римлянкой высказывался так. Вначале он горел желанием уничтожить «имя римлян» и то, что было территорией Рима, «сделать и назвать империей готов», а сам он был бы при этом чем-то вроде императора. Но когда он убедился на большом собственном опыте, что готы никак не способны повиноваться законам вследствие необузданности своего варварства, а «государство без законов — не государство», он избрал для себя искать славы восстановителя империи римлян, раз не смог ее переменить (*se inprimis ardentier inhiasse, ut oblitterato Romano nomine Romanum omne solum Gothorum imperium et faceret et vocaret essetque, ut vulgariter loquar, Gothia quod Romania fuisset et fieret nunc Athaulfus quod quondam Caesar Augustus, at ubi multa experientia probavisset neque Gothos ullo modo parere*

²⁵¹ Veyne P. Clientèle et corruption au service de l'État: la vénalité des offices dans le Bas-Empire romain // *Annales*. 1981. № 3. P. 339–360; цит. по с. 353.

legibus posse propter effrenatam barbariem neque reipublicae interdici leges oportere, sine quibus respublica non est respública, elegisse saltem, ut gloriam sibi de restituendo in integrum augendoque Romano nomine Gothorum viribus quaereret habereturque apud posteros Romanae restitutionis auctor, postquam esse non potuerat immutator)²⁵².

Что на это сказать? — Римляне слышат то, что хотят услышать. И варвары стремятся к богатству и власти, а не к общественным переменам. Они входят в мир римских институтов и римских идей²⁵³.

В понимании «древних германцев» мы невольно идем по стопам римских и греческих писателей. Повторяя за ними, мы незаметно для себя перенимаем схематизм их жизненного восприятия, начинаем думать, как они. В этом не было бы ничего зазорного, если бы только их взгляды на жизнь нас вполне устроили. Слова о чужих народах — способ, которым древние авторы стремились определить сходства и отличия между большими группами людей. Чужие народы, в их понятии, суть похожие между собой и неизменные единицы мира. Мир людей складывается из народов. А это означает, что все чужие люди — обязательно какой-нибудь чужой народ. Они не могут оказаться, к примеру, просто бандой разбойничающего на римской границе случайного сброда. На Рейне в IV веке такие банды называли себя германским словом «аламанны», что приблизительно и значит «банда». Однако на устах римлян «аламанны» — это такое дикое племя. Племена издревле делят землю и дают названия странам. Разные народы не похожи языком, общественным укладом, боевым вооружением и военной тактикой, в конце концов, тем,

²⁵² Pauli Orosii Historiae adversum paganos, VII, 43, 4–6 // CSEL 5.

²⁵³ Я излагаю ниже интерпретацию «Венской школы» (Wenskus R. Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes. Köln, Graz, 1961; Wolfram H. Op. cit.; Pohl W. Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa. 567–822. München, 1988; см. также: Geary P. The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe. Princeton, 2002).

как люди одеваются, стригутся и причесываются. Римляне и греки считают эти признаки существенными, но вторичными. В их глазах, чужие племена построены на фундаментальном принципе происхождения. Гунны рождаются от гуннов, готы от готов. Народ — не отношение между людьми, а некоторое качество, присвоенное индивиду лично неотъемлемым фактом его рождения. В каком-то обобщенном, но вполне серьезном смысле варварские народы мыслятся как коллективы дальних родственников. Отсюда, по убеждению древних, людей одного народа, как родню, объединяют узнаваемые черты физического облика — телосложение, цвет волос и т. п. В такой связи чужие народы рисуются частью скорее природы, нежели истории. Воображение греков и римлян отказывалось поверить в то, что народ может сформироваться или измениться на их глазах, в переживаемых исторических обстоятельствах. Если народа не было, а потом он появился, значит, он переместился из неведомого пространства земли в известное. Больше ему неоткуда взяться. Древние римляне и греки были трезвыми людьми и трезвыми глазами смотрели на социальную жизнь. Но это у них касалось только самих себя. Рим и Греция виделись им «обществами», а не «племенами». Римская империя сделала римлянами половину света. Быть римлянином — социальный навык и правовое определение. Римлянами становятся, до цивилизации умственно и нравственно дорастают. Чужие «племена» — другое дело. Кому не дано жить в цивилизованном обществе, тех заведомо не может сплотить ничего, кроме глухого, животного зова крови. За описаниями варварских «народов» и их «переселений» в конечном счете встает античный стереотип понимания того, как соотносятся «цивилизация» и «варвары». Если древние авторы уверяют нас в факте эпохального «переселения народов», то это потому, что что-нибудь другое они элементарно затрудняются себе представить. Они загоняют себя в интеллектуальный тупик тем, что не признают у варваров наличия «обще-

ства», видят в них сплошные «народы», отправляют само понятие «народ» куда-то в область биологии. По-человечески их можно понять. Римляне и греки таким способом претендуют на законченное совершенство собственного мира. Едва ли, однако, мы обязаны плестись в хвосте их идеалов и интеллектуальных способностей.

Народы начинаются с того, что становятся фактами воображения: никто не может знать ни всех своих соплеменников, ни тем более предков; остается эту связь себе *вообразать*²⁵⁴. Взятые в исторической перспективе, народы напоминают движущиеся из прошлого в будущее монолиты. Сплошь и рядом мы сами примерно так и выражаемся. Это не лишено смысла, но чересчур образно. Народы по-настоящему существуют в калейдоскопе обстоятельств сложных человеческих взаимоотношений.

Если варварский мир разрушил Римскую империю, то это потому, что сначала Римская империя разрушила варварский мир. Рим и был настоящей причиной тех катаклизмов, которые потрясли Европу и в конечном счете привели к катастрофе его. Германский мир, каким мы его знаем в середине первого тысячелетия, обязан своим существованием инициативе и энергии Рима. Его экспансия переворачивала жизнь соседей. Военный, политический, культурный пресс империи уничтожал устоявшиеся формы жизни той части Европы, которая оставалась за ее границами. Завороженные величием и богатствами цивилизации средиземноморского юга, варвары стремились к тому же. Успех предприятия был настолько полным, что к концу античности, когда готы, бургунды, франки оказались хозяевами Римской империи, для них было уже совершенно невозможно представить самих себя, не прибегая к этнографическим, политическим, нравственным категориям древнего Рима. Римляне хотели себе

²⁵⁴ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

понятных и управляемых германцев. Им казалось проще и лучше иметь дело с немногими вождями, которые бы контролировали своих соплеменников. С плохо организованной и управляемой массой населения не совладает никакая сила. С хаосом без толку воевать и ни о чем нельзя договориться. Сами римляне в своей практической политике насаждают среди своих соседей королевскую власть, фактически провоцируя их консолидацию. Варварские народы, разрушившие Римскую империю, стали продуктом драматического кризиса варварского мира, повлекшего за собой трансформацию традиционных варварских обществ. Он разразился с конца II века. Римляне знают его под именем «войны с маркоманнами». Для них это был тяжелый пограничный конфликт на Среднем Дунае. На стороне варваров выступили племена едва ли не всей Германии. «Война с маркоманнами» была на самом деле лишь мощным эхом грандиозной перестройки всего германского мира. Одни племена — те же маркоманны — навсегда исчезли. Новые объединения сложились. Бури конца II века радикально изменили саму структуру германских обществ, сделав их другими. В обстановке хронической военной нестабильности война становится главным делом всех. Новые народы, построенные для войны, совпадают с войском. Такие военизированные народы — дело рук военных олигархий и вождей. Присоединяя разрозненные группы искателей приключений, ассимилируя разбитых врагов, новые германские племена слагались из разных людей, которые собирались вокруг относительно небольшого ядра и очень скоро начинали чувствовать себя сопричастными этому ядру и его этнической традиции. Имя единого народа и есть средство организовать людей. Подлинная этническая история «эпохи переселения народов» — это история непрерывного изменения, радикального нарушения преемственности, политических и культурных зигзагов, замаскированных повторяющимся присвоением старых слов для определения новой реальности.

Неудивительно, что в какой-то момент «готами» оказываются одновременно два разных «народа»: у одних будет королевство в Испании и Галлии, у других — в Италии и Иллирике. С такой точки зрения, слова Атаульфа, так поразившие и обрадовавшие римлян, — если что-то подобное, в самом деле, было сказано — предстают в новом свете. Хервиг Вольфрам приводит замечательную иллюстрацию того, в чем именно могло заключаться «непослушание» готов.

Усадьба и домохозяин с его непосредственными правами и обязанностями по отношению к королю и соплеменникам — вот наиболее зримая основа публично-правового и этно-культурного существования варварской Европы, и в этой связи почти ничего не слышно о деревне. О ней повествуют «Страсти святого Саввы», мученика, павшего жертвой гонений на христиан у готов-тервингов, на Нижнем Дунае, в 372 году²⁵⁵. Односельчане Саввы никак не участвуют в решении общеплеменных дел и лишь исполняют предписанное им свыше тервингской олигархией — в данном случае, инициировавшей преследования готов-христиан. Это нимало не мешает существованию собственно деревенского схода, где доминирует группа лиц, в чьем ведении одновременно находятся языческие жертвоприношения. Влияние и благочестие последних, впрочем, не таковы, чтобы сельчане не могли добиться от них защиты для местных христиан, которые, сказано в тексте, были всем «как родные». Устами своих лидеров деревня постановила во время контрольной жертвенной трапезы накормить христиан мясом, в действительности не освященным по языческому обряду, и бывший в их числе Савва не был бы изгнан, если бы решительно не воспротивился подобному обману. Впрочем, через некоторое время изгнанник возвращается в родные края, и, реагируя на возрастающие общественные симпатии к стойким христианам, деревенские заправилы всячески стремятся его

²⁵⁵ Cf. Wolfram H. Op. cit. S. 112–114.

скрывать. Они уже готовы принести ложную клятву в том, что в их селении нет христиан, когда Савва, как и подобает мученику, вновь не дает себя спасти, и деревня выдает упрямца (но не его единоверцев). Религия готов-тервингов носит ярко выраженный племенной характер, и Савва изгоняется как нарушитель племенной традиции, воплощенной, помимо прочего, в племенных верованиях. Выступая в роли их хранительницы, тервингская олигархия печется о готской идентичности — пропагандируемой «этнической практике», лежащей в основании гетерогенной тервингской конфедерации. В этно-политическом отношении деревенское общество предстает более нейтральным и видимым образом не претендует на попечение о сохранении этнического предания. Зато деревня несравненно лучше внутренне интегрирована, и ей с трудом удастся отторгать своих членов. При этом аполитичный деревенский демократизм зримо контрастирует с вертикальным принципом этно-политической консолидации сверху.

Наконец, теме «свободы» требуется вернуть значение исторического понятия, нуждающегося в историческом рассмотрении. Сначала свобода означает принадлежность. Латинское слово *libertas*, «свобода», этимологически восходит к растительной метафоре: в Древнем Риме свободный определялся через принадлежность к общему «развитию», «росту». Положительным содержанием прирожденной римской свободы являлось римское гражданское полноправие. Входявшие в римский мир варвары искали легитимации своего положения в римской политической системе и определяли его в терминах римского политического словаря. В основе понимания свободы древними германцами лежит иной лингвистический материал. В древнейшем памятнике германских языков, выполненном в IV веке Вульфиллой переводе Библии с греческого на готский слова «свобода» и «свободный» родственны словам со значением «любить», «друг», «любовь», «щадить», «беречь». Сходная

семантическая эволюция наблюдается и на материале других германских языков; в частности, современное немецкое *frei*, «свободный», этимологически связано со словами *Friede*, «мир», и *Freund*, «друг». Истолкование свободы оказывается сопряжено с областью представлений, в которой торжествуют тесные межличностные отношения и их выражение, а именно со сферой родства, домашнего и дружинного быта. Свобода изначально подразумевает принадлежность к замкнутой группе «своих» или «друзей», где на первом месте стоят «любовь» и «защита», которые даруют «мир». Кто не «любим» и не «защищен», тот бесправен, и данный взгляд на природу правопорядка нельзя не признать весьма реалистичным. В раннесредневековую эпоху свобода предстает понятием варварской государственности. Соотнесение с римской *libertas* делает патриархальную германскую пра-свободу синонимом политического подчинения, основой кристаллизации политического господства и широких политических идентичностей у германцев. Индивиды, бесконечно различающиеся между собой местом и влиянием в обществе, богатством, славой, происхождением, приравниваются друг к другу в повиновении и службе властителю. Свободны те, к кому власть адресуется непосредственно. Свобода оказывается универсальным принципом унификации социального облика людей. Она же — универсальное выражение их публичных прав-обязанностей, которые, собственно, и являются содержательной стороной дела: свобода равняется службе и превращается в инструмент эксплуатации общества в руках его политических лидеров. Соответственно кризис королевской власти и публичных институтов влечет утрату понятием изрядной доли его актуальности²⁵⁶.

²⁵⁶ Schott C. Freiheit und Libertas. Zur Genese eines Begriffs // ZRG Germ. Abt. 104 (1987). S. 84–109; Bosl K. Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa. München, Wien, 1964.

В двух местах Григория Турского сообщается о том, как некие люди не считают себя обязанными платить налоги на том основании, что они являются франками. Налоги они все же платят, но после смерти короля стремятся расправиться с его советчиками как предполагаемыми инициаторами и пособниками этого зла²⁵⁷. Любопытно и достойно нашего внимания здесь то, что ни в каком другом случае различия между франками и римлянами в рассказах Григория Турского не делается. Григорий знаменит своей индифферентностью к «национальному» вопросу; для него принадлежность к народу франков — то же, что вопрос политической принадлежности. «Национальное» мыслится в категориях исторических судеб, мифология прошлого управляет национальным воображением. «Этническое предание» франков развивается на наших глазах. *Liber Historiae Francorum* в конце меровингского времени интегрирует мысль о том, что франки не платят налогов в легенду о происхождении франков²⁵⁸. Отказ от налогов возводится в род национальной идеи, указывая способ принадлежать к народу франков. Если на то пошло, франки появляются, потому что оспаривают налоги, а не наоборот.

²⁵⁷ Gregorii Turonensis Historiae, III, 36; VII, 15. P. 131–132, 337.

²⁵⁸ Liber Historiae Francorum, 2–5. P. 242–246.

II.

Исследования

Конец римских налогов в полемике историков

Большинство древних текстов, где говорится о налогах в Галлии V и VI веков, так или иначе попало в поле нашего внимания. Они должны являться основой исторических интерпретаций вопроса. Очевидно исключительное качество этих материалов. Они представляют разговор о социальном институте как необычайно сложный и интересный. При этом они фатально нехороши в одном, но решающем для нас отношении. Высказывания любого рода, если мы хотим употребить их в качестве описаний, *плохо описывают* выбранный мной социальный институт. Если нам надо осветить налогообложение в Галлии в V и VI веках, мы должны примыслить единство и логику к череде плохих и бессвязных описаний. Настало время заглянуть в тексты историков. Я не хочу и не собираюсь ломиться в открытую дверь. Историки понимают, что их исторические картины являются их конструкциями. Я смогу показать, что они прекрасно понимали это триста лет назад. Историки говорят о концептуальных схемах и утверждают свои взгляды как концептуальные схемы, обуславливая ими свое прочтение исторических источников. В высказываниях современных исследователей о судьбе римских налогов в конце римской Галлии меня будет интересовать вопрос исследовательской полемики. Я спрашиваю о том, как исследовате-

ли оспаривают чужие мнения. В критике других историки яснее всего проговариваются о том, чем является их понимание исторического исследования и препятствий на его пути. Таким представлениям может не доставать философской строгости, но за ними стоит определенный опыт.

В спектре мнений о рубеже древности и средних веков крайние позиции занимают Жан Дюрлиа и Крис Уикхэм. Двигаясь от экономической истории, Уикхэм приходит к идее быстрого разрушения римского общества и государства. В частности и особенности, это касается римских налогов. Дюрлиа — историк административных институтов. Он считает недооцененной преемственность их существования. Тексты обоих авторов развивают исследовательские проекты, обладающие безусловной новизной и важностью. При этом одна историческая картина очевидным образом отрицает другую.

Жан Дюрлиа ратует за «техническое» изучение административных форм государственных финансов в исторический период между реформой римского императора Диоклетиана и распадом франкской империи Каролингов. Никакая книга с таким скандалом не задирает подол социальной истории, показывая важность изучения институтов. В главах Дюрлиа, социальная история, практикуемая исследователями, подразумевает недоверие к правилам и институтам социальной жизни с переключением внимания на ее динамические эпизоды и столкновения сил. Он пишет так: «Чисто техническое изучение публичных финансов страдает слабостью. Ее считают фатальной приверженцы социальной истории, в которой должны учитываться одни отношения силы... Они между тем забывают, что административные и юридические рамки образуют лучшее выражение отношений между социальными группами, так как определяются господствующим классом в соответствии с его частными интересами — не забывая об интересах групп, поддержка которых ему нужна. Для других историков, включая автора,

остается изучать использование, которое получили финансовые институты... Разбор их механизмов не предполагает, что они функционируют абстрактным образом, а составляет необходимое условие для понимания мотивов тех, кто их использует и — часто — обращает в свой личный доход. Нельзя понять, почему, как и с какой выгодой для себя Донат присвоил фискальные доходы некой villa, если неизвестна природа villa и ресурсов, которые можно из нее извлечь»¹.

Объясняя свой исследовательский проект, Дюрлиа указывает на трудности в понимании значительных исторических вопросов. Вопросы начинаются с римских административных порядков, в которых для нас много неясного. В частности, не совсем понятно, где администраторы?! О должностных лицах, ведавших сбором налогов, чьими руками система приводилась в действие, мы толком не знаем ни по каким свидетельствам. Мы не представляем себе как следует управление финансовыми потоками. Как доходы соединялись с расходами в административном и чисто техническом плане? Когда оканчивается время римских налогов? Историки согласны думать, что налоги были и в Каролингском государстве, но сказать о них практически нечего. Большие вопросы и сомнения рождает история экономики и сельского общества между IV и IX веками. Ведущей тенденцией в социальной и экономической истории конца античности и раннего средневековья распространенный взгляд называет складывания крупного землевладения, которое будто бы аккумулирует земли и трудовые ресурсы разоряющегося крестьянства. Этот взгляд покоится на вере XIX века в хозяйственные преимущества крупного производства и находится в противоречии с тем, что мы знаем о крестьянской экономике после Чаянова². Благодаря Чаянову мы представляем

¹ Durliat J. Les finances. P. 285–286.

² Чаянов А. В. Ук. соч. Жан Дюрлиа не называет имени Чаянова, но другие исследователи в такой связи его упоминают часто.

себе крестьянское хозяйство как особую структуру со своей хозяйственной логикой и огромным потенциалом выживания. В чистом экономическом соревновании крестьянская экономика *должна* выигрывать. Обратное было бы удивительно. Данные о «крупном землевладении» полны мучительных загадок. С какой стати подати крестьян, живущих на землях аббатства Сен-Жермен, уходят на армию? Монастырские полиптики каролингского времени как собственность монастыря описывают целые деревни, тогда как монастырские картулярии дают картину мелкой и средней собственности, разбросанной на значительных территориях. Не есть ли это разные точки зрения на одну реальность? По мнению Дюрлиа, длинный список исторических проблем может получить комплексное разрешение, если мы сумеем правильно посмотреть на формы административного управления, практикуемые в Галлии от Поздней империи до Каролингов.

Мысль автора заключается в том, что мы должны постараться увидеть систему административного управления *в целом*. Нельзя нести государственных расходов, не имея доходов, и наоборот; затем, если есть налоги, то кто-то должен вести их сбором и расходованием, и т.д. Детали могут обрести для нас полный смысл, если мы сумеем представить себе целое. В противном случае они останутся источником недоразумений. Наше незнание расходной части «бюджета» Поздней империи ведет к поразительному выводу, что налоговая система обслуживала исключительно армию, столицы и двор. Все остальные траты, включая такое дорогостоящее дело, как нужды городов и городское строительство, относятся на счет «эвергетизма», о чем, в действительности, мало что известно³. Держава Каролингов, в мощи которой нель-

³ Под эвергетизмом подразумеваются дары индивида обществу ради славы и власти. Речь идет об особенности общественной жизни в древней Греции и Риме, когда лица, претендующие на особый статус, утверждают его путем принятия на себя бремени общественных

зя сомневаться, напротив, кажется лишенной настоящих государственных доходов. То и другое мало правдоподобно. Дюрлиа утверждает: «Римская империя не была образцом бюрократических строгостей и фискальным Левиафаном; империя Каролингов не была собранием племен, живущих военной добычей и некой европейской версией потлача. Переход между ними не обязательно представлять себе результатом революции или значительного регресса»⁴. С целью выявить фундаментальные черты системы управления в конце Римской империи и затем при Меровингах и Каролингах Дюрлиа трижды исследованы одни и те же вопросы административной жизни. По убеждению автора, сведения, которые дают три рассмотренных периода, надо понимать *как дополняющие друг друга* описания. Для времени Поздней империи нам приходится опираться на законодательные акты, в период варварских королевств мы находим многочисленные документы о практической стороне дела, а на материале следующего, каролингского периода можем войти в детали функционирования государственных финансов, имея в руках сами финансовые документы, которыми, по мнению Дюрлиа, являются сохранившиеся монастырские полиптики. Утверждая постоянство административных традиций на протяжении всего рассматриваемого времени, книга Дюрлиа заявляет о себе как о перевороте в картине целой исторической эпохи. Нельзя сказать, чтобы факты, которые автор связывает в целостную картину, были чем-то совсем неслыханным. Об определенной преемственности римского административного словаря и административных процедур в формах социальной жизни следующих веков написано не так мало. В частности, можно счи-

расходов. Напомню также, что исследователь античного эвергетизма уклонился от рассмотрения материалов Поздней империи, считая их темой для отдельного разговора (Veine P. Le pain et le cirque. P, 1976).

⁴ Durliat J. Les finances. P.287.

тать установленным, что каролингские полиптики *как тип документа* восходят к римским налоговым описям⁵. Но то, что до Дюрлиа оставалось гипотезами и деталями, у него соединяется в скелет описания общественной жизни и получает развернутую и сильную аргументацию. При римских императорах и франкских королях система административного управления, *обходясь без армии чиновников*, строится на вручении полномочий государственной власти в руки могущественных лиц. Основная часть налоговых поступлений не собиралась в не известные нам «закрома», а употреблялась на месте. Определенные доходы были приписаны к определенным расходам. Такой порядок отвечал низкому уровню развития товарного рынка и транспортных коммуникаций, делавший конвертации и перемещения ресурсов затруднительными или невозможными. В ведении центральных органов управления оставались отчетность и контроль. Там, где другие исследователи видят стихию частных и земельных отношений, Дюрлиа говорит об административных правилах и открывает существование связанной системы, основанной на простых и всеобщих принципах.

Схематизм Дюрлиа ставит читателя в крайне сложное и, я бы даже сказал, драматическое положение. Дюрлиа довольно убедителен в прочтении ряда темных мест массового материала источников. Не будет преувеличением сказать, что споры о социальной истории начала средних веков вращаются вокруг понимания нескольких выражений источников. Таковы сообщения о «землях», «виллах», «поместьях», «мансах». По мнению Жана Дюрлиа и других исследователей, разделяющих его точку зрения⁶, за фразеологией

⁵ С этим не спорит даже Уикхэм (Wickham C Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400–800. Oxford, 2005. P. 268).

⁶ Cf. Magnou-Nortier E. La gestion publique en Neustrie // Atsma H. (éd.). La Neustrie: Les pays au nord de la Loire de 650 à 850. T. I. Sigmaringen, 1989. P. 271–318; Magnou-Nortier E. (éd.). Aux sources de la gestion publique. T. I: Enquête lexicographique sur fundus, villa, domus, mansus; T. 2: L'invasio

поземельных отношений скрываются указания на сохраняющиеся римские налоги. Аргументы в пользу такого мнения выглядят весомо. Если некто отчуждает «виллу», а другой человек отчуждает собственность на ее территории, то тогда «виллу» приходится считать не земельной собственностью, а административным округом, приносящим его владельцу доход, который может быть отчужден. «Сколь бы удивительным не показался новый перевод важных терминов» в ряде случаев «он один преодолевает противоречия других интерпретаций без насилия над каким-либо текстом». Он позволяет объяснить, «каким образом “крупный собственник” продает villa, в которой колон продает землю или как куриал IV века и аббат IX века находят средства для снаряжения солдат»⁷. По-видимому, автор вскрывает факты огромной важности. Бесспорна большая и недооцененная преемственность в системе локальной администрации и сельской жизни, которую требуется изучить глубже. Однако не забудем, что знание этих фактов приобретено ценой схемы. Насильственность заложена в ней как принцип исследования. Налоги превращаются для Дюрлиа в *idée fixe*, не давая видеть что-нибудь еще. «Государственными финансами» у него объявляется все подряд. Это не вопрос чувства меры: вооружившись таким схематизмом, мы сможем виртуозно находить искомые административные параллели; но он же кладет предел нашей наблюдательности во всем остальном. Допустим, Дюрлиа прав в большинстве своих частных наблюдений — на это хочется надеяться. Вопрос в том, что за историческую картину трех эпох и шести столетий мы получаем в итоге такого рассмотрения? Если речь идет о правилах административного управления, то с помощью Дюрлиа, вполне возможно, мы неплохо узнали, в чем состо-

des villae ou La villa comme enjeu de pouvoir; T.3: Hommes de pouvoir, ressources et lieux du pouvoir, Ve — XIIIe siècles. Lille, 1993–1997.

⁷ Durliat J. Les finances. P.287.

ят правила. Я бы не назвал это картиной «государственных финансов от Диоклетиана до Каролингов».

Крис Уикхэм, осуществляющий другую исследовательскую программу, стал самым безжалостным и радикальным критиком книги Дюрлиа. Его первым жестом была полемическая статья⁸. Я думаю, у английского специалиста — сильная исследовательская позиция, и его возражения Жану Дюрлиа могли бы прозвучать весомо. Но статья написана *о другом*. Автор считает *важными и уместными* другие аргументы: не результаты своих исследований, а мнение научного сообщества; еще точнее, речь идет о его мнении об этом мнении. Само название статьи Уикхэма — «La chute de Rome n'aura pas lieu» — в достаточной мере иллюстрирует направление и насмешливый тон ее аргументации. Ирония здесь — отнюдь не та веселость, которая призвана украсить общение и сделать приятным разговор. Ее цель — не допустить возражений, окончить спор, не начав его. Мне остается напомнить, что один знакомый нам проповедник поступал так же. Мы видели похожее в проповедях Цезария Арльского⁹. Автор побуждает читателя думать, что тезис о «падении Римской империи» является непоколебимым убеждением большинства компетентных специалистов. Соответственно, Уикхэм объявляет себя приверженцем «историографии», а на Дюрлиа навешивает ярлыки «иконоборца» и «нон-конформиста». Определение «иконоборцы» применительно к различным взглядам на историю раннего средневековья, которые он не может разделить, появляется у Уикхэма еще раньше¹⁰. Я хочу сказать, что здесь есть некий усвоенный прием обращения с мнениями оппонентов, а во всем рассуждении —

⁸ Wickham C. La chute de Rome n'aura pas lieu. A propos d'un livre récent // Moyen Age. 99 (1993). № 1. P.107–126.

⁹ См. с. 139.

¹⁰ Wickham C. Mutations et révolutions aux environs de l'an mil // Médiévales. № 21. 1991. P.33.

метод. По мнению рецензента, Жан Дюрлиа заблуждается в своих прочтениях терминов, потому что не принимает в расчет установленных фактов, касающихся политической жизни эпохи. «В картине Дюрлиа нет политики, а только администрация»¹¹. Развал государства в раннее средневековье Уикхем называет фактом, получившим подтверждения в историографии и «известным каждому студенту»¹². Разговор, таким образом, идет по кругу. Мы не признаем данных о налогообложении, если так же критически, как Уикхэм, смотрим на франкское государство в меровингское и каролингское время.

Читатель без конца наталкивается на систематическую подмену тезиса. Критик объявляет, что идеи Дюрлиа недостаточно обоснованы. Но тут же прибавляет: автор не уважает мнений других исследователей; большинство историков ни во что подобное не верит. — Но как измерить «большинство»? И что это дает? Причем здесь чужие убеждения, когда речь идет о прочтении текстов? К тому же, суждения Уикхэма по поводу «традиционной» или «классической» историографии, против которой как будто идет Жан Дюрлиа, не выглядят бесспорными. Мысль о прямой преемственности римских административных форм в административном строе варварских королевств существует со времен первого серьезного исследования налогов во Франкском государстве¹³. Исследования Дюрлиа были критически восприняты многими во Франции и Англии, но книга нашла заинтересованный отклик в среде немецких и австрийских историков. Еще точнее, признание является *корпоративным*: оно приходит со стороны научных «школ» («Венской школы», Немецкого Исторического института в Париже). Исследо-

¹¹ Idem. La chute de Rome. P. II7.

¹² Ibidem.

¹³ Dubos J.-B. Histoire critique de l'établissement de la monarchie françoise dans les Gaules. T. 1–3. Amsterdam, 1734. Первое изд. — 1728 г.

вания Жана Дюрлиа, Элизабет Манью-Нортье и историков, работающих вместе с ними, остаются *особым, самостоятельным* исследовательским проектом. Я хочу сказать и обратить на это внимание, что результаты этих исследований *не интегрируются или плохо интегрируются* в ту разновидность текстов, которые называются «обобщающими». Вместе с тем очевидно то, что общей тенденцией в современной исторической литературе является акцент на преемственности между древностью и средневековьем. В ряду этих новых работ книга Дюрлиа находит свое естественное место. Сам Уикхэм в книге, о которой пойдет речь ниже, в конце концов, соглашается признать, что стремительно остается в одиночестве: «В 1990-е годы, — пишет он, — маятник решительно качнулся в романистическом направлении»¹⁴. На фоне современной историографии скорее экстравагантна марксистская линия Криса Уикхэма.

Едва ли не на последней странице полемической статьи Уикхэма читатель узнает, что у английского критика есть и другие аргументы: «Мне кажется правильным, — пишет Уикхэм, — упомянуть мои статьи, в которых возникает совсем другой образ раннего средневековья, ибо исходя из их базовых идей я, в конечном счете, и веду эту дискуссию»¹⁵. Действительно, Крис Уикхэм является блестящим исследователем раннесредневековой экономики и крестьянских обществ. Если говорить о настоящем основании его внутренней уверенности в правоте своей позиции, то она вырастает из анализа фактов экономической истории. В своей новой книге «Framing the Early Middle Ages», к которой я хочу теперь перейти, английский исследователь возвращается к этим «базовым идеям» и делает их основанием своего обобщающего исторического описания. Уикхэм придает первостепенную важность целостному рассмотрению

¹⁴ Wickham C. Framing the Early Middle Ages. P. 2.

¹⁵ Wickham C. La chute de Rome. P. 125.

социально-экономических систем¹⁶. Историческая картина, призванная описать общество как единое целое и макро-исторические процессы, должна быть «самообъясняющейся». Она должна иметь эффект хитроумного механизма; ее детали — быть плотно пригнанными друг другу. В каждом отдельном пункте рассуждения сама идея целостной картины становится источником чувства правоты, для которой остается найти аргументы. Все, что в нее не укладывается, может быть оспорено как несуществующее. Автор охотно подчеркивает частичность своего рассмотрения, которое включает только некоторые вопросы. Вместе с тем его фактическим утверждением является мысль об определяющем характере социально-экономической истории: он описывает некую структуру, которая, по его мнению, должна быть основой взгляда на историю. Мы можем принять этот аргумент, но должны помнить историю исторической науки. Такие идеи давно существуют в историографии и часто они приводили к сомнениям в достижимости целостной истории¹⁷. Важным моментом своего исследования автор называет «сравнительный метод». Здесь надо заметить, что Уикхэм — один из тех немногих современных специалистов, кто сумел получить в области сравнительной истории действительно впечатляющие результаты. Достаточно сказать, что мы обязаны ему сравнительной историей деревенских обществ каролингского времени, одни из которых, как выясняется, пронизаны прямым контролем аристократий, а другие живут своей отдельной жизнью и мало в ком нуждаются¹⁸. Нельзя переоценить важность этих неожиданных дан-

¹⁶ См. также: Уикхэм К. Что марксизм сделал для истории средневековья, и что он еще может сделать? // Ключевые проблемы изучения и преподавания истории средних веков. М., 2006. С. 46–56.

¹⁷ См., напр.: Лепти Б. Общество как единое целое. О трех формах анализа социальной целостности // Одиссей. 1996. М., 1996. С. 148–164.

¹⁸ Wickham C. *The Mountains and the City. The Tuscan Apennines in the Early Middle Ages*. Oxford, 1988; Idem. *Problems of Comparing Rural*

ных для понимания социальной истории средних веков. Эти работы отчасти вошли в книгу¹⁹. В ней Уикхем настаивает на том, что только комплексный компаративный анализ может дать базу для рассмотрения всех частных вопросов. Исследование Криса Уикхэма охватывает всю огромную территорию бывшей Римской империи, а также часть Северной Европы, никогда не входившей в нее. Римская империя рассматривается им как целое. Наступающее средневековье — как нарушение этой целостности и торжество локальных отличий. Идея сравнительной истории, как известно, нашла горячего сторонника в лице Марка Блока, который всерьез считал ее инструментом полноценного исторического объяснения²⁰. Уикхэм, естественно, идет по его стопам. Но здесь уместно вспомнить, что такие люди, как Февр и Бродель, относились к идее Блока с большим и, возможно, обоснованным скепсисом. Речь идет о мере «реальности», которую мы будем приписывать нашим аналитическим категориям. Полагаться на такие вещи, выстраивая на них здание «сравнительной истории», — большая смелость²¹.

В обобщающем труде поневоле слиты разные планы рассмотрения. Одни тезисы являются опорными, другие — более или менее вытекающими из первых. Я знаю исследователей, которые видят большой смысл в том, чтобы предель-

Societies in the Early Medieval Western Europe // Transactions of the Royal Historical Society. 6th series, 2. P. 221–246; Idem. Rural Society in Carolingian Europe // New Cambridge Medieval History. V. II / Ed. R. McKitterick. Cambridge, 1995. P. 510–537. Разумеется, Уикхэм отчасти опирается на замечательные исследования других историков; см.: Davies W. Small Worlds: The Village Community in Early Medieval Brittany. L., 1988.

¹⁹ Wickham C. Framing the Early Middle Ages. Ch. 7.

²⁰ Блок М. К сравнительной истории европейских обществ // Одиссей. 2001. М., 2001. С. 65–93.

²¹ Джемелли Дж. Компаративная и всеобщая история у Марка Блока и Фернана Броделя // Споры о главном. М., 1993. С. 145–149.

но открывать для читателя путь своей мысли, ее действительную историю. Чтобы оценить мысль автора, мы должны взять ее в ее главных, определяющих тезисах и в том материале, из которого они вырастают. Это поможет быстрее и лучше увидеть меру обоснованности утверждений, обнажит их для принятия и критики. Книга Уикхэма написана не так. Ее читателю придется самому реконструировать линию авторских рассуждений. «В отдельных главах или группах глав» Уикхэм разбирает «форму государства (в особенности его финансы), аристократию (в особенности ее богатство), крестьянство и структуры локальных сельских обществ, городское общество и экономику и сеть [товарного] обмена»²². Так об этом сказано во введении, и таков действительный порядок рассмотрения тем. Автор начинает с государственного строя, переходит к описанию социальных элит, затем его внимание переключается на жизнь локальных обществ, крестьянское хозяйство, города и, наконец, системы обмена. В этой *заключительной* главе, посвященной системам обмена, читателю сообщается: «Эта глава во многих отношениях является ядром книги. Во многих предшествующих главах я ссылаюсь на плотность обмена как руководящий принцип: это касается целостности системы налогообложения (глава 3), богатства аристократий (глава 4), автономии крестьянства (глава 9) и т.д. Аргументация этих глав, надо заметить, по крайней мере отчасти держится на данных, которые я хочу представить теперь»²³. По крайней мере до некоторых пор исторические интерпретации Криса Уикхэма изрядно повисают в воздухе. Мне проще излагать их содержание в обратном порядке.

Мысль автора начинает свою работу и свое движение из области экономической истории. В отличие от большинства историков раннего средневековья, Уикхэм широ-

²² Wickham C. Framing the Early Middle Ages. P. 6.

²³ Ib. P. 693.

ко и систематически работает с массовым археологическим материалом. В последние десятилетия его прирост был значителен. Исследуя экономику хозяйственных обменов, Уикхэм приходит к мнению о разрушении этих механизмов в начале средних веков. Данный вывод и есть отправной пункт (и упомянутый «руководящий принцип») всех дальнейших исследований. Если попытаться сказать о книге Криса Уикхэма одной фразой, то она повествует о *разрыве* в экономической истории Европы между концом Римской империи и временем высокого средневековья. Эта мысль и ее следствия не так тривиальны, как может показаться. Автор проводит идею, что мир раннего средневековья должен быть понят в его собственной экономической логике. Он не затянувшееся послесловие медленно угасающей античной цивилизации, ни предыстория средних веков, время долгого «генезиса» неких жизненных форм, которые станут визитной карточкой следующей эпохи. «Таким образом, — пишет Уикхэм, — телеология Маркса есть тот элемент его теории, который я бы хотел отбросить»²⁴. Исследования Криса Уикхэма влекут его к тому, чтобы видеть и подчеркивать разрывы и несходства там, где другие историки оперируют терминами преемственного развития. На вопрос о том, что отличает мир раннего средневековья, автор отвечает: «Бедность!». В материальном смысле это бедное общество. Оно оказалось неспособным оставить после себя память, сравнимую с римскими амфитеатрами и средневековыми готическими соборами. Речь при этом идет не о некоей абстрактной бедности, внезапно поразившей страны Запада. Уикхэм полагает, что бедность не коснулась подавляющего большинства населения Запада — крестьян. Напротив, они ускользают от тех, кто может их эксплуатировать, и в этом состоит главное. За бедностью материальной культуры и прекращением хозяйственных обменов встает один

²⁴ Уикхэм К. Что марксизм сделал для истории средневековья. С. 57.

решающий социальный факт — изменения в экономическом положении социальных элит.

В книге «Framing the Early Middle Ages» Крис Уикхэм, наконец, сознается, что его исследовательские интересы и убеждения вовсе не идут в общем русле напряженных и новаторских исследований современной историографии раннего средневековья. (Признаться, я плохо понимаю, как ему удавалось считать и называть себя приверженцем существующей историографической традиции пятнадцать лет назад. Сколько в этом субъективного!) Я подозреваю, само написание книги, в которой систематизируются его исследования социально-экономической истории раннего средневековья, как раз и стало ответом Уикхэма на понимание того, что они выпадают из круга употребительных интерпретативных схем. Уикхэм не уходит от разговора об «историографии», явно считая его важным, а создает для себя новый способ разговора о ней. Теперь Уикхэм оперирует словом «парадигма». «Парадигма» в устах Уикхэма — не случайно брошенное слово, а инструмент описания. Автор начинает с того, что говорит о недостатке работы над базовыми «интерпретативными парадигмами» в новейшей исторической литературе по раннему средневековью; затем — о том, «что можно назвать “парадигмой романистов”», и необходимой «смене наших парадигм»²⁵. Для мнений своих оппонентов Уикхэм не видит серьезных оснований в исторических источниках, а ищет и находит культурно-исторические и психологические причины («желая избежать критики отдельных лиц», автор указывает на такие вещи, как уважение к устоям и традициям, свойственное жителям Британских островов, и французская католическая культура с ее односторонней привязанностью к фактам религиозной жизни и отысканию преемственности)²⁶.

²⁵ Wickham C. Framing the Early Middle Ages. Esp. pp. 1, 4, 5, 14.

²⁶ Ib. P.3–4.

Человеку постороннему изложенная ситуация должна показаться странной. Почему научная полемика совершается таким странным образом? Оба исследователя, Крис Уикхэм и Жан Дюрлиа, чьи позиции выглядят непримиримыми, по-моему, существенным образом обогащают наше понимание важного периода в истории Европы, а также понимание того, как может быть устроен социальный мир вообще. Проблема высказываемых идей — не в их «предметности» или «беспредметности», но в их неумолимой обусловленности определенными общими схемами. Сказанное согласуется с наблюдениями Куайна по поводу того, что он характеризует в качестве «догмы редукционизма»: «она представляет собой убеждение, что всякое осмысленное высказывание является эквивалентом какой-то осмысленной конструкции, состоящей из терминов, отсылающих к непосредственному опыту»²⁷. Уиллард Ван Орман Куайн ставит под сомнение возможность проверить любое высказывание в отдельности. Проверке никогда не подвергается изолированное предложение, а только вся система рассуждений, сложная совокупность высказываний: «Наши высказывания о внешнем мире сталкиваются с трибуналом чувственного опыта не поодиночке, но исключительно в виде связанного целого»²⁸. При этом все наши схемы неизбежно останутся привнесением в картину опыта: «Вся совокупность нашего так называемого знания или убеждений, начиная с не поддающихся обобщению фактов географии и истории и заканчивая основополагающими законами атомной физики и даже чистой математики и логики, есть человеческая конструкция, которая соприкасается с опытом только по краям. Или, выражаясь по-иному, наука в целом подобна силовому полю,

²⁷ Куайн У. В. О. Две догмы эмпиризма // Куайн У. В. О. Слово и объект. М., 2000. С. 342.

²⁸ Там же, с. 362. То же называют «тезисом Дюэма — Куайна». Ср.: Дюгем П. Физическая теория, ее цель и строение. СПб., 1910.

пограничными условиями которого является опыт... Никакой отдельный опыт не связан с какими-либо отдельными высказываниями внутри поля иначе, нежели косвенно, благодаря соображениям равновесия, воздействующего на поле как целое»²⁹. Исторические интерпретации Уикхэма и Дюрлиа замечательны «по краям». Наблюдения Жана Дюрлиа по поводу преемственности в истории институтов, наблюдения Криса Уикхэма по поводу разрывов в экономической истории можно и стоит принять в качестве содержательных исторических описаний. Но мнения о преемственности или разрыве истории между древностью и средневековьем нам справедливо покажутся чересчур общими, едва ли отвечающими нашей осведомленности.

Знаменитый текст Романа Якобсона «Два аспекта языка и два типа афатических нарушений», очевидно, позволяет увидеть и оценить представленную ситуацию как *более сложную*. Находя параллель в данных языкознания и клинических исследований нарушения речи, Роман Якобсон приходит к мысли, что в любом лингвистическом знаке обнаруживаются два вида речевых действий. Их обозначениями, по мнению Якобсона, могут служить две главных фигуры речи, до того осмыслявшиеся исключительно как средство поэтической выразительности, а именно метафора и метонимия: «Речевое событие развивается по двум смысловым линиям: одна тема может переходить в другую либо по подобию (схождению), либо по смежности. Для первого случая наиболее подходящим способом обозначения будет термин “*ось метафоры*”, а для второго — “*ось метонимии*”, поскольку они находят свое наиболее концентрированное выражение в метафоре и метонимии соответственно. При афазии какой-либо из этих процессов ограничен или полностью блокирован — обстоятельство, делающее исследование афазии особенно интересным для лингвиста. В нормаль-

²⁹ Куайн У. В. О. Две догмы эмпиризма. С. 363–364.

ном языковом поведении оба процесса действуют непрерывно, однако при тщательном наблюдении обнаруживается, что под влиянием культуры, личностных характеристик и языкового стиля говорящий отдает предпочтение какому-либо одному из указанных процессов... В способах обращения с этими двумя видами связи (сходством и смежностью) в обоих их аспектах (позиционном и семантическом), в их выборе, комбинировании и ранжировании каждый индивид проявляет свой личный языковой стиль, свои языковые склонности и предпочтения»³⁰. В своем пределе такие личные и ситуативные особенности могут быть поняты как нарушения речи. Таким образом, *речевое действие не является чем-то единым, а складывается из разных действий*, предпринимаемых согласованно и одновременно. Гениальная догадка Якобсона — ответ на вопрос о том, как историки могут придерживаться двух взаимоисключающих убеждений: оперировать историческими схемами и не сомневаться в том, что в его схемах нет ничего, кроме доказанных им фактов. В соревновании «эмпирического» и «концептуального» проявляет себя разность *двух механизмов речи*³¹.

Историки слишком часто руководствуются убеждением, что схема, позволяющая непротиворечиво прочитывать определенный набор документов, одновременно может и должна считаться общим описанием рассматриваемой проблемы. Почему они так уверены, что это должно быть одно и то же? Разве не может получиться так, что то и это потребуют разных высказываний? Разве повседневный опыт заставляет нас верить в глобальный изоморфизм мира? Зачем тогда притворяться, что мы в это верим? Кому нужна наука пугливых и неискренних людей?

³⁰ Якобсон Р. Два аспекта языка и два типа афатических нарушений // Теория метафоры. М., 1990. С. 110–132.

³¹ Ср.: Черниговская Т. В. Мозг и язык: полтора века исследований // 140 лет кафедре общего языкознания. СПб, 2004. С. 16–34.

Простые и разумные ответы на многие вопросы дает замечательная книга Томаса Куна³². Заговаривая о «парадигмах», сам Уикхэм подталкивает нас к ней. Уикхэм обнаруживает стратегию, которая идет в русле идей Куна, и я хочу заметить, что в свете этих идей многое в позиции Уикхэма покажется понятным и обоснованным. Упомянутый термин стал визитной карточкой особой трактовки научной рациональности и содержания исследовательской практики. Но обо всем по порядку.

В научных исследованиях имплицитно присутствует несколько идей, заслуживающих критики. Вряд ли их можно отстаивать по отдельности. Но сила этих предубеждений заключается в их связи с научной практикой.

Согласно обыденному представлению, наука развивается прогрессивно и кумулятивно: вбирая прошлые достижения, научное знание растет и совершенствуется. По замечанию Куна, тот, кто серьезно рассмотрит исторические факты, должен усомниться в том, что наука «стремится к идеалу, который подсказывается нашим представлением о кумулятивности развития»³³. Он утверждает, что история науки не является кумулятивным процессом простого накопления знаний не по недосмотру отдельных ученых, а *по существу своих теорий*. Сменяющие друг друга научные теории принимают в расчет одни «данные» и оставляют без внимания другие.

Можно сказать, что теории возникают в форме психологических *геистальтов*. Если попытаться определить решающую, отправную мысль книги Томаса Куна, то она заключается в *критике идеи интерпретации*; речь идет о языке наблюдения «данного», некоей умственной процедуре работы с «данными», способной приводить нас к тем картинкам, которые мы имеем, — нашему знанию вещей внеш-

³² Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.

³³ Там же. С. 133.

него мира. Если мы практикуем научное описание и имеем представление о том, что мы описываем, отсюда не следует, что одно вытекает из другого. Кун дает свое объяснение наших картин. Образы вещей, по его мнению, возникают не путем синтеза отдельных частей и не в результате процесса наблюдения, а являются сразу как целостные системы. «Элементарные прототипы для этих преобразований мира ученых убедительно представляют известные демонстрации с переключением зрительного гештальта. То, что казалось ученому уткой... оказывалось кроликом»³⁴. Эту констатацию полезно сопоставить с приведенными наблюдениями Якобсона о «двух осях» высказывания. Она также меняет взгляд на роль научного наблюдения. К знанию своих объектов наблюдение никого привести не может, а служит иным целям. Оно раскрывает познавательную силу готовых картин. «Хотя... интуитивные догадки [новые гештальты, дающие базовые картины объектов, — И. Д.] зависят от опыта... они не являются логически или даже фрагментарно связанными с каждым отдельно взятым элементом этого опыта, что должно было бы иметь место при интерпретации, а вместо этого они суммируют большие части опыта и преобразуют их в другой, весьма отличный опыт»³⁵.

Наука заявляет о себе как поле свободного соревнования идей. Развитие науки обычно мыслится как сумма научных свершений отдельных ученых. Следуя этой логике, образом работы в науке должна являться критика существующих мнений. Кун оспаривает эти предположения.

Томас Кун ставит вопрос о научной деятельности как социальной практике и сопутствующих ей социальных институтах. Он призывает к «пристальному, и прежде всего

³⁴ Там же. С. 151. Речь идет о психологическом тесте «утки-кролика», упомянутом у Витгенштейна (Витгенштейн Л. Философские исследования, II, II. С. 278).

³⁵ Кун Т. Структура научных революций. С. 165.

сравнительному, изучению сообществ»: «Каким образом человек избирает сообщество, каким образом сообщество отбирает человека для участия в совместной работе, будь она научной или какой-то иной? Каков процесс социализации группы и каковы отдельные его стадии? Что считает группа в целом, как коллектив, своими целями? Какие отклонения от этих общих целей будет она считать допустимыми и как она устраняет недопустимые заблуждения? Более полное понимание науки будет зависеть также и от ответов на другие вопросы. Они принадлежат к сфере, в которой требуется большая работа. Научное знание, подобно языку, по своей внутренней сути является или общим свойством группы, или ничем вообще. Чтобы понять его, мы должны понять специфические особенности групп, которые творят науку и пользуются ее плодами»³⁶. Определяя эти особенности, Кун говорит о «беспримечательной изоляции зрелого научного сообщества от запросов непрофессионалов и повседневной жизни»: «Если коснуться вопроса о степени изоляции, эта изоляция никогда не бывает полной. Тем не менее нет ни одного другого профессионального сообщества, где индивидуальная творческая работа столь непосредственно была бы адресована к другим членам профессиональной группы и оценивалась бы ими»³⁷.

Образ «научных парадигм» позволил Куну лучше представить известные факты истории науки. «Парадигма» — не убедительная «научная теория» или многообещающий «научный метод» (как можно понять Криса Уикхэма), а прежде всего *социальный институт*, особая форма отношений и *коммуникации* с другими исследователями: «В первую очередь парадигма управляет не областью исследования, а группой ученых-исследователей. Любой анализ исследования, направляемого парадигмой или ведущего к потрясению ее основ,

³⁶ Там же. С. 273.

³⁷ Там же. С. 215.

должен начинаться с определения ответственной за проведение этого исследования группы или групп»³⁸. Согласно Томасу Куну, «нормальная» работа ученого зависит от *догматического* принятия концептуальных оснований его деятельности. Олицетворением «парадигмы» для исследователя выступают признанные в его среде научные достижения. Они налагают правила выделения исследуемых объектов и ситуаций, влекут ученого к определенным способам постановки и решения научных проблем, вменяют критерии оценки. «При ближайшем рассмотрении этой деятельности... создается впечатление, будто бы природу пытаются “втиснуть” в парадигму, как в заранее сколоченную и довольно тесную коробку»³⁹. Явления, которые «не вмещаются в эту коробку», упускаются из виду как не существующие. Сказанное не означает, что в периоды безраздельного господства определенной «парадигмы» наука топчется на месте. Освобождая научное сообщество от необходимости без конца пересматривать свои принципы, принятие общей «парадигмы» резко увеличивает эффективность исследований частных вопросов в ее рамках. «Парадигмы» — те фундаменты, на которых наука воздвигает свои помпезные замки. Такое положение вещей Кун называет «нормальной наукой»: так осуществляется «подавляющее большинство работ, выполняемых в науке как таковой»⁴⁰.

Кун переносит акцент с познавательной на нормативную функцию выдвигаемых научных теорий, связанное с ними социальное принуждение. Двигаясь в русле «нормальной науки», ученые не ставят себе целью создание новых теорий и обычно нетерпимы к созданию таких теорий другими. Если теория вступает в противоречие с опытом (что бывает в науке достаточно часто), обычным ответом являет-

³⁸ Там же. С. 234

³⁹ Там же. С. 45

⁴⁰ Кун Т. Логика открытия или психология исследования? // Философия науки. Вып. 3. Проблемы анализа знания. М., 1997. С. 24

ся не разочарование в правильности взятой на вооружение теории, а сомнение в компетентности критика. «В конечном счете оказывается, что проверяется не столько действующая теория, сколько отдельный ученый. Виновником считается только ученый, но не его инструменты»⁴¹.

Споры вокруг конкурирующих «парадигм» напоминают Куну движение по замкнутому кругу: «Каждая парадигма более или менее удовлетворяет критериям, которые она определяет сама, но не удовлетворяет некоторым критериям, определяемым ее противниками»⁴². Принятие «парадигмы» тем самым не является в полной мере вопросом логики и доказательства. Выбор остается за научным сообществом. «Увеличение конкурирующих вариантов, готовность опробовать что-либо еще, выражение явного недовольства, обращение за помощью к философии и обсуждение фундаментальных положений — все это симптомы перехода от нормального исследования к экстраординарному»⁴³. Критический дискурс оживает только в моменты кризиса, когда возникает и получает признание новый способ упорядочения «данных»: «Это выглядит так, как если бы профессиональное сообщество было перенесено в один момент на другую планету, где многие объекты им незнакомы, да и знакомые объекты видны в ином свете»⁴⁴. История науки таким образом распадается на «несоизмеримые» отрезки, между которыми лежат периоды прекращения научной коммуникации. Без таких объяснений полемика Криса Уикхэма с Жаном Дюрлиа покажется весьма темной. Томас Кун помогает раскрыть ее «социальное» содержание.

Кун поднимает вопрос о языке наблюдения «данных». Он требует максимального прояснения. Проблема значения

⁴¹ Там же.

⁴² Кун Т. Структура научных революций. С. 149.

⁴³ Там же. С. 127.

⁴⁴ Там же. С. 151.

языковых выражений является важной темой современной философии. Известные работы по философии языка вооружают нашу речь о значении важными концептуальными схемами. Хочу отметить, что они не составляют семантических теорий, а остаются в сфере наблюдений фактов речи.

Традиционный взгляд на проблему значения языковых выражений в общем виде восходит к Фреге. В знаменитой статье «Über Sinn und Bedeutung» Фреге выделяет два аспекта значения⁴⁵. Он рассматривает лингвистические знаки, которые он называет «именами собственными», но понимает этот класс слов расширительно, включая в него имена, обозначающие отдельные объекты, как семантически подобные логическим именам собственным. Фреге строит свой разбор вокруг проблемы равенства и тождества. Его интересует случай, когда два разных имени указывают на один объект. Примером могут служить математические выражения $2 + 2$ и 4 . Они обозначают один математический объект. Но если бы они были тождественны «по смыслу», то выражение $2 + 2 = 4$ не сообщало бы никакой новой информации. То же касается имен Фосфор и Геспер, «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда», обозначающих планету Венера. Высказывание «Фосфор есть Фосфор» не сообщает ничего, тогда как высказывания «Фосфор есть Геспер» — важное астрономическое наблюдение. Отсюда Фреге делает вывод, что каждое имя, использованное в предложении, связано с определенным смыслом. Смысл представляется «подразумеваемым» описанием свойств и характеристик обозначаемого объекта. Значение в целом складывается из двух частей: смысла, понятого как сообщаемая именем и схватываемая мысленно информация, и указания на объект, то есть того, что мы назовем сегодня референцией. Хотя в современной философской литературе чаще используют предложенные Р.Карнапом понятия интенцио-

⁴⁵ Фреге Г. Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы. М., 1997. С. 25–49.

нала и экстенционала, в интересующей меня связи различия между двумя парами понятий несущественны. Считается, что человек понимает значение языкового выражения, если ему известен связанный с ним смысл. По мнению Фреге, смысл определяет референцию, то есть референтом имени является объект, который удовлетворяет совокупности определяющих описаний. При этом Фреге пытается отмежеваться от любых психологических интерпретаций своей теории. Согласно Фреге, смысл знака не является субъективным психическим переживанием, а представляет собой общее достояние множества людей. Фреге уподобляет смысл идеальному объекту, существующему наряду с объектом высказывания.

Основной тезис «новой теории референции» (или «теории прямой референции») состоит в том, что референция устанавливается без помощи «идентифицирующих дескрипций», подразумеваемых введенным Фреге понятием смысла. По определению Крипке, имена собственные являются «жесткими десигнаторами», то есть референция имен собственных является прямой и «не фиксируется с помощью дескрипций»⁴⁶. «Собственное имя, так сказать, *просто* имя. Оно *просто* отсылает к своему носителю и не имеет никаких других функций в языке. В частности, в отличие от определенной дескрипции, имя не представляет своего носителя как обладающего какими-то особыми идентифицирующими свойствами»⁴⁷. В объяснении Крипке, имена лишь обозначают объекты и не несут в себе их описаний. Имя переходит по цепочке от одного пользователя языка к следующему, «который учится употреблять имя с той же референцией, что и человек, от которого он его услышал»⁴⁸. Имя имеет причи-

⁴⁶ Крипке С. Тождество и необходимость // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. М., 1982. С. 366.

⁴⁷ Крипке С. Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. М., 1986. С. 194.

⁴⁸ Kripke S. Naming and Necessity. Cambridge (Mass.), 1980. P.96.

ну в традиции. Потому восхождение имени к первому акту именования и последующему движению имени по непрерывной цепочке коммуникантов еще называют «каузальной теорией» референции. Создатели новой теории смело распространяют свои констатации за пределы имен собственных. Помимо имен собственных (точнее «естественных терминов», которые обозначают объекты, существующие в единственном числе), как такие «жесткие десигнаторы» действуют многие существительные — так называемые «термины естественных видов» (*natural kind terms*). В логическом отношении они имеют сходство с именами собственными. «Новая теория референции» как раз и позволяет выделить их в особую лингвистическую категорию. «Термины естественных видов» указывают на объекты, которые, *по мнению языкового сообщества*, обладают необходимой внутренней «природой» этих «видов» (таковы, очевидно, все произрастающие в мире лимоны или вся существующая вода; сюда относятся названия животных, растений, химических веществ, физических величин, значительная часть научных терминов). Подразумевая «сущности», они также являются «жесткими десигнаторами». Эти наблюдения помогают с пониманием отнестись к тем провалам описания социального института, о которых я сказал в первой части книги. Аргументация Крипке заставляет усомниться в самой *практической возможности* строго зафиксировать референцию имени с помощью определяющих предмет описаний. Последние способны отразить лишь случайные качества объектов. По отношению к ним референция первична как само *предъявление единичности*. Ничто не может заменить имена, компенсировав выполняемую ими функцию. Если убрать имена и оставить одни дескрипции, мы не получим никакой референции. А это означает *потерять объекты*, на которые имена указывают. Если бы, например, я не сообщил в предисловии, что пишу о налогах в Галлии в V и VI веках, читатель об этом мог бы и не догадаться.

Особый характер критика значения носит у Куайна. Куайн не только не разделяет мысль о функциональной связи референции и «смысла» высказываний, но энергично настаивает на том, чтобы их максимально разграничить. Проблемы семантики, пишет он, разделены на две области, которые настолько различны, что вообще не заслуживают того, чтобы к ним обращались вместе. Их рассмотрение требует двух отдельных теорий — теории значения и теории референции. (В англоязычной традиции Sinn переводится как *meaning*, а *Bedeutung* как *reference*.) К теории значения в таком узком смысле, в частности, относятся поднятые Фреге вопросы значимости (обладания значением) и синонимии (сходства значения). Вопросы онтологии входят в сферу теории референции и *не могут* быть определены в рамках теории значения. Само разделение семантики на два поля, как отмечает Куайн, *спасает для нашего рассмотрения вещи внешнего мира*: «Смешение значения с референцией способствовало тенденции принимать значение как нечто само собой разумеющееся. Казалось, что значение слова “человек” столь же осязаемо, как наш сосед, и что значение фразы “Вечерняя звезда” столь же ясно, как звезда на небе. Казалось, что сомневаться или отвергать такое представление о значении значит предполагать мир, в котором есть только язык, и нет ничего, на что бы он указывал. Но на самом деле можно получить подтверждение о наполняющих мир объектах и позволить нашим единичным и общим терминам указывать на эти объекты разными способами, касаясь самой сути содержания, не прибегая к теме значения»⁴⁹.

Разговор о значении и референции будет отличаться по степени «ясности». Согласно Куайну, теория значения, по сравнению с теорией референции, обладает меньшей ясностью своих терминов. Такие ускользающие вещи, как

⁴⁹ Куайн У. В. О. С точки зрения логики. Томск, 2003. С. 49.

тождественность двух высказываний или вкладываемый смысл, не могут быть изучены с той же мерой точности, что и проблемы референции.

Куайн формулирует свой взгляд в виде теории неопределенности перевода. Его наиболее известный аргумент предлагает рассмотреть следующую ситуацию⁵⁰. Как лингвист или антрополог станут выяснять значение слов языка, который им абсолютно незнаком? Допустим, при виде выскакивающего из зарослей кролика туземцы произносят слово «гавагай». Исследователь выдвигает гипотезу, что «гавагай» значит «кролик». Произнося затем слово «гавагай» в других ситуациях и наблюдая за реакцией туземцев, он отбракует такие возможные значения, как «гляди», «съестное», «скачет» и т.д. Проверив себя таким образом, исследователь укрепитя в своем первоначальном предположении, хотя и будет внутренне готов к тому, что какая-то новая речевая ситуация обнаружит, что «гавагай» — отнюдь не «кролик». «Гавгай» может означать для туземцев что угодно, например, «неотъемлемую часть кролика» или «появление кролика в поле зрения в данный момент времени». Исследователь не будет рассматривать таких «аналитических гипотез перевода», посчитав их слишком сложными. Куайн хочет сказать, что лингвист не переводит «смысла» слова, а всего лишь проецирует на поведение туземца свои концептуальные схемы и ожидания. Значением для нас являются не некие идеальные или ментальные сущности, таинственным образом переходящие к нам от других людей, а только и исключительно факты поведения других людей. Исследователь оперирует «аналитическими гипотезами перевода» и не имеет для их проверки ничего другого, кроме речевого поведения туземцев. Куайн указывает на неустранимую произвольность

⁵⁰ Куайн У.В.О. Слово и объект. М., 2000. С.46–101; Он же. Онтологическая относительность // Современная философия науки М., 1996. С. 40–61.

любой интерпретации. Мы придерживаемся наших мнений о значении лингвистических знаков лишь потому, что нас убедил в этом наш опыт речевых ситуаций. «Язык же является социальным искусством, которым мы все овладаем целиком и полностью на основании явного поведения других людей при общественно распознаваемых обстоятельствах»⁵¹. Если, пользуясь речью, мы не встречаем проблем, это не значит, что они не могут возникнуть в следующую минуту. Следующая ситуация запросто может обнаружить меру нашего глубокого взаимного непонимания с окружающими. Вопрос о правильности перевода здесь является неразрешимым. Данное наблюдение Куайна бьет по семантическому платонизму Фреге.

Но оно же серьезно подрывает идею «жестких десигнаторов». Тезис о неопределенности перевода ведет к утверждению о непознаваемости референции: «Вопрос о том, о каких объектах говорит некий человек, есть не более чем вопрос о том, как мы предлагаем переводить его термины в наш язык»⁵². Научные школы, приверженные разным научным традициям, Кун предлагает рассмотреть в качестве отдельных языковых и культурных сообществ, а вопрос выбора между двумя несовместимыми научными теориями — как проблему перевода: «Короче говоря, все, чего могут достигнуть участники процесса ломки коммуникации [в ситуации, когда ученые перестают говорить на языке одной теории, — И.Д.], — это осознать друг друга как членов различных языковых сообществ и выступить затем в роли переводчиков с одного языка на другой. Перевод, если он убедительный, позволяет участвующим в ломке коммуникаций ощутить некоторые из достоинств и недостатков точек зрения друг друга. Поэтому перевод представляет собой мощное

⁵¹ Куайн У. В. О. Онтологическая относительность. С. 40.

⁵² Куайн У. В. О. Вещи и их место в теории // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 339.

средство и для убеждения и переубеждения. Однако убедить удастся не всегда, и даже если удастся, то за этим не обязательно следует обращение к новой парадигме. Два восприятия не одинаковы»⁵³.

Вопрос о римских налогах в эпоху Меровингов стал предметом серьезного изучения с первых десятилетий XVIII века. Первое значительное исследование вопроса принадлежит аббату Дюбо. Оно озаглавлено «Критическая история установления французской монархии в Галлии» и было впервые опубликовано в 1728 году; затем еще раз в расширенном виде — в 1734 году⁵⁴. Дюбо квалифицирует в качестве заблуждения идею «установления монархии в Галлии» путем завоевания страны и разрушения существующих общественных и государственных порядков. Согласно Дюбо, нельзя воображать себе франков дикарями, только что вышедшими «из лесов и болот». На протяжении длительного времени, пишет автор, франки жили бок о бок с римлянами. Они не вторгались на территорию римской Галлии, а были поселены в качестве солдат. Их короли получали роли *officiers de l'empire*. Империя обходилась с ними как с нормальными подданными, а франки демонстрировали лояльность и преданность. Франкское королевство возникло в результате кризиса власти на Западе Римской империи и было ее прямым продолжением. Анализ источников приводит Дюбо к мысли, что Хлодвиг и его непосредственные преемники выступили наследниками римского государства и, в частности, восприняли его административные порядки. Преемственность римской налоговой системы играет в аргументации ключевую роль. Исследование началось с вопроса о судьбе римских налогов. Заключительная, шестая книга «Критической истории установления французской монархии в Галлии», во многом построенная вокруг темы нало-

⁵³ Кун Т. Структура научных революций. С. 264.

⁵⁴ См. прим.13 на с. 247.

гов, стала первой по времени написания. Другие написаны позже и лишь развертывают и подтверждают взгляд автора, впервые вынесенный им из знакомства с материалами по истории налогообложения. Первые книги помогают раскрытию тезиса заключительной и самой важной.

Автор формально не выходит за границу VI века, доводя изложение до правления первых наследников Хлодвиг, но делает важные комментарии о последующей истории страны. Между Поздней империей и IX–X веками в административном управлении Галлии Дюбо видит преемственность. Возникновение сеньориального строя средних веков он относит к концу каролингского времени и описывает в терминах узурпации частными лицами прав и полномочий публичной власти. Он употребляет слово «революции»: «Это крайнее варварство явилось следствием революций, которые случились при последних королях второй династии [т. е. Каролингах — И.Д.] и изменили не только строй королевства, но и лицо общества, так как восставшие, сделавшись сеньорами мест, управление которыми было им доверено сувереном, не только узурпировали тем самым королевскую власть, но еще и лишили народ прав, которыми он пользовался до тех пор»⁵⁵.

Как автор приходит к этим констатациям? Суть вопроса является нам в том, что в 1719 году аббат Дюбо еще без колебаний следует за общепринятыми представлениями о варварских завоеваниях. В «Критических размышлениях о поэзии и живописи» он пишет о римлянах, изгнанных от родных очагов и сделанных рабами, и нашествии дикарей, пришедших с заснеженного Севера⁵⁶. Свои новые взгляды автор «Критической истории» считает закономерными

⁵⁵ Dubos. Histoire critique. T.1. Discours préliminaire (с собственной пагинацией). P.18.

⁵⁶ Дюбо Ж.-Б. Критические размышления о поэзии и живописи. М., 1976. С.367, 369 *passim*.

и обусловленными сообщениями источников. Ему остается объяснить, почему выводы, к которым он приходит, не были сделаны раньше.

Историк использует язык *не вполне обычным образом*. Значение языковых выражений пользователи языка обычно принимают за очевидное. Историк задается вопросом о значении высказываний: предлагая читателю иначе увидеть исторические факты, он выдвигает в качестве основания свое понимание того, о чем именно сообщают древние тексты. Упомянутые работы по философии языка теперь могут нам помочь. Они прочерчивают концептуальные плоскости, в которых осуществляется работа историка. Историк поставлен в положение наблюдателя вербального поведения людей прошлого и других историков. Философия служит внесению ясности.

Аббат Дюбо не оставляет читателя без объяснений. Обзорению проблемы и методики «Критической истории» посвящены «Предварительные рассуждения». Одна из ключевых идей этого введения является буквальным повторением «каузальной теории» референции; напомним, речь идет о том, что знание объектов берется нами не из нашего рассмотрения внешнего мира, а приходит к нам от других людей. «Как могло случиться, — пишет Дюбо, — что истина исчезла и заблуждение, так сказать, завладело нашими анналами? А вот как. Наши современные историки, чьи сочинения каждый имеет под рукой и откуда обычно берутся представления о том, каким образом установилась французская монархия, сами восприняли представление об этом великом событии, какое они нам преподносят, из сочинений наших анналистов, которые писали при последних королях третьей династии [т.е. Капетингах — И.Д.], и эти анналисты представляют установление нашей монархии в форме завоевания, осуществленного одной нацией в отношении другой»⁵⁷.

⁵⁷ Dubos. Histoire critique. T.1. Discours préliminaire. P.12–13.

Со своей стороны средневековые историки, о которых идет речь, также заимствовали идею из предшествующей традиции. Если спросить себя, где ее исток, то, по мнению Дюбо, он лежит в VII веке:

«Память о том, что произошло в Галлиях при Хильдерике, чье правление началось около 448 года, должна была почти изгладиться двести лет спустя, то есть к середине VII века... Так что оставалась одна письменная традиция, то есть книги по истории, которые сохраняли память об этих событиях, и именно в середине VII века и где-то через два столетия после смерти Хильдерика Фредегар сделал свое сокращение “Истории” Григория Турского. Но Фредегар, как можно судить по его сочинению, по способности был настолько ниже Григория Турского, насколько сам Григорий Турский был ниже Полибия. Что произошло? Не получивший должного образования и лишенный помощи устной традиции, Фредегар плохо понял смысл его великой “Истории”, и вышло так, что, не имея возможности свериться с другими книгами, которые тогда еще были и могли бы его исправить, во многих местах своего сочинения Фредегар говорит обратное тому, что есть в действительности. В VII веке писали немного, а читали еще меньше... К несчастью для нашей истории, одно место из Григория Турского, которое Фредегар понял хуже всего, является важнейшим и решающим местом, где говорится о походе Хильдерика. Допуская ошибку, которой мы постараемся дать объяснение, автор сокращения понял Григория Турского в том смысле, что Хильдерик воевал с Римской империей, тогда как в действительности он предпринял эту экспедицию, находясь на службе Империи и желая оказать ей военную помощь. Эта ложная мысль, которая пришла на ум ему самому, очевидно, в первый раз при первом знакомстве с “Историей” Григория Турского, и стала причиной того, что когда он взялся за составление своего сокращения, то повсюду он изобразил Хильдерика как врага римлян; в частности, он изобразил его воюющим против них в случае, о котором я толь-

ко что сказал, где Григорий Турский положительно говорит, что этот король и генерал, командовавший римской армией в Галлиях, действовали совместно. Ложное понятие, которое Фредегар составил себе о Хильдерике, стало причиной того, что также он составил себе ложное понятие о Хлодвиге, сыне и наследнике этого короля, и Фредегар точно так же говорит о Хлодвиге как прирожденном враге Римской империи. Мы объясним в самой книге, как могло случиться, что ошибка Фредегара, даже если кто-то из его современников и мог ее заметить, стала затем всеобщей ошибкой. Здесь же следует сказать, что она была воспринята автором “Деяний франков”, первым историком после Фредегара, которого мы знаем и который, как он сам говорит в конце своего сочинения, писал в правление Теодориха Шелльского, получившего корону в 720 году. Автор “Деяний” уже и вовсе не имел других книг, кроме Фредегара, и он мог извлечь еще меньше пользы из устной традиции⁵⁸. «Я думаю, также Аймон [хронист начала XI века — И.Д.] впал в заблуждение, наслушавшись усеченных рассказов Григория Турского, отвечающих внятной, но ошибочной интерпретации, которую осуществили Фредегар и автор “Деяний франков”. Так как понятие, которое Аймон давал об установлении нашей монархии, было ясным и определенным, хотя и ошибочным, оно было воспринято хронистами, писавшими сразу после него, и по их стопам пошли современные историки. Если можно так выразиться, вот история нашей истории и то, как случилось, что ошибка заняла место истины в наших анналах»⁵⁹.

Автор «Критической истории» готов встретить возражения. «Кто-то может сказать: “Допустим, Фредегар, автор “Деяний”, Аймон и Сигеберт из Жамблу заблуждались. Но авторы, написавшие после них столько историй Франции, могли бы заметить ошибку. Они бы ее исправили, растолковав Григо-

⁵⁸ Ib. P. 15–17.

⁵⁹ Ib. P. 20.

рия Турского и его современников лучше, чем это сделали Фредегар и Аймон. Между тем все историки, писавшие после Аймона, видели у Григория Турского и его современников только то, что видел Аймон»»⁶⁰. Отвечая своему воображаемому критику, Дюбо указывает на ряд препятствий.

Занятия историей, пишет он, чрезвычайно трудны, и в частности, требуют привлечения всех доступных исторических свидетельств. В период рукописных книг такая задача была заведомо неразрешимой. В средние века письменная культура перестала функционировать как нечто целое, рассыпавшись по отдельным культурным очагам и занимаясь выживанием. Практической возможности исследовать проблемы рубежа древности и средних веков не существовало: при таком устройстве письменной культуры эти проблемы не могли получать освещения, основанного на широком круге сохраняющихся текстов. Но и после начала книгопечатания ситуация менялась медленно. Прошли десятилетия, прежде чем памятники письменной культуры средних веков — интересовавшие публикаторов далеко не в первую очередь — были введены в оборот печатной литературы. Все тексты надо было найти, подготовить их критические издания по лучшим из сохранившихся рукописей. Затем — составить комментарии к этим текстам. Еще какое-то время потребовалось на освоение этих комментариев. По мысли Дюбо, все это были необходимые этапы, предвещающие его труд. Без такой работы по розыску древних документов, их публикации, их освоению и комментированию, сам аббат Дюбо ничего не смог бы сделать. Дюбо важно подчеркнуть, что в его взгляде нет никакого внезапного прозрения, и он просто оканчивает ситуацию, подготовленную для той работы, которую он делает. У него есть возможность познакомиться с большим и представительным набором изданных и откомментированных текстов. Издание, комментирование, пред-

⁶⁰ Ib. P. 20.

варительная обработка материалов, пишет он, были окончены «к 1670 году или около того». «Благодаря трудам ученых все средства, которые только можно иметь для освещения начального периода нашей истории, стали всеобщим достоянием примерно 50 лет назад. Вот уже некоторое время наши антиквары сами говорят, что урожай собран и они лишь подбирают колоски»⁶¹.

«Как вышло, что авторы, пишущие истории Франции последние 50 лет, следуют укоренившемуся мнению или вернее укоренившейся ошибке? Почему они не предприняли того, на что покушаюсь я? — Мы ответим. Одни отдали себя во власть предрассудка, который отвечал принятому мнению и еще не был объектом критики по всей форме. Человеческие предубеждения особенно велики, когда речь идет о заблуждениях подобного рода. Сомнения их оспаривают, но не разрушают. Они едва отступают под натиском очевидного. Другие историки могли бы заметить, что установленная система рассмотрения страдает от неразрешимых проблем, но они не захотели взяться за обсуждение этих трудных вопросов, убоившись усилий, которых непременно потребовало бы исследование того, находится ли истина на стороне установившегося мнения или же справедливы возражения. В самом деле, предпринять такое исследование значит возложить на себя самый тяжкий труд. Это значит обречь себя на то, чтобы много раз кряду перечитывать одну и ту же книгу, так как, читая ее в прошлые разы, ты не искал прямо тех вещей, нахождение которых в этой книге, кажется, обещает открытие, сделанное тобой в другом месте и дарующее новый взгляд на вещи. Надо без конца возвращаться назад, так сказать, ходить по своим следам. Поскольку издатели не придерживались тех же взглядов, которых придерживаемся мы, мы не можем в нашем исследовании опираться на составленные ими предметные указатели, сколь бы развернутыми они

⁶¹ Ib. P. 20 sq., 38–47.

не были, и нам придется от случая к случаю самим перечитывать текст, над которым они работали, ибо не будучи столь же сведущими, как они, мы не окажемся способными находить в тексте с помощью его нового освещения то, чего они в нем не видели... Такой труд особенно отвращает автора, если он занят написанием полной истории Франции и видит в нем только подступы к своей работе. В таком случае он решает ограничиться передачей своими словами истории Клодиона, Меровея, Хильдерика и Хлодвига, которую он находит в книгах своих предшественников, чтобы как можно быстрее перейти к изложению той части наших анналов, которые легче излагать. Точно так же путешественник, направляющийся в Милан и вынужденный пересекать Альпы, спешит преодолеть малосимпатичный край, чтобы поскорее вступить в приятные долины Ломбардии... Эта ошибка есть и, если она не будет исправлена, то так и останется источником огромного числа других ошибок. Она причина того, что составляется ложное понятие о строе королевства франков при меровингских королях, и что люди расположены верить всему тому, что некоторым авторам угодно воображать по поводу фундаментальных законов, согласно которым это государство тогда управлялось. Она располагает верить в следующие утверждения: что после завоевания Галлий франки разделили между собой покоренную страну и что каждый из них вершил суд и имел права над римлянами доставшейся ему территории, какие сегодня принадлежат сеньорам, имеющим право высшей юрисдикции; что, с другой стороны, франки ничего не платили королю, что они были подсудны только народному собранию, без которого король не мог почти ничего, и что частные лица в этом народе зависели от воли короля не больше, чем со времен Вестфальского мира германские государства зависят от воли императора; что, наконец, правление королевства франков изначально было скорее аристократическим, чем монархическим. Правду сказать, ни один древний автор не приводит и даже не упоминает этих фундаментальных законов нашей монархии, настолько вредных для древ-

них обитателей Галлий, настолько суровых в отношении короля и настолько благоприятных для франков... [Но ни исторические факты, ни дошедшие до нас законы франкских королей] словно не имеют достаточной силы... чтобы дать почувствовать истину тем, кто, единожды убедив сам себя в том, что франки подчинили Галлии силой, придерживаются в итоге этого ошибочного мнения, взятого как идея первого устройства монархии, как я об этом только что сказал. Люди, чья голова занята такими мыслями, уклоняются от всех доказательств, которые следуют из этих фактов и этих законов, ибо когда они сталкиваются с каждым частным фактом или с каждым законом, они интерпретируют их согласно своему предубеждению, которое толкает их к тому, чтобы либо склочничать по поводу терминов, либо трактовать как исключение из общего правила то, что в действительности правилом и является»⁶².

«Вот как получилось, — заключает автор, — что все те, кто составил наши анналы, по сей день так единодушно следуют ошибке, впервые допущенной, я думаю, Фредегаром. Она и сегодня переходит из наших больших историй в краткие пособия для детей, которым дается первое изложение истории их родины»⁶³. Мы не обязаны трактовать эти наблюдения как абсолютно точные — на чем Дюбо и не настаивает. В конце концов, вопреки его предположению, ошибка, о которой идет речь, не могла перейти от Фредегара к составителю «Деяний франков» (т. е. *Liber historiae Francorum*), потому что последний Фредегара не читал, а знал Григория Турского из первых рук. Вместе с тем мы должны признать, что автор «Критической истории» обращает наше внимание на важные лингвистические факты. Референция высказываний как представление об объектах внешнего мира переходит от тех, кто ей уже «владеет», к тем, кто ей

⁶² Ib. P. 47–51.

⁶³ Ib. P. 49.

пока еще «не владеет»; дети узнают «значение» от взрослых, и так по цепочке. При этом «значения» связаны; строго говоря, они не существуют по отдельности. Или лучше так: взятые по отдельности, они ни для кого не представляют никакого интереса. Увиденный предмет получает важность как часть картины целого. Картина оказывается условием зрения. Она заставляет видеть. Не уклоняясь в чужую область, а делая свое дело, Дюбо ухватывает важное в устройстве речи. Он подает пример работы в истории: вопросы философии языка находят в ней свое естественное место. Приведенное рассуждение аббата Дюбо перекликается с принципиальными положениями «новой теории референции».

Как можно «хорошо определить» объекты, если мы думаем, что они определены «плохо»? — История «трудна». Факты и опыт требуют внимания особого рода. Автор настойчиво повторяет мысль, что история вопроса должна быть исследована на основе широкого круга текстов, которые поясняют друг друга (*découvrir des vérités qu'on ne pouvait apercevoir qu'à la faveur de concours des lumieres differantes qui réjailliraient de tous ces écrits*⁶⁴). Только сведение вместе всех сохранившихся свидетельств принесет желаемый результат. Но и в этом случае реконструкция начал истории государства будет необыкновенно трудной. Дюбо важно видеть своеобразие информации источников: то, что и как они говорят; они *не описывают* прямо интересующую его историю «установления монархии». Взятые в прямом смысле многие сообщения могут повлечь ошибки. Обосновывая свое писательское право ради прояснения того или иного вопроса делать критические отступления от главной линии изложения, он называет свое рассмотрение «критической историей»: «Критическая история — такой жанр письма — позволяет сделать все необходимое, следуя тому самому прославленному методу, который ведет от известного к неизвестному по дороге

⁶⁴ Ib. P. 43.

рассуждения» (*l'histoire critique* — ce genre d'écrire — il permet tous ce qu'il faut faire en suivant cette méthode si vantée qui mène du connu à l'inconnu par voie de raisonnement⁶⁵). Комплексный анализ, ухватывающий институты через искажающие картины текстов, в которых прямо говорится не о них, осуществляется *на основе «системы» и «систематичности» рассмотрения*. Свой взгляд, утверждающий преемственность в истории государства, Дюбо противопоставляет предшествующим мнениям как другой «системе». Главная ошибка его предшественников, рождающая другие ошибки и заблуждения, — идея завоевания Галлии франками. Одна ошибка в начале рассуждения оказывается «источником бездны других». Картина выстраивается на основе предвзятой идеи: если завоевание имело место, то логично думать, что при этом рождается новое государство и т.д. Из одной готовой идеи возникают все другие убеждения и прочтения источников, ибо все, что в «систему» не укладывается, всегда можно объяснить и объясняется как исключение, не ставящее под вопрос правоту исходного тезиса. Автор не приводит аргументов, почему сказанное не относится к нему самому.

Какие факты Дюбо относит к истории налогообложения⁶⁶. Прочтения Дюбо отличает буквализм. Если в источнике сказано о пожаловании королем некоего поместья, Дюбо это понимает как передачу «земельной собственности» государства. Если говорится о сборе со стада за пользование пастбищем, Дюбо пишет: значит, эти пастбища «принадлежали государству». Фактически аргументация вращается вокруг свидетельств о налоговых переписях. Однако и историю переписи в Туре он понимает как спор не о разделе налоговых поступлений между администраторами, а о том, чтобы гражданам Тура налогов не платить. Дюбо заключает отсю-

⁶⁵ *Ib.* P. 55.

⁶⁶ Dubos. *Histoire critique*. T. 3. Ch. 14.

да, что налоговые иммунитеты для одних лишь доказывают действенность системы налогообложения применительно ко всем остальным. Для Дюбо слова равны вещам, и нет проблемы в том, как слова передают вещи. Если текст Дюрлиа вырастает из безнадежности исследовательской ситуации и как реакция на нее, то Дюбо этих проблем не видит. Тем не менее собранных аргументов ему *хватает*, чтобы утверждать то, что он утверждает. С точки зрения интерпретаций, предложенных в книге Дюрлиа, *аббат Дюбо ошибается едва ли не во всем, кроме совпадающего с Дюрлиа общего вывода о сохранении римских налогов*. Как такое может быть? — Исторические описания и мнения об исторических объектах не соединены простой подчинительной связью. Чтобы уловить реальность объекта, в принципе достаточно минимальных признаков. Для того, кто не разделяет мнения об объектах, никакие описания не будут убедительны.

Опубликованное в 1748 году сочинение Монтескье «О духе законов» содержало острое полемическое выступление против «Критической истории». Монтескье не согласился с нарисованной аббатом Дюбо исторической картиной, считая ее глубоко ошибочной. Из знакомства с историческими памятниками он вынес совсем иные воззрения. Монтескье выступает с идеей возникающих «феодальных законов» и связывает их утверждение с нашествием варваров и завоеванием страны. Известные нам данные о налогах во Франкском государстве получают соответствующую интерпретацию: «Народы простые, бедные, свободные, воинственные и пастушеские, не знавшие промышленности, связанные с землей только своими тростниковыми хижинами, следовали за своими вождями ради добычи, а не для того, чтобы платить или взимать подати. Искусство вымогать подати возникает всегда позже, после того, как люди познают благословение, приносимое другими искусствами. Временная подать по кувшину вина с арпана земли, представлявшая собой одно из насилий Хильперика и Фреде-

гонды, падала на одних римлян... Я мог бы исследовать, продолжали ли побежденные римляне и галлы платить повинности, которые они несли при императорах. Но, чтобы скорее прийти к цели, скажу только, что если они их и платили сначала, то скоро были от них избавлены». Буквально после этой следует фраза, выражающая некоторую внутреннюю неуверенность и, во всяком случае, не вполне согласующаяся с прозвучавшим утверждением о несвойственности «искусства вымогать подати» «народам простым и бедным»: «Признаюсь, для меня остается совсем непонятным, каким образом франки, которые были столь ревностными сторонниками чрезмерных налогов, как бы сразу отказались от них». Но еще через несколько предложений Монтескье говорит об исчезновении налогов при франках как о естественном факте: «Естественно предположить, что римская система налогов сама собой исчезла в монархии франков. Это было очень запутанное искусство, не соответствовавшее ни понятиям, ни строю жизни этих бесхитростных народов. Если бы татары наводнили в настоящее время Европу, какого бы труда стоило втолковать им, что такое наш откупщик государственных налогов!»⁶⁷.

Далее автор указывает, что в период завоевания и следующее время «многие вещи изменились по своей природе». Если к ним прилагались приблизительно подходившие по смыслу старые латинские слова *census* и *tributum*, это не доказывает сохранности старых римских налогов. «Так как слова *census* и *tributum* получили произвольное употребление, то истинное значение их за время первой и второй династии [т.е. Меровингов и Каролингов — И.Д.] стало неясным, и новейшие авторы, имевшие свои особые системы, найдя это слово в сочинениях тех времен, решили, что то, что называлось тогда *census*, было вполне тождествен-

⁶⁷ Montesquieu C. L. De l'esprit des lois, XXX, 12–13 // Montesquieu C. L. Œuvres complètes. T. 2. Pp. 895, 898, 900.

но с римским цензом. Затем они вывели заключение, что наши короли первых двух династий просто сменили римских императоров и не внесли никаких перемен в их способ управления». Перебирая свидетельства каролингской эпохи, Монтескье стремится доказать, что *sensus* не распространялся на свободных. «Некоторые тексты, — пишет автор, — как бы противоречат мне, но при ближайшем рассмотрении оказывается, что они в действительности подтверждают мною сказанное». Его заключение гласит: «Следует совершенно оставить мысль об общем и повсеместном цензе римского происхождения, от которого, как это предполагают, получили начало путем захвата и сеньориальные повинности. То, что называли во французской монархии цензом, было, независимо от злоупотреблений этим словом, особой повинностью, взимаемой с сервов их господами»⁶⁸.

Монтескье остается разумно объяснить заблуждения своего научного предшественника. Критические замечания Уикхэма в адрес Дюрлиа сводились к двум. Во-первых, описаниям Дюрлиа недостает «убедительности»: критик хочет сказать, что из предложенных описаний не следует существование тех и таких объектов, на существовании которых автор настаивает. Во-вторых, Дюрлиа, по словам критика, не нашел правильного схематизма: если бы он вооружился правильной исторической концепцией, то не давал бы описаний, которые Крису Уикхэму кажутся невероятными. Переводя эти констатации на более или менее понятный язык философии языка, можно выразиться яснее: установление объекта высказывания может предшествовать его описанию, а описания могут «не убеждать» в существовании данного объекта тех, кто не расположен в него верить. В глазах историков, «референция» вытекает из «дескрипций», когда это отвечает их идеям, и существует *a priori* в других случаях.

⁶⁸ Ib. xxx, 14–15. P. 901–905.

Монтескье высказывает ровно те же аргументы, что Уикхэм. Его первый тезис гласит, что в сочинении Дюбо сделанные описания ничего по-настоящему не обосновывают: «В нем постоянно предполагается то, что следует доказать, потому что чем меньше оно представляет доказательств, тем более дает вероятностей, потому что бесчисленное множество предположений выдается в нем за принципы и из них в виде заключения выводятся другие предположения. Читатель забывает о своих сомнениях и начинает верить. И так как колоссальная эрудиция автора выразилась не в его системе, а лишь в ряде подробностей, то ум отвлекается этими подробностями и не занимается более важным. К тому же такое множество исследований не позволяет думать, что ничего не было найдено. Продолжительность путешествия заставляет думать, что цель его, наконец, достигнута»⁶⁹. Второй тезис касается отсутствия у Дюбо правильной «системы» знания и наблюдения. Отсюда, — заявляет Монтескье, — его бесполезные и утомительные блуждания по темным закоулкам текстов. Беда аббата Дюбо в том, что он чересчур учен: «Людам с обширной эрудицией труднее всего бывает отыскать требующиеся им доказательства там, где они действительно находятся»⁷⁰. Сами искания — знак беспомощности. А истина проста и прекрасна, и за ней не надо далеко ходить: «Если бы система аббата Дюбо была построена на прочной основе, ему незачем было бы ее доказывать на протяжении трех скучных томов, он нашел бы все, что ему было нужно, в самом предмете, не вдаваясь в беспрестанные поиски того, что лежит от него очень далеко, — сам разум включил бы эту истину в цепь других истин. История и наши законы сказали бы ему: “Не берите на себя так много труда: мы будем свидетельствовать за вас”»⁷¹.

⁶⁹ Ib. xxx, 23. P. 926.

⁷⁰ Ib. xxx, 12. P. 898.

⁷¹ Ib. xxx, 23. P. 926.

Свое критическое рассуждение по поводу книги Дюбо Монтескье начинает фразой, сказанной явно взволнованным человеком: «Мои мысли без конца противоречат его, и если он нашел истину, то я нет». Автор «Духа законов» вроде бы не сомневается в своей правоте. Но последние слова его долгой и злой отповеди в адрес Дюбо — снова ушат холодной воды: «Из всей моей критики я должен извлечь для себя одну мысль: если такой великий человек заблуждался, то неужели я могу быть спокоен?»⁷².

Дюбо и Монтескье говорят на одном языке, демонстрируя принципиальное равенство исследовательских методик. Судя по композиции «Духа законов», которую можно назвать ворохом разнородных и едва связанных материалов еще скорее, чем «Критическую историю» Дюбо, насчет своей «системы» Монтескье либо преувеличивает, либо вовсе не о том говорит. Я хочу сказать, что Монтескье указывает своему оппоненту на *определяющую семантическую роль выделяемого объекта*. Это сильное возражение. Труд историка, кропотливо собирающего факты, оправдывается убеждением, что из грамотного исторического описания можно извлечь достоверное знание объектов. Приблизительно в этом заключаются представления о значении языковых выражений, которые в философии языка связываются с именем Фреге. Если же Фреге ошибается, и «дескрипции» не определяют «референцию», сам по себе исторический рассказ знания своих объектов дать не может. Объекты исторического знания не возникают для нас в результате рассказываемых историй, а сопутствуют им как-то иначе.

Как именно референты сопутствуют высказываниям? Ответ на этот вопрос уже прозвучал. Если оставить в стороне *социальный* аспект языковых значений (ставший, как я сказал, важной темой философии науки Томаса Куна и «новой теории референции» у философов языка), то прежде всего

⁷² Ib.

речь идет об открытиях немецкой гештальтпсихологии. Макс Вертгеймер сказал о ней просто и ясно: «Существуют связи, при которых то, что происходит в целом, не выводится из элементов, существующих якобы в виде отдельных кусков, связываемых потом вместе, а, напротив, то, что проявляется в отдельной части этого целого, определяется внутренним структурным законом всего этого целого. Я назвал здесь формулу. Гештальттеория есть именно это, не больше и не меньше»⁷³. Гештальтпсихологи внесли неоценимый вклад в теорию восприятия. Впервые описанный ими схематизм мышления позволил по-новому представить весь процесс формирования представлений об окружающем мире. Целостные структуры восприятия, или гештальты, в принципе не выводимы ни из составляющих их элементов, ни из длительного процесса наблюдения. Конкурирующие «системы» исторического объяснения аббата Дюбо и Монтескье, Жана Дюрлиа и Криса Уикхэма, существующие до всестороннего рассмотрения предмета и прилагающиеся к нему как организующая форма («хорошая форма», — говорил Вертгеймер), близко напоминают это описание. С покоряющей прямоотой Монтескье пишет о том, как детали загромождают взгляд и парализуют действие узнавания. Историки про себя, должно быть, неплохо понимают, как движется их мысль и как возможно историческое описание на самом деле. Надо взвесить цену этого наблюдения. Речь идет о понимании рациональности, утвердившемся после Декарта, закостеневшем в эксплицитной идеологии научных дисциплин. Оно провозглашает «рациональной» работу ученого интерпретатора природы, подчиненную правилам научного метода. Гештальтпсихология изменила прежнее воззрение на сознание. Его анализ призван иметь дело

⁷³ Вертгеймер М. О гештальттеории // Хрестоматия по истории психологии. Период открытого кризиса / Под ред. П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан. М., 1980. С. 86.

не с отдельными элементами, а с целостными психическими образами. Мы принимаем в расчет поле «данных» совсем не так, как утверждает картезианская образность «правил» ума. В такой ситуации нет ничего «иррационального». Напротив, если говорить о «разуме» и «разумном решении», то именно «гештальты», дающие самостоятельное понимание целого, *влекущие нас к овладению жизненной ситуацией*, являются их подлинным критерием. «Поэтому этот признак, — по определению Вольфганга Кёлера, — возникновение всего решения в целом в соответствии со структурой поля — должен быть принят как критерий разумного поведения»⁷⁴. Историки вольны подписываться под любыми убеждениями, но как разумные люди они действуют разумно. Читатель исторических исследований должен понять действия изучаемых им историков как поведение разумных существ. Идея гештальта, находящая иллюстрацию в схематизме исторического объяснения, очевидно, дает важное истолкование зримой особенности наших обычных ментальных способностей и операций.

Ситуация интеллектуальной неудачи, полного и окончательного тупика и выхода, найденного не в том, чтобы избежать своей неудачи, но в том, чтобы принять и пережить ее, назвать ее благом и своим счастьем, сказать себе, в чем и как должна перемениться твоя мысль, чтобы твой тупик перестал быть твоей проблемой, — вот путь научного открытия. Другой человек назовет важными другие вещи и рассудит по-своему. Материал может служить для нас основанием, но не производит никаких картин сам по себе. Достаточно подойти к материалу с другой системой тождеств, чтобы видеть не то и не так. Свидетельства говорят только о себе и ничего о тождествах, в которых осуществляет наша мыслительная работа. «В этом смысле, — по выра-

⁷⁴ Кёлер В. Исследование интеллекта человекоподобных обезьян. М., 1930. С.148.

жению Полани, — акты постижения необратимы и некри-
тичны»⁷⁵. Не думаю, чтобы это звучало приговором науке
вообще и истории в частности. Очевидно, дело обстоит как
раз наоборот. Именно эта неочевидность «того, что было»
в рассказанном прошлом и есть основание для существова-
ния специальных исторических занятий и людей, берущих
на себя *смелость и ответственность* представлять «исто-
рию». Опираясь на открытия гештальтпсихологов, Пола-
ни формулирует свою концепцию «личностного знания».
С «объективностью» ошибочно отождествляется определен-
ный узус деперсонализированного представления научно-
го знания: «Объективизм стремится избавить нас от всякой
ответственности за приверженность к нашим убеждени-
ям. Вот почему он может быть логически развит в виде сис-
тем мысли, в которых из жизни и из человеческого общест-
ва изгоняется ответственность человеческой личности»⁷⁶.
Однако науку делают люди. *Личное участие* познающе-
го человека в актах понимания не делает наше понимание
субъективным: «Постижение не является ни произвольным
актом, ни пассивным опытом; оно — ответственный акт, пре-
тендующий на всеобщность. Такого рода знание на самом
деле *объективно*, поскольку позволяет установить контакт
со скрытой реальностью; контакт, определяемый как усло-
вие предвидения неопределенной области неизвестных (и,
возможно, до сей поры непредставимых) подлинных сущно-
стей»⁷⁷. Устанавливаемые историком тождества должны обе-
щать познавательный выигрыш. Вопрос об их истинности
неотделим от внутренней уверенности ученого в правоте
своих исканий и не имеет другого смысла. Наука в подлин-
ном смысле — поле личных рисков и личной ответственно-
сти. Взгляд Полани на роль личности исследователя поко-

⁷⁵ Полани М. Личностное знание. Благовещенск, 1998. С. 18.

⁷⁶ Там же. С. 336.

⁷⁷ Там же. С. 18.

ится на определенном понимании правил научной работы. Резюмируя эту позицию, Томас Кун пишет: «Мы не считаем, что существуют правила, по которым можно было бы вывести правильные теории из фактов, и даже не считаем, что теории, правильные или неправильные, вообще могут быть получены индуктивным путем. Вместо этого мы рассматриваем их как продукты воображения, создаваемые специально для того, чтобы с их помощью изучать природу»⁷⁸.

⁷⁸ Кун Т. Логика открытия или психология исследования? С. 31.

Ницше, Витгенштейн и критика правил

Ницше и поздний Витгенштейн показывают два пути критики языка. Ницше рисует мир лингвистических форм как запрограммированное насилие над опытом. Синтаксис наших предложений является источником целого клубка метафизических заблуждений. Мы говорим об объектах и действиях там, где речь идет о событиях и отношениях, и вчитываем причинности и тождества туда, где их нет. Витгенштейн описывает язык как практику и приходит к другим наблюдениям. Высказывания есть и останутся разрозненными, ибо они отвечают разным «языковым играм» в разных «формах жизни». По Ницше, проблема наших высказываний заключается в наличии готовых правил. По Витгенштейну — в том, что готовых правил нет; их нет в том смысле, в котором мы привыкли думать о правилах. Мой разбор свидетельств об одном историческом институте ставит рядом тексты двух хороших философов. Мне надо столкнуть их философские машины.

Критика языка служит для Ницше отправным пунктом его философской работы. Согласно его аргументации, в языке находят свое основание те заблуждения ума, которые он берется разоблачить.

Ницше указывает на бесосновательность философских воззрений, увязывающих язык с работой гипотетиче-

ских ментальных механизмов. Речь идет о картине мышления, которая преобладала в философии со времени Декарта и Локка. Так, Локк утверждал: «То, знаками чего являются слова, — это идеи говорящего, и слова в качестве знаков никто не может употреблять непосредственно ни для чего, кроме как для своих собственных идей»¹. По определению Ницше, «мышление», как его себе представляют теоретики познания, не имеет места вовсе; это — совершенно произвольная фикция, достигаемая выделением одного элемента из процесса и исключением всех остальных, искусственное приращение в целях большей понятности...»². «Не существу-

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении, кн. 3., гл. 2. // Локк Дж. Сочинения. Т.1. М., 1985. С. 462.

² Ницше Ф. Воля к власти [477]. М., 2005. С. 277. Русский перевод «Воли к власти» был впервые предпринят в составе «Полного собрания сочинений» Ницше, которое выходило с 1909 по 1912 год в «Московском книгоиздательстве» под общей редакцией Ф. Зелинского, С. Франка, Г. Рачинского и Я. Бермана. В редакционной комиссии издания участвовали В. Брюсов, А. Белый, Вяч. Иванов. IX том, вышедший в 1910 году под редакцией Г. Рачинского и Я. Бермана, включал I, II (без 1-й главы, подвергнутой цензурному изъятию) и половину III книг («афоризмы» с 1 по 133 и с 253 по 715 из общего числа 1067). Очевидно, издание предполагалось окончить в следующем, X томе, который, однако, так и не увидел свет. Опубликованная в 2005 году первая полная русская версия «Воли к власти» включает исправленный дореволюционный перевод; недостающие части переведены М. Рудницким. Сопроводительная статья Н. Орбела — размером в книгу. Она, безусловно, стоит книги по глубине и силе решения вопросов, встающих перед издателями и читателями Ницше. Как известно, в аргументации нуждается сама идея опубликования «Воли к власти». Текст представляет собой подборку посмертных материалов Ницше, осуществленную сотрудниками Архива Ницше во главе с сестрой немецкого философа Элизабет Фёрстер-Ницше в 1906 году. Хотя «Воли к власти» в качестве произведения Ницше не существует, замысел такой книги принадлежит ему. Использованный издателями метод «монтажа», сведения в единый текст разрозненных философских «афоризмов», отвечает методу написания Ницше его предшествующих книг. «Воля к власти» излагает главные

ет ни “духа”, ни разума, ни мышления, ни сознания, ни души, ни воли, ни истины: все это фикции, ни к чему не пригодные. Дело идет не о “субъекте и объекте”, но об определенной породе животных, которая может процветать только при условии некоторой относительной *правильности*, а главное — *закономерности* ее восприятий (так, чтобы эта порода могла накапливать опыт)... Смысл “познания”: здесь... нужно брать понятие в строго и узко антропоцентрическом и биологическом смысле. Для того чтобы определенная порода могла удержаться и расти в силе, она должна внести в свою концепцию реальности столько пребывающего в себе равным и доступным учету, чтобы на этом можно было построить схему поведения. *Полезность с точки зрения сохранения, а не* какая-нибудь абстрактно-теоретическая потребность

философские идеи Ницше. По мнению М. Хайдеггера, разделяемому многими философами, все, что опубликовано Ницше, является лишь «закуской». Собственно философию Ницше следует искать в «посмертных» записях. (Хайдеггер М. Ницше. Т.1. СПб., 2006). Наш долг — такую книгу иметь. Альтернативные пути испробованы филологами. Признавая ценность издания Колли — Монтинари, «филологической» и «хронологической» публикации рукописного наследия немецкого философа, Н. Орбел подчеркивает большую философскую «технологичность» тематической компиляции «Воля к власти». Русский читатель располагает также переводом подлинных черновиков и набросков к незавершенному сочинению Ницше, сделанным по упомянутому изданию Колли — Монтинари (Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 12. М., 2005. Т. 13. М., 2006). К сожалению, переводчик В. Бакусев постарался нигде не повторить замечательный перевод Серебряного века. Вследствие трудности этой лингвистической задачи опубликованный текст систематически затемняет и искажает мысль Ницше по форме и существу. Остается повторить за Витгенштейном: «Какой смысл изучать философию, если все, что она дает тебе, сводится к умению с определенной долей уверенности рассуждать о некоторых сложных логических проблемах, но не оказывает положительного влияния на твою способность мыслить о важных вопросах повседневной жизни?» (Малкольм Н. Людвиг Витгенштейн: Воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993. С. 45).

ность не быть обманутым служит мотивом к развитию органов познания, они развиваются так, чтобы результатов их наблюдений было достаточно для нашего сохранения. Иначе говоря: *мера* желания познать зависит от меры роста *воли к власти* в определенной породе; каждая порода захватывает столько реальности, *сколько она может одолеть и заставить служить себе*³.

Одним из условий «мышления» Ницше называет физическую ограниченность сознания, отступающего перед грандиозностью мира опыта; другим — его общественную природу: «Природа животного сознания устроена так, что мир, который мы можем осознать, есть только мир поверхностей и знаков, обобщений, мнимый мир, — что все, что осознается, именно потому, что осознается, становится... знаком, сигналом стада. Потому со всяким осознанием связана большая и существенная порча, искажение, обмеление»⁴. «Что мышление служит мерой действительности, что то, что не может быть мыслимым, не *существует* — такое воззрение является грубым *non plus ultra* моральной доверчивости (к изначальному принципу истины, лежащему в основе всех вещей), нелепым по своей сущности утверждением, которому наш опыт противоречит на каждом шагу. Мы вообще не можем вовсе мыслить ничего так, как оно *существует*»⁵. «То, что может мыслиться, должно быть непременно фикцией»⁶. «Весь познавательный аппарат есть абстрагирующий и упрощающий аппарат — направленный не на познание, но на *овладение* вещами»⁷. «Не “познавать”, но схематизировать, придавать хаосу столько регулярности и форм,

³ Ницше Ф. Воля к власти, 480. С. 280.

⁴ Ницше Ф. Веселая наука. 354. Цит. в пер. А. А. Лавровой.

⁵ Ницше Ф. Воля к власти, 436. С. 256.

⁶ Ницше Ф. Воля к власти, 539. С. 305.

⁷ Ницше Ф. Воля к власти, 503. С. 287.

сколько потребно для наших практических целей»⁸. «Самое *существенное* в нашем мышлении — это включение нового материала в старые схемы (прокрустово ложе), *уравнивание* нового»⁹. «Наши чувственные восприятия являются уже *результатом* этого *уподобления* и *приравнивания* по отношению ко *всему* прошлому в нас; восприятия не следуют непосредственно за “впечатлением”»¹⁰.

«И *логика* также покоится на предрассудках, которым не соответствует ничего в действительном мире, например на допущении равенства вещей, тождества одной и той же вещи в различные моменты времени»¹¹. Ницше описывает «разум, логику, категории» как акт воли к равенству, однозначности, связности, непротиворечивости, равномерности в силу того, что они составляют условия жизни. Логика нашего мышления «не имеет своим корнем воли к истине»¹². «При всяком разуме иного рода, зачатки которого мы встречаем постоянно, жизнь не удается — она делается неудобной для обзора, слишком неравномерной... Субъективная необходимость, не допускающая в данном случае противоречия, есть необходимость биологическая: инстинкт полезности, заставляющий нас умозаключать так, как мы умозаключаем, живет в нашем теле, мы *сами* до известной степени — этот инстинкт... Но какова же наивность выводить отсюда доказательство, что мы имеем тут “истину в себе”!... Невозможность возражать доказывает бессилие, но не “истину”»¹³. «Мы не можем одно и то и утверждать, и отрицать: это субъективный, опытный факт, в нем выражается не “необходи-

⁸ Ницше Ф. Воля к власти, 515. С. 291.

⁹ Ницше Ф. Воля к власти, 499. С. 287.

¹⁰ Ницше Ф. Воля к власти, 500. С. 287.

¹¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое, II // Ницше Ф. Сочинения. М., 1990. Т. I. С. 244.

¹² Ницше Ф. Воля к власти, 512. С. 290.

¹³ Ницше Ф. Воля к власти, 515. С. 291–292.

мость”, но *лишь наша неспособность*. Здесь *господствует* грубое сенсуалистическое предубеждение, что ощущения дают нам *истину* о вещах... Закон исключения противоречий в понятиях вытекает из веры в то, что мы *можем* создавать понятия, что понятие не только обозначает сущность вещи, но и схватывает ее...»¹⁴.

«Слова и понятия — вот видимая причина нашей веры в возможность изолировать группы поступков; ими мы не только обозначаем вещи, но думаем посредством их добраться до самой сути вещей... Вера... в то, что существуют одинаковые и изолированные факты, — эта вера распространяется и поддерживается посредством языка»¹⁵. «Мы подставляем какое-нибудь слово там, где начинается наше неведение, где мы больше ничего не можем разглядеть, например, слово “я”, слово “действовать”, слово “претерпевать”: быть может, это — линии, очерчивающие горизонт нашего познания, но не “истины”»¹⁶. Говоря о познавательной деятельности, Ницше определяет ее как практику метафор, человеческие истины — как «толпу метафор, метонимий, антропоморфизмов»¹⁷. Метафоры стираются в обращении, точно старые монеты. Человек «верит в то, что вещи находятся перед ним непосредственно, как чистые объекты наблюдения», только благодаря тому, что «забывает этот первоначальный мир метафор»¹⁸. Забвение такого рода дает человеку спокойствие и уверенность. В существовании языка Ницше видел физиологическую необходимость, орудие приспособления

¹⁴ Ницше Ф. Воля к власти, 516. С. 292–293.

¹⁵ Ницше Ф. Странник и его тень, II // Ницше Ф. Философская проза. Стихотворения. Минск, 2000. С. 346.

¹⁶ Ницше Ф. Воля к власти, 482. С. 281.

¹⁷ Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле. Минск, М., 2000. С. 362.

¹⁸ Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле. С. 366.

к жизни и к данным опыта посредством измышления метафизических понятий о сущем и истине. Язык в целом осуществляется тем способом, что примысливает к миру второй мир. Опирируя словами и грамматическими формами, мышление имеет дело с этим вторым, примысливаемым миром¹⁹.

По выражению Ницше, в языке сокрыта целая философская мифология, которая ежеминутно порывается наружу, как бы мы не осторожничали²⁰. «Мы верим в разум: но он есть не что иное, как философия серых понятий... так как мы *мыслим только* в форме языка, мы верим в “вечную истину” нашего “разума” (например, в субъект, предикат и т.д.). Мы *перестаем мыслить, как только отказываемся подчиняться принуждению языка*, и при этом все еще сомневаемся, считать ли это ограниченностью. Разумное мышление есть интерпретирование по схеме, от которой мы не можем освободиться»²¹.

Философская критика Ницше сосредоточена вокруг элементарной формулы наших предложений. Большинство наших предложений включает подлежащее и сказуемое — имена и глаголы. «Субъект», «объект», «предикат» —

¹⁹ Здесь кстати вспомнить об упомянутой выше «теории прямой референции». После Ницше разговоры о том, как слова указывают на объекты на основании «свойств» этих объектов, выглядят весьма скандально. Скорее можно согласиться с Ницше: «Каждое понятие возникает из предположения одинаковым неодинакового» (Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле. С. 361). Тем не менее я хочу заметить, что идея «жестких десигнаторов» по-своему близка мысли Ницше. Ницше смотрит на понятия как *окаменевшие* метафоры, считая их «жесткость» *условием* той роли, которую они способны играть. Если думать, что «теория прямой референции» служит не столько возвращению Аристотеля, сколько показу социальной природы значения, то — за вычетом идеи погибшей в понятии *метафоры* — она отвечает картине речи, нарисованной Ницше.

²⁰ Ницше Ф. Странник и его тень, II. С. 346.

²¹ Ницше Ф. Воля к власти, 522. Цит. в пер. А.А.Лавровой.

эти разделения *сделаны* раз и навсегда и нахлобучиваются теперь как схемы на все так называемые факты»²². Ницше несколько раз повторяет полюбившийся ему пример с молнией: «... Как народ отделяет молнию от ее сверкания и принимает последнее за *акцию*, за действие некоего субъекта, именуемого молнией, так же и народная мораль отделяет силу от проявления силы, как если бы за сильным наличием некий индифферентный субстрат, который *был бы волен* проявлять либо не проявлять силу. Но такого субстрата нет; не существует никакого “бытия”, скрытого за поступком, действием, становлением; “деятель” просто присочинен к действию — действие есть всё. По сути, народ удваивает действие, вынуждая молнию сверкать: это — действие-действие; одно и то же свершение он полагает один раз как причину и затем еще один раз как ее действие. Естествоиспытатели поступают не лучше, когда они говорят: “сила движет, сила причиняет” и тому подобное, — вся наша наука, несмотря на ее расчетливость, ее свободу от аффекта, оказывается еще обольщенной языком и не избавилась от подsunутых ей уклонков, “субъектов” (таким уклонком является, к примеру, атом, равным образом кантовская “вещь в себе”)...»²³.

По определению Ницше, подобные редукции явлений к проявлениям, уносящие нас в фантастический мир действующих сил *«позади мира»*²⁴, возникают «лишь вследствие языкового обольщения (и окаменевших в нем коренных заблуждений разума), которое по недоразумению понимает всякое действование как нечто обусловленное действующим, “субъектом”»²⁵. Говорящий сводит событие к действию, а затем расчленяет его на агента и его действие. У нас

²² Ницше Ф. Воля к власти, 549. С. 307

²³ Ницше Ф. К генеалогии морали, I, 13 // Ницше Ф. Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 431.

²⁴ Ницше Ф. К генеалогии морали («Предисловие»). С. 409.

²⁵ Ницше Ф. К генеалогии морали, I, 13. С. 431.

почти нет синтаксической возможности представить действие в качестве чистого проявления действия, не связывая его с причиняющим субъектом. По нашей логике, у всего происходящего должно быть отделимое основание, выступающее движущей силой; ничего не происходит без причины. «Наше “понимание происходящего” состояло в том, что мы изобрели субъект, который становится ответственным за тот факт, что нечто происходит»²⁶. Идея причинности основана на различении объекта и субъекта, воздействующего на объект и состоящего в причинном отношении с тем, что вследствие данного воздействия с объектом происходит. Субъект приписывается действию как причина, и все должно быть помыслено как следствие какой-то причины. Наши предложения водят нас за нос, заставляя говорить об объектах и субъектах, о причине и действии.

Неизбежность грамматической конструкции консервирует определенную технику умственного усилия. «Психологической истории понятия “субъект”» Ницше дает следующую картину: «Тело, вещь, построенное глазом “целое” побуждают к различению действия и действующего; действующий, причина действия, понимаемая все тоньше и тоньше, дает в конце концов “субъекта”. Наша дурная привычка принимать знак, отметку для памяти, сокращенную формулу за сущность, в конце концов за *причину*, например, говорить о молнии “она сверкает”. Или, еще, словечко “я”. Некоторого рода перспективу в зрении принимают за *причину самого зрения* — в этом весь фокус изобретения “субъекта”, “я”»²⁷. Здесь Ницше метит в картезианский рационализм и бьет без промаха. Факт мыслящего «я» Декарт выдавал за обнаруженную им сущность, последнее убежище от скептицизма: якобы скептицизм теряет силу, когда мы обращаемся к собственному «я» и его мышлению. Ницше реагирует на это так: «Есть

²⁶ Ницше Ф. Воля к власти, 551. С. 308.

²⁷ Ницше Ф. Воля к власти, 547–548. С. 307

мышление, следовательно существует мыслящее” — к этому сводится аргументация Декарта. Но это значит предполагать нашу веру в понятие субстанции “истинной уже а priori”, ибо когда думают, что необходимо должно быть нечто, “что мыслит”, то это просто формулировка нашей грамматической привычки, которая к действию полагает деятеля»²⁸. «...Мысль приходит, когда “она” хочет, а не когда “я” хочу; так что будет *искажением* сущности дела говорить: субъект “я” есть условие предиката “мыслю”»²⁹. «...Именно то, что является спорным, “*реальность* мыслей”, при этом не затрагивается; именно в этой форме невозможно опровергнуть “иллюзорность мысли”. Декарт же *хотел*, чтобы мысль обладала не только *кажущейся реальностью*, но и реальностью *в себе*»³⁰. «...Фактов не существует, а только интерпретации. Мы не можем установить никакого факта “в себе”... “Субъект” не есть что-либо данное, но нечто присочиненное, подставленное... Поскольку вообще слово “познание” имеет смысл, мир познаваем, но он может быть *истолковываем* и на иной лад, он не имеет какого-нибудь одного смысла, но бесчисленные смыслы»³¹. Распространенное в философии понятие субстанции происходит от понятия субъекта: «Понятие *субстанции* есть вывод из понятия *субъекта* — не обратно!.. *Субъект* — это терминология нашей веры в единство всех различных моментов высшего чувства реальности: мы понимаем эту веру как *действие* одной причины, мы так глубоко верим в нашу веру, что ради нее и изобретаем собственно “истину”, “действительность”, “субстанциональность”. “Субъект” есть фикция, будто многие наши *одинаковые* состояния суть действие одного субстрата, но мы сами же *создали* “одинаковость” этих состояний; *на деле* одинаковость нам

²⁸ Ницше Ф. Воля к власти, 484. С. 281–282.

²⁹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, I, 17. С. 253.

³⁰ Ницше Ф. Воля к власти, 484. С. 282.

³¹ Ницше Ф. Воля к власти, 481. С. 281.

не дана, а мы сами предполагаем эти состояния равными и приспособляем их друг к другу»³². «Разум опутывает нас целой сетью заблуждений»³³.

Ницше демонстрирует ошибки, укорененные в форме философствования, развившейся на этой почве. «Метафизика» принимает схематизмы языка, «ярмо определенных грамматических функций» за логику вещей. На элементарной грамматической условности выстроено целое здание философского рассуждения — субъект и объект, причина и следствие, цель и развитие, материя и дух. Ницше подводит черту под критикой философской метафизики и привязывает ее критическое рассмотрение к основаниям нашего синтаксиса. Тезис Ницше гласит: наиболее общие синтаксические структуры наших языков детерминируют метафизическую картину нашего мира. «Раз мы поняли, что “субъект” не есть то, что *действует*, но лишь фикция, то отсюда следует весьма многое. Мы создали *вещественность* исключительно по образцу субъекта и вложили ее, путем толкований, в сутолоку чувственных впечатлений. Если мы не верим больше в *действующий* субъект, то падает также вера в *действующие* вещи, во взаимодействие, в причину и действие как связь между теми феноменами, которые мы называем вещами... Отпадает, наконец, и “*вещь в себе*” — потому что она, в сущности, есть концепция “субъекта в себе”. Но мы поняли, что субъект вымыслен. Противоположение “вещи в себе” и “явления” не имеет оснований; при этом падает также и понятие “*явления*”. Отказываясь от действующего *субъекта*, мы тем самым отказываемся и от *объекта*, на которого направлено действие. Устойчивость, неизменность в себе, бытие не присуще ни тому, что называет-

³² Ницше Ф. Воля к власти, 485. С. 282.

³³ Ницше Ф. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во внеэтичном смысле. С. 135.

ся субъектом, ни тому, что называется объектом; это только комплексы процессов, по отношению к другим комплексам кажущиеся устойчивыми... Отказываясь от понятий “субъекта” и “объекта”, мы отказываемся также и от понятия “*субстанции*”, а следовательно, и от всех ее различных модификаций, как, например, “материи”, “духа” и других гипотетических сущностей, “вечности и неизменности материи” и т.д. Мы освобождаемся от вещественности, *материальности*»³⁴. Многое из того, что оспаривает Ницше, делалось предметом философской критики до него. Но Ницше собирает метафизику в один узел и приканчивает ее одним ударом. «Это действительно впечатляет, — реагирует современный аналитический философ, — обнаружить, что разветвленная философская структура на самом деле покоится на хрупкой грамматической конструкции и что простое изменение грамматики могло бы принести столь большие философские дивиденды»³⁵.

Сама систематичность и родство философских понятий, возникающих в разных философских системах, по Ницше, доказывают только их общее лингвистическое основание: «Удивительное фамильное сходство всего индийского, греческого, германского философствования объясняется довольно просто. Именно там, где наличествует родство языков, благодаря общей философии грамматики (то есть благодаря бессознательной власти и руководству одинаковых грамматических функций), все неизбежно и заранее подготовлено для однородного развития и последовательности философских систем; точно так же как для некоторых иных объяснений мира путь является как бы закрытым»³⁶. С достойной его проницательностью Ницше пишет, что грамматика может быть другой и может обязывать к другой

³⁴ Ницше Ф. Воля к власти, 552. С. 310–311.

³⁵ Данто А. Ницше как философ. М., 2000. С. 133.

³⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, I, 20. С. 256.

философии: «Очень вероятно, что философы урало-алтайских наречий (в которых хуже всего развито понятие “субъект”) иначе взглянут “в глубь мира” и пойдут иными путями, нежели индогерманцы и мусульмане: ярмо определенных грамматических функций есть в конце концов ярмо *физиологических* суждений о ценностях и расовых условиях. — Вот что можно сказать против поверхностных взглядов Локка на происхождение идей»³⁷.

Можно навязать миру и затем находить в нем другие умственные схемы, что является вопросом культуры. У Ницше это всего лишь смелое предположение. Но его правоту можно проиллюстрировать лучшим примером. Одна из ветвей человечества, отделившаяся больше десяти тысяч лет назад, обходится без субъектно-предикатного схематизма и его культурной атмосферы: таковы индейские языки Нового Света. В известной книге Бенджамена Уорфа они рассмотрены как доказательство «принципа лингвистической относительности», причем аргументация автора близко совпадает с ключевыми положениями рассуждения Ницше и даже использует те же примеры. В языке индейцев хопи «молния» не имя, а глагол: «Формула: существительное + глагол = актер + его действие, является фундаментальной для наших предположений. Так что мы вынуждены во многих случаях вчитывать в природу вымышленные действующие сущности просто потому, что наши предложения требуют, чтобы перед нашими глаголами стояли существительные. Мы вынуждены говорить: *it flashed*, “сверкнуло”, или *a light flashed*, “свет сверкнул”, поручая актору *it* или *light* исполнить то, что мы называем действием “сверкания”. Но “сверкание” и “свет” — одно и то же; здесь нет вещи, которая что-то делает или нет. Индеец хопи говорит только: *gehpi*. В языке хопи глаголы могут быть без субъектов, что придает этому языку силу логической системы, позволяющей понять некоторые сто-

³⁷ Там же.

роны мира. Научный язык, который построен на западных индоевропейских языках, а не на языке хопи, как и все мы, то и дело видит действия и силы там, где могут быть одни состояния»³⁸.

С «субъектом» у Ницше связаны определенные понятия о материи; они делают его тем, что он есть. Подобно Ницше, Уорф рассматривает происхождение субъектно-предикатной формы наших пропозиций в качестве следствие усвоенного способа мыслить материальное. Стремление выделять «объекты» есть некое систематическое свойство «мыслительного мира» наших языков. Благодаря индейским языкам мы знаем, что умственный образ материи может быть иным; язык может иначе формировать идею вещественности. Уорф уточняет это так. Законы наших языков навязывают нам повсюду картины вещей, складывающихся из бесформенного вещества и его формы. Именно эта схема отделимой вещественности и завладевающей ей формы обеспечивает искусственную изоляцию отдельных участков нашего восприятия, позволяя и вынуждая нас видеть в них «объекты»; смотреть на мир как собрание отдельных предметов более или менее похожих на столы и стулья. В языке хопи тако-го нет. Их восприятие в его лингвистической закономерности привязано к «событию». Пресловутые философские «столы и стулья» не служат им парадигматическим примером «реальности». У хопи имеется строго ограниченный класс существительных. «Социальные институты» (как-то школа, больница) остаются в их «мыслительном мире» чем-то вроде наречий. Я хочу подчеркнуть, что в этом нет никакой логической загадки. И мы прекрасно можем указывать на правила и институты посредством глаголов или наречий! Я упоминал любопытное обозначение у латинских хронистов одного института меровингской Галлии с помо-

³⁸ Whorf B. L. Language, Thought and Reality. Cambridge, 1956. P. 262–263; то же почти дословно повторено на с. 241–244.

щью глаголов «объехать» и «принять» (*circuire* — *honorifice suscipere*, где *circuire* понимается однозначно, а в выражении *honorifice suscipere* — *honorifice* и есть ситуативное указание на существующую социальную норму³⁹). Наша проблема в том, что такие «названия» институтов у нас не являются единственными. Синтаксис наших предложений вынуждает нас навешивать на поступки, ситуации, отношения ярлыки имен существительных.

Никакой язык не отсылает к абсолютной структуре мироздания. Конструируемые грамматикой «разум» и «мир» всегда будут лишь возможным вариантом интерпретации, которая в силу своей условности обречена иметь свои сильные и слабые стороны. Если угодно, у индейцев хопи плохо с «историческим» мышлением; они не смотрят на социальный мир через волшебную оптику имен существительных. «Хопи с их предпочтением к глаголам, в отличие от нашей привязанности к именам, постоянно переворачивают наши предложения о вещах в предложения о событиях»⁴⁰. Вполне в духе философии Ницше с ее приматом отношения, для хопи вещи существуют только через отношение. Привязанность к «событию» лишает хопи той невозможной легкости, с которой мы ориентируемся в «обществе», «социальных институтах» и «истории». Зато для современной физики язык хопи годится несравненно лучше. Если философские категории Аристотеля или же классическая механика Ньютона являлись повторением грамматической логики наших языков⁴¹, то современные научные теории, отдающие предпочтение терминам «поля» и «отношения», ближе языку хопи.

³⁹ См выше с. 85–86.

⁴⁰ Whorf B. Op. cit. P. 63.

⁴¹ В знаменитой статье Бенвениста убедительно показано, что категории Аристотеля являются не чем иным, как описанием базовых грамматических категорий древнегреческого языка (Бенвенист Э. Категории мысли и категории языка // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 2002. С. 104–114).

Для исследователя социальной жизни и истории критика метафизики должна иметь кардинальные значение. «В этом смысле мы еще живем в средние века, а история продолжает оставаться замаскированной теологией»⁴². Подобно сверканью молний, социальные институты — благополучно скопированные лингвистические явления, выдающие себя за явления опыта; они «существуют» и «действуют» в грамматических правилах речевого акта. Слова о социальном институте чреваты неразрешимыми синтаксическими недоразумениями. Институты не производят социальные взаимодействия подобно силе, которая производит действие. Они примысливаются к ним ради их описания и способны учесть форму социальных взаимодействий тем способом, что присваивают действие форме. «“Причиной” и “действием” нужно пользоваться как чистыми *понятиями*, то есть как общепринятыми фикциями, в целях обозначения, соглашения, а не объяснения»⁴³. Прилагаемые к социальным учреждениям понятия «тождества», «цели», «развития», являются производными от той же грамматической условности «субъекта». На деле, картина, описываемая в терминах «тождества» и «развития», подчинена случайностям социальной игры и затемняет череду сложных семантических конфискаций, которые «не нуждаются даже во взаимосвязи, но при известных условиях случайно следуют друг за другом и сменяют друг друга»⁴⁴.

Содержание сознания людей также не может служить ключом к пониманию их действий; мысли и действия социальных акторов не соотносятся как «причина» и «следствие». Возвести в ранг причиняющей инстанции человеческое сознание было бы такой же уступкой принудительной силе грамматической формы; стремлением найти подлежащее для глагола — ответственного за все происходящее. Коллин-

⁴² Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. С. 207.

⁴³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, I, 21. С. 256.

⁴⁴ Ницше Ф. К генеалогии морали, II, 12. С. 455–456.

гвуд — так славно написавший о Ливии и Таците⁴⁵ — выступает образцовым теоретиком такого вопиющего грамматического предубеждения. По словам Коллингвуда, история ни в коем случае не должна быть «рассказом о последовательности событий или же описанием изменений». «Историк трактует событие как действие» и «пытается воспроизвести замысел лица, совершившего его». «Он всегда должен помнить, что событие было действием и что его главная задача — мыслительное проникновение в это действие, проникновение, ставящее себе целью познание мысли того, кто его предпринял». «Причина данного события для него тождественна мыслям в сознании того человека, действия которого и вызвали это событие, а они не что иное как само событие, его внутренняя сторона». Соответственно, и исторические процессы составляют «не последовательность простых событий, но последовательность действий, имеющих внутреннюю сторону, состоящую из процессов мысли». «Историк вообще не занимается событиями как таковыми. Он занимается только теми событиями, которые представляют собой внешнее выражение мысли, и только в той мере, в какой они выражают мысль. В сущности он занят только мыслями». Чтобы понять поступки людей, надо подумать, как они, и уловить двигавшие ими мотивы; понимая мысль, реализованную в действии, мы устанавливаем факт действия, — заключает Коллингвуд⁴⁶. Стоит проговорить эти привязчивые глупости, чтобы уловить их синтаксическое основание и отделаться от них. Ницше по этому поводу пишет так: «Во все времена люди воображали, что знают истинную причину явлений. Откуда же они почерпали это знание, или, точнее, веру? Из области знаменитых “внутренних фактов”, из которых, однако, ни один не был доказан... “Внутренний мир” полон призраков и блуждающих огней; воля есть один

⁴⁵ См. выше с. 53–56.

⁴⁶ Коллингвуд Р. Дж. Ук. соч. С. 203–207.

из этих призраков. Мы убедились, что воля ничем не двигает, а следовательно, ничего и не объясняет — она только сопровождает какое-либо явление, но может и не сопровождать. Другая ошибка состояла в признании так называемого “мотива” действия. Но “мотив” в свою очередь есть только поверхностный признак сознания, случайный спутник действия, которое он скорее затемняет, чем объясняет. И, наконец, наше “я”! Это “я” сделалось притчей во языцех, фикцией, игрой слов!... Что же отсюда следует? А то, что нет никаких духовных причин, что весь так называемый эмпиризм полетел к черту! Вот что из этого следует. И как же мы злоупотребляли этим эмпиризмом! Мы на основании его составили себе понятие о мире как о мире причинном, духовном, обладающем волей! Это понятие и только оно одно и развивалось прежней долго господствовавшей психологией, которая ничем иным и не занималась: всякое событие рассматривалось как действие; всякое действие как следствие воли; мир представлялся совокупностью деятелей, деятель (“субъект”) считался виновником (причиной) всего происходящего. Человек в самом себе находил те три “внутренних понятия”, в верности которых он был наиболее убежден, то есть волю, дух и “я”. Понятие о бытии он выводил из своего понятия о “я” и составлял представление о существующих “вещах” согласно своему понятию о “я” как причине. Что мудреного, если он впоследствии видел в вещах только то, что сам вложил в них? — Но сама вещь, повторяю, понятие о вещи, есть только рефлекс веры в “я” как причину... Тут — смешение ошибочного понятия о духе как причине с действительностью и превращение его в мерило действительности»⁴⁷.

То, как Ницше описывает *конструктивный принцип* наших понятий, ставит работу в истории *выше всех наук*. Один профессор физической химии пишет об этом так:

⁴⁷ Ницше Ф. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. С.146–148.

«Высшие ступени формализации делают суждения науки более строгими, ее выводы — более безличностными; но каждый шаг в направлении к этому идеалу достигается путем все большей жертвы содержанием. Неизмеримое богатство живых форм, над которым царствуют описательные науки, сужается в сфере точных наук до простого считывания указаний стрелок на приборах; а когда мы переходим к чистой математике, опыт вообще исчезает из нашего непосредственного поля зрения... Чтобы описывать опыт более полно, язык должен быть менее точным»⁴⁸. Предмет истории сформирован иначе, ибо историк не теряет из виду конкретной человеческой ситуации. Ницше строг к историкам, потому что *многого от них ждет*. История может показать простое сложным и сделать предметом критики ложное чувство уверенности в вещах.

Считая главной задачей сокрушение «идолов», Ницше «философствует молотом». Свои философские пропозиции Витгенштейн сравнивает с мириадами ножниц, бешено рубящих воздух, «чтобы сработать в нужный момент»⁴⁹. Важным исследованием творчества Витгенштейна стала книга американского логика Сола Крипке «Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке». Центральной темой «Философских исследований» Крипке называет *проблему «следования правилу»*.

Со школьной скамьи нам привычно рассматривать язык в терминах его правил, но при этом мы обычно имеем в виду правила синтаксиса, морфологии, орфографии. Витгенштейн распространяет тему правил речи на сферу семантики. Он ставит вопрос об *устойчивости* значений языковых выражений. То, что здесь действуют правила, — не гипотеза, а очевидный факт. Если мы пользуемся словами и в большинстве случаев наше общение не приводит нас к взаим-

⁴⁸ Полани М. Ук. соч. С. 126.

⁴⁹ Витгенштейн Л. Культура и ценность, 374. С. 472.

ному непониманию, значит, такие правила существуют. Как мы употребляем и понимаем то или иное слово или выражение? Что мы должны подумать о правилах такого рода по прочтении предыдущей главы? Триста лет самые квалифицированные историки полжизни читают одни и те же тексты и не могут договориться, пала Римская империя или нет. И как в такой ситуации говорить о правилах?! Повторяю, ответом на этот вопрос *не может быть* утверждение «свободы» коммуникантов и «отсутствия правил». *Недаром* историки говорят об «ошибках» своих научных оппонентов, не принимая утверждений «Я так вижу». Человеку далекому от исторических занятий и интересов исторической профессии это покажется забавным. Но в плане языка нельзя придумать ничего более разумного. Если наша семантика обращается в «игру без правил», то, по всей видимости, мы уже мычим или кукарекаем. Что для нас критерий человеческой речи — употребление особых лингвистических знаков или то, когда люди понимают друг друга? Витгенштейн считает, что мы должны сказать себе, *чем являются* наши правила на самом деле.

Наша речь состоит в общении с другими людьми. Она привязана к разным жизненным ситуациям и практическим нуждам. Ситуацию речи Витгенштейн описывает как конструктивный момент семантики. По его мнению, слова обладают устойчивыми значениями постольку, поскольку бывают использованы в повторяющихся речевых ситуациях. Витгенштейн называет их «языковыми играми». «Для *большого* класса случаев — хотя и не для всех, — где употребляется слово “значение”, можно дать следующее его определение: значение слова — это его употребление в языке»⁵⁰. «Наша речь обретает смысл через остальные поступки»⁵¹. На место идеи единого языка автор «Философских исследований»

⁵⁰ Витгенштейн Л. Философские исследования, 43. С. 99.

⁵¹ Витгенштейн Л. О достоверности, 229. С. 349.

помещает мысль о сугубом разнообразии «языковых игр». Понятие «языковой игры» приковывает внимание к связи языка и действия. «Стало быть, “следование правилу” — некая практика»⁵². «Следовать правилу, делать сообщение, давать задание, играть партию в шахматы все это *практики* (применения, институты)», — заключает Витгенштейн⁵³.

Стоит взглянуть на слово «правило» через призму идеи «значения как употребления», чтобы увидеть в теме правил сложную проблему высказывания. Допустим, мы говорим о правилах употребления того или иного слова: «Что я называю “правилом, по которому он действует”?» — спрашивает себя Витгенштейн. — Гипотезу, удовлетворительно описывающую наблюдаемое нами его употребление слов; или правило, которым он руководствуется при употреблении знаков; или же то, что он говорит нам в ответ на наш вопрос о его правиле? — Но что, если наблюдение не позволяет четко установить правило и не способствует прояснению вопроса? — Ведь дав мне, например, на мой вопрос, что он понимает под N, ту или иную дефиницию, он тотчас же готов взять ее обратно и как-то изменить. — Ну, а как же определить правило, по которому он играет? Он сам его не знает. — Или вернее: что же в данном случае должна означать фраза “Правило, по которому он действует?”»⁵⁴.

Мнение Витгенштейна о различии употреблений слова «правило» можно проиллюстрировать на примере одного старого спора в среде этнографов. В десятилетия между двумя мировыми войнами британская антропология развивалась под определяющим влиянием Бронислава Малиновского. В какой-то момент все кафедры социальной антропологии в университетах Великобритании оказались заняти его прямыми учениками или последователями. Не будет

⁵² Витгенштейн Л. Философские исследования, 202. С. 163.

⁵³ Витгенштейн Л. Философские исследования, 199. С. 162.

⁵⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования, 82. С. 118.

преувеличением сказать, что к жизни, судьбе, умственному складу Бронислава Малиновского восходят определяющие черты антропологической профессии сегодня. Эмпирическая этнография Бронислава Малиновского была атакой против существовавших правил антропологического исследования. Он был первым из антропологов, кто на длительный срок поселился среди туземцев и начал проводить свои исследования на их языке. После Малиновского образование профессионального антрополога в обязательном порядке стало включать хотя бы одну длительную полевую экспедицию. «Аргонавты западной части Тихого океана»⁵⁵ — первая и наиболее показательная книга Малиновского из целой серии его работ, посвященных туземцам Тробрианских островов в Меланезии, к востоку от Новой Гвинеи, в обществе которых антрополог провел в общей сложности более двух лет. Исследование касается одного социального института. Речь идет о «кула» — институте межплеменного торгового обмена, связывающего острова и архипелаги Северо-Западной Меланезии. Такое определение предмета носило для Малиновского принципиальный характер: с одной стороны, объектом изучения была культура как «функциональное целое», а с другой — единицей анализа служил институт. По словам автора, традиционное этнографическое описание, бывшее до него, перемалывает материал в однородную пыль разрозненных единиц информации, а «плюс-кому существованию на листе бумаги... не достает третьего измерения — измерения жизни». Институциональный анализ в понимании Бронислава Малиновского позволяет подступиться к хитросплетениям практик и отношений, существующих в «калейдоскопе племенной жизни». Понятие «института» — привносимая в жизнь туземного общества ученая абстракция — выступает у Малиновского в роли

⁵⁵ Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.

полезного инструмента полевого исследования. Общая картина сложного социального явления, хотя и не видна участникам развертывающейся социальной игры, мало-помалу открывается натренированному глазу социального исследователя. Дать отчет об институте может только сам антрополог. Для Малиновского институт — сложное, многомерное образование: совокупность межчеловеческих отношений, сами люди с целым миром их интересов и ценностей, совокупность норм и предписаний, свои определенные действия и своя «материальная база». Вокруг обмена «кула» возникает целый ряд действий и отношений — от строительства лодок и знания правил навигации до пиров, культовых практик, эстетических потребностей, разработанных систем магии и мифологии. Все эти предметы попадают в поле зрения автора, так что очерк одного института выливается в полноценную панораму племенной жизни. По твердому убеждению Малиновского, в антропологическом исследовании материал не может присутствовать в виде иллюстрирующих примеров. Антрополог обязан дать доступное ему описание всех частных случаев, исчерпывающую сумму увиденных человеческих действий и зафиксированных высказываний и толкований своих туземных информаторов. Новые увиденные стороны рассматриваемых явлений заставляют раздвигать аналитическую конструкцию, в случае надобности — пересматривать ее план («что-то вроде мыслительной карты»). Сочетание попыток истолкования и постоянного эмпирического контроля составляет суть метода Бронислава Малиновского.

Но его также отличает интерес к народам как таковым. Туземцы Малиновского не просто иллюстрируют теории общественной жизни и этапов эволюции человечества, а превращаются в самостоятельный предмет интереса и исследования. Автор смотрит на этнографическое описание как ответственную культурную миссию: его описания *одновременно* служат сохранению культурного опыта

стремительно исчезающих традиционных обществ. Чтобы объяснить эту речевую ситуацию, можно вспомнить пример средневековой историографии. Хотя в средние века не существовало признанного учения об историографических «жанрах», довольно часто делалось различие между «историей» или «деяниями», с одной стороны, и «хроникой» или «анналами» — с другой. В «историях» и «деяниях» приоритет отдавался повествованию. Они излагали события ради их интерпретации. «Хроники» и «анналы», напротив, были ориентированы на фиксацию событий в течении времени. Это годовые записи, призванные представлять читателю лишь «голые факты». Сочетать две последовательности — логическую и хронологическую — многие не находили возможным. Тем не менее постепенно утверждалась мысль о «смешанном жанре», *modus mixtus*, соединяющем широкую хронографическую перспективу и точность датировки с красотою связанного исторического повествования. Чаще всего этот синтез истории и хронографии так и называли: «история и хроника», либо «хроника и история»⁵⁶. Малиновский смотрит на свой текст как такой *modus mixtus*.

Труды Малиновского стали объектом ожесточенной и не всегда благородной критики в следующем поколении социальных антропологов, ставивших в вину своему учителю крайний эмпиризм как знак элементарной теоретической беспомощности. Иначе решая вопрос о том, что составляет подлинное научно-гуманитарное знание, критики Малиновского упрекают его в невнимании к тем перспективам, которые владеют их воображением. «Увы, как мыслитель Малиновский был безнадежен», — без обвиняков заявляет об учителе Э.Эванс-Причард. Его отзыв об «Аргонавтах» звучит уничтожающе: «Малиновский описывает в мельчайших подробностях обмен *кула* и, снабдив читате-

⁵⁶ Schmale F.J. Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Darmstadt, 1985.

ля массой побочной информации, делает попытку разъяснить его значение. Попытка заканчивается провалом, так как в ней нет и намек на какую-либо социологическую интерпретацию. Как же так? Малиновский не имел никакого понятия об абстрактном анализе и соответственно о структуре. А если у него и было какое-то понятие об анализе “социальной системы”, то он представлял его себе на чисто описательном уровне. Одно событие следует за другим, и оба описываются по очереди с пояснительными отступлениями. В обмене *кула* задействованы лодки каноэ, стало быть, надо описать конструкцию и использование каноэ; *кула* предполагает визиты к соседним народам, следовательно, надо описать их обычаи и ремесла; *кула* также предполагает различные магические действия, поэтому все аспекты магии должны быть подробно разъяснены; наконец, бытуют рассказы и предания о прошлом *кула* — из этого следует, что отступление в мифологию тоже необходимо, и т. д. Из-за отсутствия понятия о структуре у Малиновского не было и стандарта социологических критериев. Единственный стандарт — это наличие связи между реальными событиями, и весь анализ, таким образом, представляет собой не более чем комментарий. Да и вообще в книге было уделено гораздо больше места магии, чем *кула*. Все, что Малиновский сообщает нам на 500 страницах, могло бы вполне уместиться на пятидесяти. В некотором смысле его книга похожа на сочинение в жанре “социологического романа”, подобного тем, что писал Золя». Эванс-Причард справедливо замечает, что с таким подходом Малиновский пропускает целые темы; они проходят мимо него, как не существующие: «Так, Малиновский не говорит нам, кто и с кем вступает в торговлю, каковы взаимоотношения между лицами в поселениях, участвующих в *кула*, и т. д.». Из-за неспособности Малиновского отойти от простой фиксации событий и производить анализ с помощью аналитических абстракций его вклад в этнографию «был скорее отрицательным, чем положительным»; «не говоря уже о том, что

в своем отношении к теоретикам прошлого как к “соломенным чучелам” он не проявил исследовательской тонкости и теоретической конструктивности», — заключает критик⁵⁷.

Полемика вокруг Малиновского дает картину этнографии в XX веке. Эдмунд Лич указывает на существующее напряжение между двумя несхожими исследовательскими платформами: «эмпирической» и «рационалистической» (структуралистской). Первая, которая идет от Малиновского, ставит во главу угла непосредственную фиксацию наблюдаемого межличностного поведения членов локального сообщества, взаимодействующих друг с другом в своей повседневной жизни. Анализ в конечном счете касается ее. «Антропологи-эмпирики избегают дискуссий о “структуре представлений, имеющих хождение внутри общества”; большинство их, как правило, считает, что эти представления второстепенны, что они суть не поддающиеся наблюдению абстракции, которые выдуманы теоретиками». «Иная — рационалистическая — точка зрения, — поясняет Лич, — изначально представлена творчеством Леви-Строса и последними работами Эванс-Причарда. Рационалисты, следующие за Леви-Стросом, называют себя “структуралистами”, но структура здесь имеет отношение к структуре представлений, а не структуре общества. В силу свойственного антропологам-рационалистам интереса к представлениям (как противоположности объективных фактов) их больше занимает то, что говорится, нежели то, что делается. В полевых исследованиях они больше придают значение мифологии и утверждениям информаторов о том, как должно быть. Там, где имеет место расхождение между словесными заявлениями и наблюдаемым поведением, рационалисты склонны утверждать, что социальная реальность “существует” в словесных заявлениях, а не в том, что проис-

⁵⁷ Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003. С. 240–244.

ходит в действительности». Структурализм, бурно заявлявший о себе как о новой «научной революции», обаявший этнографию и другие социальные науки в свое время, давно не выглядит безупречным исследовательским начинанием. Его настойчивые попытки перечеркнуть фигуру Малиновского вызывают к ней объяснимый интерес. Но разговор *пока* не об этом. Мы должны признать оба пути высказывания в качестве возможных. Лич пишет так: «Две указанные выше точки зрения в антропологии... должны рассматриваться как взаимодополняющие, а не как истинная и ложная... Я должен подчеркнуть, что моя собственная деятельность включает монографии, представляющие собой образчики обоих типов. У Лича 1954 года — стиль рационалиста, Лич 1961 года — эмпирик»⁵⁸. Как я сказал, затруднение такого рода существует в оптике языка — обязательной для говорящего — и не существует в оптике «фактов». Оба пути разбора социальных институтов предметны в том смысле, что могут указывать на предмет. С «референцией» все в порядке. Дела с ней *не могут* обстоять лучше или хуже; «указание» или есть или нет. Другой вопрос — успех «дескрипции». Работа, вложенные усилия должны приносить отдачу. Нас должно интересовать решение наших проблем.

Это — чистые возможности. Но пути исследования не равноценны. Здесь Витгенштейн высказывает еще одну принципиальную мысль; быть может — главную. Какой путь нам лучше всего подходит, *диктует наше положение*. По отношению к предмету исследования мы обладаем испол-

⁵⁸ Лич Э. Культура и коммуникация. М., 2001. С. 9–14 (Раздел называется: «Эмпирики и рационалисты: экономические сделки и акты коммуникации»). В среде историков таким бесплодным и неумным спором «рационалистов» с «эмпириками» является попытка М. Блока и Л. Февра атаковать «позитивизм» в лице известного пособия Ланглуа и Сеньобоса (Ланглуа Ш.-В., Сеньобос Ш. Введение в изучение истории. М., 2004; Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986).

не определенным положением. Оно не может быть безразлично производимому нами действию.

Как Витгенштейн определяет свое положение и отвечающие ему действия? — Его исследовательский интерес лежит в области языка. Витгенштейн разделяет то предположение, что лингвистический аппарат речи выступает закономерным основанием и ограничением нашего мышления. Наш язык, пишет он, «изначально рисует какую-то картину» мира и человеческого знания. Если мы хотим понимать смысл наших высказываний, очевидно, мы должны ее исследовать. Иначе наши высказывания, возможно, рискуют оказаться простыми кальками грамматических правил. «Но картина кажется нам чем-то таким, что снимает с нас необходимость этой работы; она уже указывает нам определенное применение. Таким образом она берет нас в плен»⁵⁹. «Нас берет в плен картина. И мы не можем выйти за ее пределы, ибо она заключена в нашем языке и тот как бы нещадно повторяет ее нам»⁶⁰. Это описание, говорит Витгенштейн, имеет свой прямой и важный смысл в своем прямом качестве описания, показывающего нам наше положение. Но *она сама по себе* — такая же нормальная *часть языка*; вопрос в том, чтобы наши формы выражения *не* «отправили нас в погоню за химерами»⁶¹! «Представляется, будто *однозначно* определять смысл призвана некая картина. По сравнению с тем, что показывает картина, действительное употребление кажется лишенным чистоты... Форма выражения кажется предназначенной как бы для Бога, знающего то, что нам знать не дано; ему видны бесконечные ряды в их целостности и зримо сознание людей. Для нас же, конечно, эти формы выражения как бы папская риза, в которую мы можем облачиться, но не совершать дальнейшие действия, так как у нас нет

⁵⁹ Витгенштейн Л. Философские исследования, II, гл. VII. С. 269.

⁶⁰ Витгенштейн Л. Философские исследования, 115. С. 128

⁶¹ Витгенштейн Л. Философские исследования, 94. С. 124.

реальной власти, которая придавала бы этому облачению смысл и цель»⁶². Двигаться к рассмотрению ошибок языка с точки зрения Господа Бога, «картины», видимой и известной одному Господу Богу, — *вряд ли благоразумный выбор*. Лучше спуститься «с небес на землю»⁶³. Наши проблемы пребывают с нами. За ними не нужно ходить на край земли и отправляться к звездам.

Ницше видит проблему наших высказываний в наличии универсальных грамматических правил. Витгенштейн, как сказано, предлагает пристально взглянуть на проблему правила. «Язык», «грамматика», «предложение», «слово» суть абстракции, дающие весьма приблизительное понятие о том, что на деле является *практикой языка*. Сама идея ухватить такие вещи и построить на них свою критическую работу рисуется ему плодом *метафизического предрассудка*. Мысль Ницше, таким образом, *сама* попадает в синтаксические капканы, описание которых пытается дать. В отличие от Ницше, Витгенштейн обязывает нас придерживаться *анализа конкретного*. Витгенштейн говорит о языке «так, как говорят о шахматных фигурах, устанавливая правила игры с ними, а не описывая их физические свойства». Если мы интересуемся шахматами и желаем играть в шахматы, нам важно знать, как ходит конь, что такое сицилианская защита и т. д. «Вопрос “Чем реально является слово?” аналогичен вопросу “Что такое шахматная фигура?”»⁶⁴. — Даже если такое знание может быть добыто, трудно решить, каким может быть его практическое применение (кроме того, чтобы вставить в рамку и повесить на стену, как диплом, удостоверяющий нашу причастность божеству и его абсолютной точке зрения). Поздний Витгенштейн не имеет намерения построить

⁶² Витгенштейн Л. Философские исследования, 426. С. 211.

⁶³ Витгенштейн Л. Голубая книга // Витгенштейн Л. Избранные работы. М., 2005. С. 342.

⁶⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования, 108. С. 127.

теорию языка *или чего бы то ни было*. «Наш метод, — пишет Витгенштейн, — является *сугубо дескриптивным*; описания, которые мы даем, не являются намеками на объяснения»⁶⁵. «Люди, которые то и дело спрашивают “почему?”, похожи на туристов, стоящих перед зданием и читающих в своем путеводителе об истории его создания. Это мешает им видеть само здание»⁶⁶. «Часто бывает, что, только подавив в себе вопрос “почему”, мы обнаруживаем важные *факты*; которые затем, в ходе нашего исследования ведут к ответу»⁶⁷. Наш вагон сам покатится, если мы правильно поставим его на рельсы. Притягательность объяснений *лежит в области психологии*. Объяснений ищут ради успокоения, наука служит усыплению ума. А человек «должен пробудиться для удивления»⁶⁸. Рабочие термины его философии языка, как-то «семейное сходство», «языковые игры», «формы жизни», «значение как употребление», запоминающий слоган «не думай, а смотри!» — не элементы некоей «недостроенной теории», а только ящик с инструментами. Витгенштейну нужно ввести дифференциации туда, где мы не слишком склонны их замечать: «Я обращаю ваше внимание на различия и говорю: “Посмотрите, как это все различно!”»⁶⁹. «Мой интерес заключается в том, чтобы показать, что вещи, которые выглядят как одинаковые, на самом деле различны», — записывает за ним Друри и сообщает, что Витгенштейн подумывал взять эпиграфом к своим «Философским исследованиям» слова из «Короля Лира»: «Я научу тебя различиям»⁷⁰.

⁶⁵ Витгенштейн Л. Коричневая книга [I, 75, in fine]. М., 1999. С. 73.

⁶⁶ Витгенштейн Л. Культура и ценность, 221. С. 449.

⁶⁷ Витгенштейн Л. Философские исследования, 471. С. 219

⁶⁸ Витгенштейн Л. Культура и ценность, 29. С. 417.

⁶⁹ Витгенштейн Л. Лекции об эстетике, 1, 31 // Витгенштейн Л. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии. М. 1999. С. 22.

⁷⁰ Друри М. О'К. Беседы с Витгенштейном // Логос. 1999. №1 (11).

Рассматривая язык как априорную форму, Ницше относится к нему с глубоким недоверием. Он переживает как умственное препятствие универсальность языка («как будто все слова не представляют из себя мешки, в которые суют то то, то другое, а иногда и многое сразу»⁷¹). «Каждое слово есть предрассудок»⁷², — энергично уверяет Ницше. — Древние, ставя слово, воображали, что они делали целое открытие. На самом деле это было далеко не так! Они ставили проблему и, желая разрешить ее, создавали своим приемом препятствия к ее разрешению. — Теперь при каждом познании приходится наткаться на окаменевшие увековечившиеся слова, — и скорее сломаешь ногу, чем слово»⁷³. Витгенштейн из таких наблюдений не делает трагедии, а видит для себя поле практической деятельности. «Поразительное разнообразие всех повседневных языковых игр не осознается нами, потому что одежды нашего языка все делают похожим»⁷⁴. Ткань языка мешает разглядеть и осмыслить разные типы производимой языком работы. «Главный источник нашего недопонимания в том, что мы не обзираем употребления наших слов. — Нашей грамматике недостает наглядности»⁷⁵. Мы сможем находить действительное содержание высказываний, когда будем искать «формы жизни», к которым они привязаны. Для Витгенштейна проблема высказывания — это проблема «языковых игр», остающихся малозаметными в их настоящем, прагматическом значении. Витгенштейн говорит об устраивающей его философии как о специализированной деятельности по прояснению языка. «Я пытаюсь показать, как в действительности мы пользуемся

⁷¹ Ницше Ф. Странник и его тень, 33. С. 362

⁷² Ницше Ф. Странник и его тень, 55. С. 373.

⁷³ Ницше Ф. Утренняя заря // Ницше Ф. Собрание сочинений. Т. 3, М., 1901.

⁷⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования, II, гл. IX. С. 312.

⁷⁵ Витгенштейн Л. Философские исследования, 122. С. 129.

словами, — резюмирует Витгенштейн смысл своей работы. — То или иное выражение следует иногда извлекать из языка, и, очистив, его можно снова вводить в обращение»⁷⁶. Такая философия разрушительна. Но от нее «разрушаются лишь воздушные замки, и расчищается почва языка, на которой они стоят»⁷⁷. «Философствуя, следует возвратиться в старый хаос и хорошо почувствовать себя там»⁷⁸.

Фреге говорит о наших понятиях как четко очерченных, *определенных* предметных областях, и «теория прямой референции» этого *не* оспаривает. — Витгенштейн возражает. Сама идея точности вполне иллюзорна. «Ведь любое общее определение тоже может быть неверно понято»⁷⁹. Точность — предмет нашей договоренности об устраивающей нас мере точности. Часто точность не является тем, к чему мы стремимся. Присущую словам способность удерживать для нас вещи внешнего мира Витгенштейн сравнивает с канатами. Канат обладает нужной прочностью в силу того, что составляющие его волокна крепко сплетены между собой. Но ни одно из волокон не проходит по всей длине каната от начала до конца. «Мы расширяем наше понятие, — заключает Витгенштейн, — подобно тому, как при прядении нити сплетаем волокно с волокном»⁸⁰. Идеи «жестких десигнаторов» находят экспериментальные подтверждения в детской и клинической психологии. Опыты Ж. Пиаже доказывают тенденцию рассматривать все слова языка как имена собственные, т. е. отождествление процесса познания с процессом номинации. Ребенок до 7–8 лет вообще не различает имена и вещи⁸¹. Но в опытах, описанных Выготским, детиш-

⁷⁶ Витгенштейн Л. Культура и ценность, 206. С. 448.

⁷⁷ Витгенштейн Л. Философские исследования, 118. С. 128–129

⁷⁸ Витгенштейн Л. Культура и ценность, 368. С. 471.

⁷⁹ Витгенштейн Л. Философские исследования, 71. С. 113.

⁸⁰ Витгенштейн Л. Философские исследования, 67. С. 111.

⁸¹ Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. СПб., 1997.

ки объединяют треугольники с трапециями, которые представляются им треугольниками с обрезанным углом; затем трапеции и квадраты, квадраты и шестиугольники, шестиугольники и многоугольники, многоугольники и круги. Выгодский показывает, таким образом, «мир диффузных обобщений, где признаки скользят и колеблются, незаметно переходя один в другой»; способность мыслить в размытых, приблизительных, нечетких очертаниях⁸². Независимо друг от друга Витгенштейн и Выгодский вводят в оборот семантических описаний метафору семейного родства. Подобно членам одной семьи, референты одного языкового выражения могут быть связаны множеством сходств, но при этом не иметь чего-то общего, что было бы свойственно им всем⁸³.

Две больших ошибки подстерегают нас в разговоре о правилах. По Витгенштейну, следование правилу, во-первых, не имеет дубля в виде сопутствующих ему *определенных* процессов и состояний сознания. Следуя одной и той же мысли, можно делать разные вещи; и наоборот — делать одно, думая о разном или не думая ни о чем. (Витгенштейн подробно разбирает пример чтения; так, чтение взрослого и ребенка, читающего по складам, будет заведомо разной умственной деятельностью⁸⁴.) Автор «Философ-

⁸² Выготский Л. с. Мышление и речь. М., 2005, гл. 5.

⁸³ Стремление к определениям выступает *оборотной стороной* такого положения вещей. Что озадачивает Августина с его знаменитым вопрошанием «Что такое время?» — Открытость поля *употребления слова*, переживаемая как ментальный дискомфорт. Спрашивая себя «Что такое время?», мы находим минутное успокоение в констатации «Время есть движение светил». Следующий шаг состоит в том, чтобы увидеть неудовлетворительность этого определения; тогда мы говорим себе: «Что за ерунда! Время никакое не движения светил». — Тогда что же? И мы склоняемся к мысли, что наше «неправильное» определение должно быть заменено на «правильное», и т. д. (Витгенштейн Л. Голубая книга. С. 368.)

⁸⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования, 156 сл. С. 141 сл.

ских исследований» не отрицает психических процессов, сопровождающих следование правилу, а говорит, что между тем и этим нет обязательного соответствия. Нельзя говорить об осуществлении правила как срабатывании некоего психического механизма, и содержание сознания не может служить *объяснением* действий. Во-вторых, правила не являются также некими самостоятельными идеальными объектами, способными действовать в мире. Правило не диктует своих применений. То, что правило как будто может предписать нам, как мы должны действовать в очередной раз, — еще одна наша фантазия. Нас путают некоторые устойчивые ментальные образы, в частности — обманчивый образ работающего «механизма», «машины»⁸⁵; другим образом правила может быть «зримый отрезок рельсов, уходящих в невидимую бесконечность»⁸⁶, или участок перил, за которые мы можем ухватиться, чтобы продвинуться дальше⁸⁷. Нам кажется, что «линия подсказывает», каким путем мы должны идти: «Но ведь это всего лишь картина. Придя к выводу, что она как бы безотчетно подсказывала мне то или это, я бы не сказал, что следовал ей, как некоему правилу»⁸⁸. Мы следуем нашим правилам слепо, — заключает Витгенштейн.

Эти наблюдения очевидным образом перекликаются с приведенными выше наблюдениями Ницше, хотя сделаны иначе. Здесь есть важное совпадение двух философов и их важное различие. По идее Ницше указывает на *те же* потенциальные ошибки ума — *ментальные* и *идеальные* сущности, которые мы причитываем к миру опыта ради его понимания. Ницше говорит о порочности традиционных философских клише «субъектов» и «сущностей», возводя

⁸⁵ Витгенштейн Л. Философские исследования, 193–194. С. 159–161.

⁸⁶ Витгенштейн Л. Философские исследования, 218. С. 167.

⁸⁷ Витгенштейн Л. Замечания по основаниям математики, V, 45//Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. II. Кн. I. С. 203.

⁸⁸ Витгенштейн Л. Философские исследования, 222. С. 168.

их к основаниям нашего синтаксиса; во всем виноваты наши глаголы и существительные. По началу можно решить, что рассуждение Витгенштейна менее несолидно. Его объяснение остается в тесном круге *примеров* наших жизненных практик, употреблений отдельных слов, навязчивой силы отдельных образов. Для Витгенштейна очевидна насильственность субъектно-предикатной структуры наших предложений, выливающаяся в утверждения о «деятельности масла, когда оно поднимается в цене»⁸⁹. Но ошибка языка, которую он берется прояснить, всегда остается отдельным казусом. Его интересуют *конкретные ошибки* и, кажется, совсем не интересуют обобщения в терминах правил.

Чтобы разъяснить эту ситуацию и мотивы Витгенштейна, рассмотрим еще один исследовательский проект, который историков прямо касается. Важным событием в области изучения исторического письма стала книга нидерландского специалиста по историографии Ф.Р. Анкерсмита «Нарративная логика. Семантический анализ языка историков». Написание исторического текста Франк Анкерсмит пытается представить в виде явления повествовательной логики особого рода, или «нарративной логики». По его мнению, философия языка неправомерно ограничивает свой интерес уровнем пропозиций, фактически игнорируя явление текста. Исторические описания, утверждает исследователь, запечатлевают в себе и сами организуются особыми семантическими фактами, которые он именует «нарративными субстанциями». Такими «нарративными субстанциями», очевидно, выступают приведенные нами выше исторические интерпретации судьбы римских налогов в конце римской Галлии. Речь идет о пути исторического понимания, который мы определили в терминах явления целостных картин, или гешталтов. Анкерсмит так и пишет: нарративная интерпретация есть гештальт. Поведение «нарративных суб-

⁸⁹ Витгенштейн Л. Философские исследования, 693. С. 258.

станций» в историческом тексте «сравнимо с поведением “черных дыр” в астрофизике». По мнению автора, историки в какой-то момент своей работы — очевидно, довольно быстро — теряют связь с объектом исследования и дальше говорят не о нем, а о своих интерпретациях. Проблема «авторерферентности» рождается тогда, «когда множество высказываний становится настолько сложным, что его содержание уже нельзя свести к сумме значений отдельных высказываний». Тогда в тексте и возникают «языковые черные дыры». Они «пожирают высказывания» из мира предложений, «чтобы сформировать логическую сущность в другом, нарративном мире». Анкерсмит подчеркивает отличие этого процесса от простой дедукции: «Нарративный дискурс, напротив, словно рак, пятится назад и прибавляет к своему первоначальному запасу все высказывания, которые встречает на своем пути, преобразуя их в высказывания о нарративных субстанциях»⁹⁰. Повторяю, все это здравые и важные, хотя чересчур образные наблюдения, и мы с благодарностью примем их к сведению.

То, что историки сообщают о прошлом как-то не так, мы поняли. Но *форма объяснения* пороков исторической профессии, в которой они доводятся до сведения историков, *не выдерживает критики*. Что за правило языка делает историческое письмо обманчивым? Ницше настаивает на том, что виноват синтаксис. Анкерсмит и некоторые другие авторы возлагают ответственность на текст. Обе точки зрения подкрепляются вполне убедительным материалом. Но *два правила сразу «действовать» не могут!* По Витгенштейну, правило не может ничего *определять*, потому что всякая его формулировка обречена оставаться интерпретацией, которой можно противопоставить другую интерпретацию. «Любая интерпретация повисает в воздухе вме-

⁹⁰ Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М. 2003. С. 195–196.

сте с интерпретируемым; она не в состоянии служить ему опорой»⁹¹. «Ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом». Поэтому тут и нет «ни соответствия, ни противоречия»⁹². Согласно аргументации Витгенштейна, поддержанной и развернутой Солом Крипке, *в действии нет ничего, что было бы правилом этого действия*. «Если рассматривать одного человека изолированно, — поясняет Крипке, — то понятие правила как того, что ведет человека, который его принимает, может не иметь существенного содержания»⁹³. *Правило представляет плоскостью, в которой произведенные действия обнаруживают согласие*. Только в этом смысле можно «действовать по правилу» и «следовать правилу». Потому всякий раз, когда речь заходит об ошибках языка, Витгенштейн говорит о конкретных ситуациях речи. Для своих наблюдений он находит непритязательный эпитет «дорожных указателей». Если мы допустили ошибку, ее надо заметить, исправить и постараться запомнить, чтобы не допустить в другой раз. И это все, что требуется, и все, что можно сделать.

О проясняющей язык работе Витгенштейн говорит как об искусстве показывать. «Физиономия ошибки» в большинстве случаев остается скрытой. Если нам важно показать ошибку, скрытую в устойчивом образе или обороте речи, надо найти и описать речевую ситуацию, где такая ошибка будет явной. Упомянутая книга Анкерсмита может служить такой наглядной иллюстрацией, демонстрирующей метафизическое понимание правила во всей его вопиющей одиозности. Книга притягивает глаз как пример хорошей работы *историка* историографии (чем мы не избалованы). Она рисует важную картину. Историкам не хватает понимания

⁹¹ Витгенштейн Л. Философские исследования, 198. С. 162.

⁹² Витгенштейн Л. Философские исследования, 201. С. 163.

⁹³ Kripke S. Wittgenstein on rules and private language. Oxford, 1982. P. 89.

повторяющихся фактов, о которых сообщает автор; очевидно, существует нечто, что делает для историков такое понимание нежелательным. (Томас Кун помогает примерно себе представить, что бы это могло быть.) Но Анкерсмит заявляет о своей работе *как философской* и претендует на философское рассмотрение явления исторического текста. Я смотрю на философию уважительно как на строгую интеллектуальную практику, в которой нельзя все бросить и пойти своей дорогой. В философии есть философские аргументы, которые могут быть приняты или оспорены; но которые нельзя опустить как несуществующие. В позиции Анкерсмита я встречаю необъяснимое безразличие к основополагающим текстам философии языка и философии науки, которое расходится с моим пониманием о работе в философии.

Автор отстаивает мысль о неудаче исторического описания, рассуждая следующим образом. Наука, утверждает он, должна являться действием «по правилам»; т.е., читая одни и те же тексты, ученые должны понимать их одинаково. Если на деле выходит различие мнений — что историки упорно не хотят признавать, отстаивая идею «историографии» как некоей *достоверной* традиции, — то, заключает Анкерсмит, таких необходимых правил не существует; историческое описание — игра без правил. В распоряжении историков нет «правил перевода», которые носили бы «всеобщий» и «объективный» характер; вывод автора: история — не наука. По его мнению, историк, не зная того, оказывается во власти «правил» другого рода, которые являются «правилами» повествования, особой «нарративной логикой». Таким «правилам» исторического повествования автор приписывает принудительную силу. Анкерсмит пишет так, как если бы никакого Витгенштейна никогда не существовало. Буквально повторяя образы и выражения, ошибочность которых *показана* Витгенштейном, он говорит о «правиле» как том, что устанавливает «свои будущие применения» и действует как «механизм» или «машина». Так понятую работу «правил»

Анкерсмит находит в «наррации» и не находит в исследовании истории; потому одни «правила» существуют, а вторых нет. Почему историческая работа должна быть действием «по правилу»? И в каком смысле? В том смысле, что в действиях таких-то конкретных историков проявляется такая-то закономерность? Или в том, что есть платоновская идея написания истории, его мировой закон? Анкерсмит сначала подсовывает нам платоновскую идею правила, а после доказывает оторопевшему читателю, что ничего подобного в историческом исследовании не наблюдается, зато есть в историческом повествовании.

Как известно, пионером разоблачений «литературной» стороны сочинений историков в свое время выступил Ролан Барт. Идея провала референции в литературе также восходит к Ролану Барту. Ему же принадлежит аргументация «авторереференциальности» текста посредством идеи «отсутствия правил» отображения действительности в тексте. По определению Барта, мы должны принять эту мысль, потому что текст не может быть рассмотрен как программа или сценарий; изображение в тексте не является кодом, который можно понять в одном строгом смысле⁹⁴. Нельзя не отметить близость этой формулировки к словам Витгенштейна о том, что правило не содержит в себе своих применений. При этом отрицание «правил» отличается у Барта достойной уважения последовательностью. Он называет *такой же фикцией* «правила» нарративной структуры, грамматики, логики повествования. Барт призывает к отказу от структурной модели анализа текста и обращению к практике текста. Можно утверждать, что французский исследователь однозначно выступает против «платонизма» в понимании правил. Анкерсмит не упоминает Ролана Барта даже в списке литературы, словно таким способом можно отринуть от себя сомнения в справедливости того рассмотрения

⁹⁴ Барт P.S/Z. M., 2001. С. 92.

«нарративной логики», которое он практикует! Анкерсмит охотно ведет беседы о новизне интеллектуальной атмосферы, в которой рождаются его тексты и которую он сам называет «эпохой постмодернизма». Насколько мне удалось понять, в его книге о «нарративной логике» историков нет ничего, что выходило бы за рамки французского структурализма времен *раннего* Барта.

Затронутую тему исторического рассказа я нахожу чрезвычайно важной и интересной. Беда в том, что о «нарративных правилах» мы узнаем от Анкерсмита до обидного мало. Кроме скользкой идеи темной силы «нарративных субстанций» — ничего. Да и она расплывается в свете исследований языковой прагматики; эффекты исторического письма, на которые обращает внимание автор, могут иметь частичное объяснение в типологии коммуникативной ситуации: если человек не будет говорить связно и определенно, то есть так, чтобы его мысль оказалась понятной, языковая коммуникация будет поставлена под вопрос или вовсе нарушена. Вещи, на которые указывает Анкерсмит, можно счесть производными не от «наррации», закрытой в себе и лишенной настоящей референции к внешнему миру, а от обстоятельств осуществления референции. В своей книге я хотел показать, что то, что люди, вроде Анкерсмита, квалифицируют в качестве проблем «нарратива», при ближайшем рассмотрении может оказаться проблемами референции. Эти проблемы непосредственно касаются реальности внешнего мира и доступного нам способа указывать на него. Анкерсмит обращает внимание на важные факты, но дает им описание, поражающее своей несуразностью. Его претензии к *захватывающей логике* письма ему стоит применить на себя. Анкерсмит позволяет своему готовому убеждению управлять своим глазом. Этому можно противопоставить этику исторической профессии, приучающей видеть идеал в том, чтобы говорить только то, что видишь и не говорить о том, чему нет фактического подтверждения. Кажется,

Анкерсмит не считает подобные вещи «правилом» в понятном ему смысле, а напрасно.

Но вернемся к проблеме «правил» исторических исследований и их научной состоятельности. Допустим, у нас нет «правил перевода» («которые способны переносить на уровень лингвистической репрезентации саму сущность прошлого»). Но разве что-то дельное можно делать только по правилам? Ученым, видимо, называется тот, кто делает открытия, умея показать нечто новое; а это временами означает действовать «против правил». Не используя такого оборота речи, мы вряд ли сможем говорить об истории науки. Мне остается напомнить читателю о еще одной фигуре умолчания в странном сочинении философа из Гронингена. После Томаса Куна наши представления о правилах в науке больше не укладываются в прокрустово ложе метафизики Анкерсмита. Традиционным представлениям о здании науки, построенном на законах и логике, Кун противопоставляет идею «научных парадигм». «Парадигмы» — то, что заменяет в его описании идею правил научного метода; «парадигмы» представляют собой авторитетные «примеры» исследовательской практики, являющие образцы для деятельности ученого, они картины того, как надо совершать действие. Так понятая ориентированность практики обесценивает идею чистых «правил». «Нормальная наука, — пишет Кун, — это в высокой степени детерминированная деятельность, но вовсе нет необходимости в том, чтобы она была полностью детерминирована определенными правилами. Вот почему... я предпочел ввести в качестве источника согласованности в традициях нормального исследования принцип общепринятой парадигмы, а не общепринятых правил, допущений и точек зрения. Правила, как я полагаю, вытекают из парадигм, но парадигмы сами могут управлять исследованием даже в отсутствие правил»⁹⁵. «Отсутствие

⁹⁵ Кун Т. Структура научных революций. С. 68.

стандартной интерпретации или общепринятой редукции к правилам не будет препятствовать парадигме направлять исследование. Нормальная наука может быть детерминирована хотя бы частично непосредственным изучением парадигм. Этому процессу часто способствуют формулировки правил и допущений, но он не зависит от них. В самом деле, существование парадигмы даже неявно не предполагало обязательного наличия полного набора правил⁹⁶. Это крайне любопытная формулировка, и все же я не могу сказать, что она в полной мере меня устраивает. «Правила» не детерминируют исследовательской практики не потому, что это место занято «научными парадигмами», а потому, что «правила» в принципе *не могут* ничего «детерминировать». Еще раз: «правила» не содержат в себе своих будущих применений, они не действуют, подобно «механизму» или «машине». Правила выступают *описанием* того, что делают люди, еще точнее — *одним из* возможных описаний их практики, и не могут никого и ни к чему обязать. В этом состоит мысль Витгенштейна, которую Сол Крипке назвал «скептическим парадоксом».

Имея в виду общественную природу языка, Витгенштейн ставит вопрос природе о достоверности. Он определяет догматизм как то, что «свойственно *методу* нашего сомнения и исследования»⁹⁷, и описывает его, прибегая к своему знаменитому образу *дверных петель*: «То есть *вопросы*, которые мы ставим, и наши сомнения зиждутся на том, что для определенных предложений сомнение исключено, что они словно петли, на которых держится движение остальных [предложений]. Иначе говоря, то, что некоторые вещи *на деле* не подлежат сомнению, принадлежит логике наших научных исследований. Однако дело не в том, что мы не *в состоянии* исследовать всего — и потому вынужде-

⁹⁶ Там же. С. 71.

⁹⁷ Витгенштейн Л. О достоверности, 151. С. 342

ны довольствоваться определенными предпосылками. Если я хочу, чтобы дверь открывалась, петли должны быть закреплены. Моя *жизнь* держится на том, что многое я принимаю произвольно»⁹⁸. Витгенштейн думает мысль в полемике с Муром. В статьях «Защита здравого смысла» и «Доказательство внешнего мира»⁹⁹ Мур стремится опровергнуть скептицизм путем указания на факты, которые, по его мнению, есть знание, обладающее для каждого человека абсолютной достоверностью; к примеру, говоря серьезно, никакие скептические аргументы не могут поставить под сомнение мое знание о том, что у меня есть рука, или — что были люди до моего рождения, и т. д. По мнению Мура, такое знание является неопровержимым «здравым смыслом». Витгенштейн спорит с тем, как Мур понимает знание. Муровское «Я знаю» во множестве случаев оказывается фантазией по поводу действительной работы нашего сознания, вытекающей из ошибочного употребления выражения «Я знаю». По Витгенштейну, знание и достоверность вещей, о которых идет речь, возникают и действуют как основополагающие факты языка, культуры и общественной коммуникации. Если мы вполне в них уверены, то дело не в том, что в них уверен каждый человек по отдельности, а в том, что «мы принадлежим к сообществу, объединенному наукой и воспитанием»¹⁰⁰. «Предложение “Я знаю...” выражает здесь готовность верить в определенные вещи»¹⁰¹. Будучи детьми, мы узнаем факты — например, то, что у каждого человека есть мозг, что Англия — остров, населенный англичанами, и т. д. — и принимаем их на веру. «Ребенок учит-

⁹⁸ Витгенштейн Л. О достоверности, 341–344. С. 362.

⁹⁹ Мур Дж. Э. Защита здравого смысла // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998; Он же. Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: избранные тексты. М., 1993. С. 66–84.

¹⁰⁰ Витгенштейн Л. О достоверности, 298. С. 357.

¹⁰¹ Витгенштейн Л. О достоверности, 330. С. 360.

ся благодаря тому, что верит взрослым. Сомнение приходит *после веры*¹⁰². Это не что иное, как обучение употреблению определенных языковых выражений. Только в акте доверия обучающегося и может возникнуть фундамент значимых высказываний и действий. «Разве где-то в начале не должно сработать доверие? То есть где-то в начале должно состояться мое “не сомневаюсь”»; и это не *опрометчивость*, которую можно себе позволить, а неотъемлемая черта суждения. Я хотел бы сказать, что Мур не *знает* того, что, по его утверждению, он будто бы знает; но оно для него столь же несомненно, как и для меня; считать это твердо установленным свойственно методу нашего сомнения и исследования. Предложения, которые для меня несомненны, я не заучиваю специально. Я могу *обнаружить* их потом, как ось, вокруг которой вращается тело. Эта ось не фиксирована, то есть не закреплена жестко, но движение вокруг нее определяет ее неподвижность»¹⁰³. Предложения Мура усваиваются в качестве условий человеческой коммуникации. В них не заключено знания в собственном смысле слова, и в этом отношении они бесспорны. Они устойчивы не в силу нашего суждения о достоверности, а в силу того, как работает язык. Обучающийся принимает их как исходную систему значений и убеждений, на основе которой возможен диалог. Они приходят к нам вместе с обучением употреблению слов. Здесь не может быть никакого выбора. Согласно Витгенштейну, значение переплетено с формами совместной деятельности, которые будут блокированы в случае утраты общей почвы под ногами и вместе с ней — взаимопонимания. Непринятие этих истин уничтожает возможность совместной деятельности. Я не могу отправиться на вокзал и сомневаться в существовании поездов и вокзалов. Убеждение такого свойства «может никогда и не быть

¹⁰² Витгенштейн Л. О достоверности, 160. С. 343.

¹⁰³ Витгенштейн Л. О достоверности, 150–152. С. 342.

ясно выраженным; даже сама мысль, что дело обстоит так, может никогда и не прийти мне в голову»¹⁰⁴. Знания и убеждения, фигурирующие у Мура под именем «здравого смысла», существуют в системе и усваиваются *в виде системы*; «начиная *верить* чему-то, мы верим не единичному предложению, а целой системе предложений»¹⁰⁵. Мысль Мура помогает заметить и оценить то, что Витгенштейн квалифицирует как «*остов* наших размышлений»¹⁰⁶, «русло, по которому текут мысли», данное нам в виде «картины мира» или, если угодно, нашей «мифологии». В такой «картине мира» возможны перемены: «Можно было бы представить себе, что некоторые предложения, имеющие форму эмпирических предложений, затвердели бы и функционировали как каналы для незастывших, текучих эмпирических предложений; и что это отношение со временем менялось бы, то есть текучие предложения затвердевали бы, а застывшие становились текучими. Мифология может снова прийти в состояние непрерывного изменения, русло, по которому текут мои мысли, может смещаться»¹⁰⁷.

Франкские писатели, отступающие от правил школьной культуры, могут быть рассмотрены как пример, показывающий догматизм изнутри. Тема правил (общественной жизни для Григория Турского и Фредегара, языка для Вергилия Грамматика) возникает в их текстах как нечто недостаточно определенное, нечто проблематичное в своей недостаточной определенности. Здесь мы воспользуемся известным описанием С. С. Аверинцева. Давая описание преемственности культурного развития между древностью и средними веками, Аверинцев указывает на «культуру дефиниций». По его мнению, определение — ключевой вопрос, постав-

¹⁰⁴ Витгенштейн Л. О достоверности, 159. С. 343.

¹⁰⁵ Витгенштейн Л. О достоверности, 141. С. 341

¹⁰⁶ Витгенштейн Л. О достоверности, 211. С. 348.

¹⁰⁷ Витгенштейн Л. О достоверности, 95. С. 335.

ленный античной школой. Он рассматривает его в широкой исторической перспективе¹⁰⁸.

Какую роль или какие роли определения играют в нашей жизни? Практическая жизнь нуждается в них мало. Определения спрашивают в школе: «Гончар, умеющий делать амфоры и пифосы, умеет более или менее связно пояснить словами своему ученику, как сделать амфору или как сделать пифос. Но если бы мы попросили у него логически правильную дефиницию амфоры или пифоса, он очень долго не понимал бы вопроса, а если бы в конце концов понял, то был бы до глубины души возмущен его ненужностью и усмотрел бы в нем забаву праздных людей и глумление над простым человеком. (Именно на такую реакцию афинских гончаров и прочих полезных тружеников безошибочно рассчитано пародирование искусственно усложненного и утонченного языка ранней науки в «Облаках» Аристофана)»¹⁰⁹. Не являясь антропологическим условием ориентации в жизни, определения существуют в нашем умственном кругозоре в силу культурно-исторических причин. Сопоставляя культуры древнего Ближнего Востока и древней Греции, Аверинцев находит разницу в отличающей греческую мысль «культуре дефиниций». Ближневосточные цивилизации накопили значительную сумму знаний и практических навыков, по отношению к которой древние греки часто выступали скромными учениками. Но эти наблюдения и навыки до Греции и Рима не получали оформления в виде соответствующих определений. Библия может служить примером: «Религиозные и нравственные идеи, нашедшие выражение в Ветхом Завете, доказали свою исключительную продуктивность в тысячелетней истории культур, стоявших под

¹⁰⁸ Аверинцев С. С. Литературные теории в составе средневекового типа культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., 1986. С. 5–17.

¹⁰⁹ Там же. С. 7.

знаком христианства и ислама; но мы не найдем в Библии ни определений сущности Бога, ни определений ключевых нравственных понятий, например “праведности” (цэдэк), “милосердия” (хэсед) и т. п., и даже отчетливая формулировка доктрины о сотворении мира “из ничего” встречается, как известно, впервые лишь в грекоязычном иудаистическом тексте, возникшем в лоне эллинистической словесно-умственной культуры около 120 года до н. э.¹¹⁰. «Ветхий Завет не знает дефиниций; для новозаветных текстов они тоже нехарактерны. Слова, употребляемые в евангельских афоризмах — “Царство Небесное”, “Сын Человеческий” и т. п., — это не теологические термины, разъясняемые посредством определений, но многозначные, заведомо не поддающиеся логическому определению символы. Во всем каноне Нового Завета есть только одна одиноко стоящая дефиниция: “Вера есть осуществление чаемого и уверенность в невидимом”, — и не случайно мы находим ее в памятнике, выделяющемся своей близостью к эллинистическим нормам стиля¹¹¹. Ни один читатель Евангелий не может ни на минуту вообразить, чтобы Иисус, так часто представленный молящимся, научивший учеников молитве «Отче наш», преподавал им заодно дефиницию молитвы; это исключается всей атмосферой целого»¹¹². «Напротив, зрелая античная мысль, — продолжает Аверинцев, — обрела в дефиниции такой мощный механизм сохранения накопленного опыта, возникших идей, обеспечения общеобязательной однозначности употребляемых терминов — чтобы “имя” не понималось “каждым по-своему”, согласно предупреждению Платона, — какого не имела ни одна из более древних интеллектуальных традиций. Сжатая, толковая, заранее приспособленная к тому, чтобы быть предметом заучивания и растолковывания в школе, дефи-

¹¹⁰ Там же. С. 10–11.

¹¹¹ Послание к евреям. XI, 1.

¹¹² Аверинцев С. С. Ук. соч. С. 12.

ниция — словно легкое, покрытое твердой оболочной зернышко, которое переживет породившее его растение. Ученость египетских и месопотамских книжников обречена была подпасть забвению вместе с древними цивилизациями Египта и Месопотамии. Но античные дефиниции можно было продолжать передавать из рук в руки, пока оставалась хоть одна школа»¹¹³. «Организованные системы дефиниций, внутренняя установка на системность, заложенная в структуре каждой отдельной дефиниции — единственный в своем роде фактор выживания итогов умственной работы античности в изменившейся общественной и духовной обстановке, при переходе к средним векам»¹¹⁴. Как факт, имевший огромные культурно-исторические последствия, Аверинцев отмечает союз христианства и дефиниций, вылившийся в явление христианского догматизма: «Борьба христианства с язычеством повлекла за собой во многих областях жизни и культуры частичное вытеснение греко-римских навыков поведения и осмысления жизни библейскими; но это никак не коснулось роли дефиниций... Христианство, изменив облик жизни и культуры, не поколебало, а упростило роль логической дефиниции. Чем более ортодоксальной, регламентированной, стабилизированной становится церковная доктрина, тем охотнее она выражает себя в системных дефинициях. От века к веку кристаллизуется характерный стиль катехизиса, руководства по догматическому богословию, по моральному богословию и т.д.»¹¹⁵. «Господство дефиниций» в средние века не ограничивается школой и богословием. В архитектуре готических соборов и письме схоластических сумм Эрвин Панофский находит подобие логических конструкций — схоластику, «перерастающую в умонастроение». Характерной особенностью «духа схо-

¹¹³ Там же. С. 11.

¹¹⁴ Там же. С. 11–12.

¹¹⁵ Там же. С. 12.

ластики» он называет идею *manifestatio*, самоизображения мышления. По сравнению с романским стилем, своеобразие архитектурного языка готики Панофский описывает как дробление архитектурной структуры и торжество гомологии. Все части, находящиеся на одном «логическом уровне», осмыслились теперь как элементы одного класса. Все архитектурные элементы мыслятся четко отделенными один от другого, но при этом составляют гармоническую целостность. Ее поиск происходит не в пропорциях целого, как это было в предшествующей архитектуре, а во внешней согласованности и взаимной выводимости соседствующих архитектурных элементов. Упоение «манifestацией» превращает функциональное в «говорящее». Колонны, аркбутаны, нервюры «научились говорить и работать»: «возвещать о том, что они делают, языком более обстоятельным, ясным и красочным, чем это было необходимо по соображениям одной лишь целесообразности»¹¹⁶. «Безусловное проявление функции посредством формы» предстает «самоанализом и самообъяснением архитектуры»¹¹⁷. Как схоластические тексты дают почувствовать сам процесс размышления, так готика показывает зодчество. «Дефиниция как содержательная форма мышления, — пишет Аверинцев, — один из самых очевидных симптомов “континуитета”, непрерывного преемства элементарных форм культуры на переходе от античности к средневековью. Благодаря ее гегемонии можно с известными оговорками говорить о некотором уровне однородности античной и средневековой культур»¹¹⁸.

По замечанию Аверинцева, в основе «увлечения дефинициями» лежат известные философские предпосылки,

¹¹⁶ Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика // Панофский Э. Перспектива как «символическая форма». Готическая архитектура и схоластика. СПб., 2004. С. 270.

¹¹⁷ Там же. С. 272.

¹¹⁸ Аверинцев С. С. Ук. соч. С. 13.

имя которым — метафизика. Для Аристотеля определение есть то, что соответствует «сущности»: «Современная наука начинается с дефиниции предмета: прежде, чем рассуждать, необходимо договориться, о чем, собственно, мы рассуждаем... Античная наука тоже с этого начинала; но, кроме того, она нередко и кончала дефиницией, подходила к дефиниции, как к своему венчающему итогу. Дефиниция была для нее не только вратами научного знания, но и самой центральной — наряду с силлогизмом — формой, в которой это знание являлось. Что в вещи самое главное? Ее “сущность”... А как специально поясняется в VII книге “Метафизики”, этому аспекту вещи соответствует именно дефиниция. “Суть бытия имеется только для того, обозначение чего есть определение”¹¹⁹. Что «суть бытия» в плане онтологическом, то дефиниция — в плане эпистемологическом»¹²⁰. Понравится ли нам такая философия? Насилие — другое название такого знания и такого рационализма: «По этому принципу позднеантичная и средневековая риторика описывала все на свете, в том числе и самое себя: например, индивидуальный авторский стиль — никоим образом не первичная реальность, но, напротив, дериват целого ряда стилистических качеств... С платоновскими идеями они сходны постольку, поскольку им приписывается некое подобие самосущего бытия, первичного по отношению к какой бы то ни было литературной эмпирии... Парадокс рационализма как авторитаризма и авторитаризма как рационализма очень важен для духовной и психологической атмосферы средневековья; в нем — самое существо феномена схоластики... Вера нуждалась в логике не вопреки тому, а как раз потому, что была авторитарной: на “принудительность” дефиниций и силлогизмов были возложены примерно те же надеж-

¹¹⁹ Аристотель. Метафизика, VII, 4, 1030а6 // Аристотель. Сочинения. Т. 1. М., 1976. С. 192.

¹²⁰ Аверинцев С. С. Ук. соч. С. 10.

ды, что на прямое принуждение насилием, на религиозное законодательство и репрессивные меры. Стоит вспомнить, что на Западе на исходе средневековья одному и тому же ордену доминиканцев была поручена и обработка форм церковной доктрины в дефинициях и силлогизмах для диспутального отстаивания последней, и организация насильственной борьбы с ересью; это орден схоластов — и орден инквизиторов»¹²¹.

Сочинения Григория Турского и других франкских писателей рассматривают в связи с крушением античной школы, видя в них свидетельства нарушения традиции. Григорий или Фредегар считаются не просто плохими латинскими писателями, а худшими даже для своего времени. Языку и стилю Григория исследователи противопоставляют Венанция Фортуната и сохранившуюся корреспонденцию двора франкских королей в Меце — так называемые *Epistulae Austrasiacae*; Фредегару — авторов, начинавших церковную карьеру при дворе короля Хлотаря II, а именно письма Дезидерия Кагорского, известные нам фрагменты проповедей Элигия Нуайонского, житие этого последнего, составленное архиепископом Руанским Авдоеном¹²². Названные тексты, безусловно, стоят ближе к традиции классического образования и тому, что мы без внутреннего содрогания назовем латинской литературой. Ситуация в сфере образования в Галлии VI и VII веков составляет немаловажную сторону дела. Я убежден в том, что эта линия рассмотрения уместна и плодотворна, однако требует той широты взгляда, на которой настаивает Аверинцев. Если говорить о путях описания действительности, то у Фредегара, Григория Турского или Вергилия Грамматика они различны. Я думаю, важно

¹²¹ Там же. С. 15.

¹²² Wood I. Administration, law and culture in Merovingian Gaul // McKitterick R. The Uses of Literacy in Early Medieval Europe. Cambridge, 1990. P. 76–77; Banniard M. Genèse culturelle de l'Europe, Ve — VIIIe siècle. P., 1989. P. 102.

подчеркнуть самостоятельность и различие выбранных этими авторами решений. Общее между ними лежит в другом. Их описания попирают идею определенного — того, что определено, и с тех пор, как определено, не составляет проблемы. Слова для этих писателей перестают *как следует* означать скрытые в словах сущности, а вещи требуют другой умственной и душевной работы. «Этимологии» Исидора Севильского, написанные между Григорием Турским и Фредегаром, олицетворяют школьное убеждение в том, что не наши описания, а сами слова что-то описывают, что «знания» тащатся за словами, как хвост или их вторая половина. У Исидора сказано об этом без обиняков (*Vocabulorum enim expositio satis indicat quid velint intellegi. Habent enim quaedam ex propriis causis nominum rationem*¹²³). В силу провалов в образовании либо каких-то иных причин именно это перестает быть очевидным. К образованию и образованным людям Григорий Турский относится со всем почтением. Для него высок авторитет школьной науки. Но то, о чем идет речь, является вопросом не признания авторитета, а правил мышления, усвоенных или нет. Нелюбимый им король Хильперик служит для епископа Григория показательным примером недостатка школьной культуры. Бескультуре Хильперика — тема 44 главы Пятой книги «Историй» и иллюстрируется тремя сообщениями, которые необходимо понять как связанное целое¹²⁴. В частности, Григорий упоминает стихотворные опыты своего короля и отзывается о них как подражательных и нарушающих все мыслимые стихотворные размеры. Я упомянул выше разбор Дага Норберга одного сохранившегося стихотворного *opus*'а короля Хильперика. Аккуратный шведский филолог приходит к тем же выводам, что и Григорий Турский. Гимн во славу святого Медарда Суассонского сложен Хильпериком из бес-

¹²³ Isidori Hispalensis Etymologiae, VII, 1, 2. Col. 259.

¹²⁴ Gregorii Turonensis Historiae, V, 44. P. 252–253.

помощных заимствований, балансирующих на грани пол-ной бессмыслицы. Недостаток образования делает связь с письменной культурой болезненным вопросом и имеет обратной стороной страстное желание выражаться образованно¹²⁵. При этом король Хильперик пытается переформулировать учение о Троице, которое кажется ему непонятным и нелогичным. Недоумевая и злясь на своих епископов, он добивается, «чтобы святая Троица называлась просто Богом без различия лиц». Король приводит аргументы, которые, с его точки зрения, представляются весомыми, но слышит в ответ не опровержение своих аргументов, а одни ссылки на отцов церкви. Со своей стороны король квалифицирует позицию епископов как «глупую», не понимая, что это вопросы, о которых никто не спорит. Другой культурной акцией в том же роде является попытка короля Хильперика усовершенствовать латинский алфавит, прибавив к нему четыре новые буквы. «Он разослал во все города своего королевства письма, чтобы так учили детей и чтобы написанные в старину книги были стерты пемзой и переписаны заново». Григорий отзывался о Хильперике со смехом и презрением как о человеке, не понимающем, что культура держится на установленных основаниях, и глупо и разрушительно затевать перемены ее правил. Такие инициативы воспринимаются как знак бескультурия. Взглянув на это со стороны, мы должны согласиться, что король Хильперик не говорит и не предлагает ничего абсурдного. То, что он говорит, — вполне разумно. По крайней мере его аргументы заслуживают того, чтобы быть рассмотренными. Теологическое учение о Троице, в самом деле, несколько противоречиво. Его остается скорее запомнить, чем понять и себе представить. То же касается латинской фонетики. Если появляются новые звуки, то почему бы не прибавить букв? Недостаток школьного образования проявля-

¹²⁵ См. выше с. 186–187.

ется у Хильперика не в том, что он чего-то не знает, а в том, что он начинает думать там, где думать не надо. Мне кажется, в этом описании мы должны узнать самого Григория. Его изложение социальной истории демонстрирует то же самое неумение переставать думать там, где не думать головой — закон культуры.

Заключение

Отношения истории и философии окружены плотной завесой недоразумений. По словам Витгенштейна, философ легко попадает в положение неумелого руководителя, который хватается за чужую работу, вызывая раздражение окружающих и в результате не делая своей¹. Историки не любят философии за ее отвлеченность от конкретного материала. Они справедливо считают, что занимаются эмпирической наукой и знают свое ремесло. Чтобы быть исследователем, прежде всего надо уметь практиковать соответствующую практику. Историки охотно бравируют своим невладением философскими вопросами как находящимися вне их компетенции и не имеющими к их профессиональным занятиям прямого отношения. Такими констатациями история отгораживается от философии. Распространенный предрассудок противопоставляет философию и науку как теорию и практику исследований. Это устаревшие сведения. Работа в философии состоит не в установлении неких истин или в обосновании некоего мировоззрения. Философия ничего не утверждает; ее задача — прояснять, делать ясным. «Цель философии, — пишет Витгенштейн, — логическое прояснение мыслей. Философия не учение, а деятельность.

¹ Витгенштейн Л. Культура и ценность, 84. С. 427.

Философская работа, по существу, состоит из разъяснений. Результат философии не «философские предложения», а достигнутая ясность предложений. Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми»². Я говорю о философии как концептуальной области исследований. Философы заняты тем, что сдирают изоляцию с электрических проводов. Если нам хочется эпистемологии и организованного похода за знанием, то это вопрос не по адресу. Историки сами ходят строем. Томас Кун помогает увидеть в этом логику. Описанные им «парадигмы» не привносятся в научные исследование извне, а возникают и действуют как их составная часть. Чтобы работать вместе и приходиться к общезначимым результатам, ученые должны подчинять свое рассмотрение общей перспективе. Так действует язык. Философ изобретает новые возможности высказывания. Его деятельность является по сути поэтической. От нее остаются новые русла речи. История и философия — разные исследовательские практики, но я хочу сказать о том, что их сближает и делает взаимно полезными. Есть исследовательские ситуации, где нормальный ход исторических исследований и исследования в области философии языка максимально сближаются по сути практикуемой практики. Это ситуации, где надо не думать, а смотреть, просто иметь глаза. Эксцентричный слоган Витгенштейна «Не думай, а смотри!» и кредо историков «История пишется по историческим источникам» недаром звучат так похоже. Томас Кун подает пример плодотворного соединения исторического и философского исследования. По его мнению, история и философия могут служить друг другу в качестве важного источника проблем и решений.

Сегодня много говорят о кризисе исторической профессии. Эти разговоры ставят меня в тупик. Если истории

² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат [4.112] // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 24.

чего-то не хватает, так это новых и интересных исследований. Настоящая историческая книга, которую стоило труда писать и стоит прочесть, — большая редкость. Быть хорошим историком означает спотыкаться там, где никто не спотыкается, где, по общему мнению, нет проблемы. Хороший историк тот, кто перестает понимать очевидное. Я не стал бы писать этой книги, если бы сомневался в том, что критическая работа с историческими текстами способна принести плоды «чрезвычайной человеческой ценности... и что они не лишены той “полезности” в узком смысле слова, которой Ницше требовал от истории вообще»³. Мне было радостно найти эти слова у Фернана Броделя. След счастливой умственной эпохи, возвращающий бодрость духа, веру в жизнь и в профессию, посреди нашего времени книга Броделя о Средиземноморье кажется прилетевшей с Луны. Такова «честолюбивая история, сознающая свои обязанности и свои безграничные силы»⁴. Моя цель — способствовать развитию наблюдательности определенного рода. Я говорю об основаниях социальных наук, но речь также должна идти — и фактически идет — о множестве повседневных жизненных ситуаций, где практикуются описания в терминах установленного порядка, законов, запретов, долга, правил игры, правил приличия, правильного и неправильного, соблюдения и нарушения и т.д. Если такая наблюдательность станет правилом, в нашей жизни будет меньше обмана. Допустим, мы не можем без серьезных искажений изобразить на плоскости Земной шар. С этим ничего нельзя сделать. Но разве мы не можем и не должны этого знать?

Можно сказать, что содержание этой книги в основном сводится к иллюстрации того понимания проблемы «следования правилу», которое связано с именем Витген-

³ Бродель Ф. Средиземноморье и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Ч. I. М., 2002. С. 18.

⁴ Там же. С. 22.

штейна. Общественные институты — обычные человеческие правила, со всей вытекающей трудностью разговора о них. Я кратко напому читателю порядок моего рассмотрения исторических текстов. Я начал с поразивших меня фактов интеллектуальной истории меровингской Галлии. В момент кризиса школьной культуры ряд франкских писателей вдруг не находят привычной возможности говорить о «правилах» (правилах социальной жизни — хронисты Фредегар и Григорий Турский; правилах грамматики — Вергилий Грамматик). В этой главе я только констатирую, что определения «правил» и общее ощущение определенности драматическим образом куда-то улечиваются. В следующей главе речь заходит об одном казусе употребления определений в социальной жизни, а именно я нахожу иллюстрацию для формулировки «скептического парадокса»: никакое «правило» не может ничего определять, потому что любому определению можно противопоставить другое определение, и тут не будет ни соответствия, ни противоречия; одним словом, «правило» не платоновская идея. Три следующие главы раскрывают мысль, что «правило» также не имеет дубля в виде неких устойчивых процессов или состояний сознания. В главе о проповеди церковной десятины я внимательно разбираю аргументы проповедника, стараясь понять, чего они стоят; в итоге я делаю вывод, что его проповедь — чехол с двойным дном: все аргументы — ерунда, и проповедник знает, что все аргументы — полная ерунда; исполнения правила — телесный жест, ничего больше; и сама проповедь должна быть расценена как картина механических жестов: епископ говорит, а его паства стоит и слушает — здесь решается вопрос о власти епископа, а не о десятине! Следующая глава посвящена разбору свидетельств о налоговой переписи короля Хильперика и последующем сожжении налоговых кадастров. Думаю, мне удалось показать, что следование установленным административным правилам является только внешним регистром видимого согласования дейст-

вий; а что люди при этом думают и какие свои цели преследуют — другой (и посторонний!) вопрос. Материал, заключающий раздел «Тексты», иллюстрирует ту идею, что люди вполне довольны тем, чтобы вообще не знать, что есть «правила»; они вполне обходятся без того, чтобы знать, что те же налоги — некая упорядоченная нормативная система (т. е. то, что можно описать как нормативную систему). В жизни они имеют дело не с «правилами», а с другими людьми; вот и все, правила возникают как наши поведенческие узусы. Я продолжаю утверждать, что правила социальной жизни — ее неоспоримые и важные факты. Их картины содержат определенное знание социальной жизни. Вопрос стоит о корректном использовании такой познавательной возможности. Институты не могут быть приравнены ни к процессам в сознании, ни к объективно существующим идеальным объектам.

Те же констатации помогают пролить свет на явление «историографии», практики исторического письма и ее плодов, которую также требуется понять как сферу человеческих правил. В разделе «Исследования» сначала разбираются высказывания историков, которые диаметрально противоречат друг другу. При этом исследователи конца Римской империи «объясняют» мнения своих оппонентов в терминах «ошибки» прочтения исторических документов. Чтобы раскрыть эту ситуацию, с моей точки зрения, мы должны увидеть две вещи. Во-первых — наши понятия о рационализме. Идеи общих понятий как «суммы» частных я противопоставляю взгляду на рациональное, впервые сформулированный в немецкой гештальтпсихологии 1910–1930 годов. Исторические описания и знание исторических объектов не соединены той простой причинной связью, на существовании которой настаивает историографическая традиция. Представления об объектах не возникают как суммы дескрипций. Во-вторых, надо спросить себя о том, чем является язык. Если его единственное предназначение — в том, чтобы

«передавать факты», почему историки триста лет не могут выяснить, «пала» Римская империя или нет?! Витгенштейн подсказывает, что нас путает неправильное понимание работы нашего языка. Надо сказать себе, чем является значение языкового выражения и, соответственно, на какое историческое знание мы можем рассчитывать. Если мы уйдем от болезненных предубеждений «здорового смысла», с ними исчезнет многое из того, что переживается как проблема исторической профессии. Витгенштейн выступил с критикой классического объективистского подхода к рассмотрению семантики, при котором значение языкового выражения мыслилось как некая стабильная сущность. Автор «Философских исследований» показал обманчивость такой картины речи, увязав значение с той или иной коммуникативной ситуацией, в которой употребляется языковое выражение. Если речь — коммуникация с другими людьми, мы должны достигать взаимопонимания. Говоря об особенности картины языка, изложенной в «Философских исследованиях», один из комментаторов Витгенштейна описал ее как замену «условий истинности» на «условия утверждаемости», т. е. внимание переключается с вопроса о соответствии утверждения вещам внешнего мира на вопрос о том, в каких обстоятельствах нам разрешено делать такое-то утверждение. Еще раз оговорюсь, что речь при этом не идет о некоей новой семантической теории. Витгенштейн указывает на некоторые существенные факты речи, давая их описание и не претендуя ни на что большее. Один из главных уроков Витгенштейна в том и заключается, что мы не обязаны решать вопросов в принципе и нам не надо и незачем этого делать. Никто и ничто не заставляет нас понимать «условия истинности» и «условия утверждаемости» как взаимоисключающие вещи. Есть разные факты, и почему бы не принимать в расчет разных фактов? Разумеется, приведенные констатации внушают представления о научном знании, которые неприятным образом расходятся с привычными.

Обретая динамизм, значения высказываний — как исторических документов, так и сочинений историков — больше не выглядят «объективными» и общезначимыми. Такому знанию труднее верить и с ним труднее обращаться. С другой стороны, нет худа без добра. Инспирированная мыслью Витгенштейна критика «следования правилу» помогает защитить работу в истории от ряда необоснованных претензий. Эти критические атаки перестают быть убедительными. Согласно Ницше, выражаться и думать метафизически нас обязывают правила нашего синтаксиса. Сторонники идеи насильственности текста и его «нарративных субстанций», действующих по принципу «черных дыр», приписывают тот же эффект явлению текста. Кому верить? Если «ошибку» описывают сразу два «правила», то очевидно, что они остаются интерпретациями такого-то положения вещей в измышленных терминах такого-то «правила». Мы пугаемся собственной тени. Правила выступают описаниями наших действий в ситуациях контакта с другими людьми. Они не могут ничего определять.

Благодаря Аверинцеву мы знаем, что стремление к определению и определенности предстает не некоей антропологической данностью, а является фактом человеческой культуры и, соответственно, имеет свою историю. Я не ставлю под сомнение мысль Аверинцева о «культуре дефиниций» как решающем механизме, обеспечившем культурную преемственность между древностью и средневековьем. Тем не менее было бы слепой данью телеологии приравнять культурную работу по сохранению наследия античной школы к культурной истории рубежа древности и средних веков в целом. Очевидно, самые неожиданные данные моего разбора свидетельств о налогах в Галлии в V и VI веках лежат в области истории определений и определенности. В то самое время, когда Исидор Севильский составляет свою энциклопедию всех школьных знаний, некоторые франкские авторы конца VI — середины VII веков смело обраща-

ются к жизненной ситуации в ущерб готовому и предписанному знанию. Культурную роль определений Аверинцев справедливо связывает с понятиями «традиция» и «школа». Отношение определений к плодотворному исследовательскому поиску скорее двусмысленно. Они не то, что обещает раздвинуть горизонт, повести к новому. Если мы посмотрим на вещи таким образом, то, возможно, сумеем лучше оценить исторические хроники Григория Турского и Фредегара, заложенную в них исследовательскую волю. История может быть такой: доверяющей своим описаниям.

Résumé:

L'institution et l'énonciation à la fin de l'Empire romain

*L*es énoncés sur les règles et sur les institutions jouent un rôle important dans notre vie. En indiquant ce qui y est typique, elles nous aident à nous orienter dans le monde social. Les institutions ne sont pas des «objets» au même titre que les tables et les arbres. Néanmoins les énoncés qui s'y rapportent font référence à la réalité confirmée par notre expérience.

Dans ce livre est examinée notre capacité à parler des formes de la vie sociale. L'auteur partage l'opinion selon laquelle la description des règles et des institutions se heurte à des difficultés majeures. Le but de ce livre est de nous en donner une idée plus précise.

Le travail est fondé sur l'analyse d'un sujet historique. On examine les données historiques ainsi que les travaux des historiens modernes et contemporains concernant les impôts en Gaule aux Ve et VI^e siècles. Il s'agit d'une matière considérable et très variée, mais en même temps limitée. Depuis longtemps, elle fait l'objet des études les plus approfondies. Le destin des impôts romains est essentiel pour la compréhension de grands problèmes historiographiques, tels que la fin de l'Empire romain, les origines des États européens, et plus généralement la question de la rupture ou de la continuité en histoire. En se demandant, si une telle matière peut jeter une lumière sur telles questions, l'auteur étudie les fondements de l'histoire.

La tâche de l'auteur était donc d'envisager ces données pour essayer de comprendre leur contenu. Selon l'auteur, beaucoup de textes mentionnent les impôts en Gaule, mais toute les données qu'on peut en tirer sont imparfaites et isolées. Cette observation l'oblige à se tourner vers les questions du langage.

Le livre réunit donc deux approches. Il est à la fois un travail historique et un travail sur la philosophie du langage.

Les relations entre l'histoire et la philosophie sont souvent entourées de malentendus. En dépit d'un préjugé tenace, la philosophie et la science ne sont pas liées entre elles comme une théorie et une pratique de recherche. Grâce à Thomas Kuhn, on sait que la théorie de la connaissance doit être considérée comme le fait du travail réel mené par des collectifs de chercheurs. Pour travailler ensemble et obtenir des résultats reconnus, ces derniers doivent partager certaines théories. Thomas Kuhn nous aide à voir dans cela la question du langage. La tâche du philosophe, c'est justement la critique du langage. «La philosophie, dit Wittgenstein, n'est pas une doctrine mais une activité. Une oeuvre philosophique consiste essentiellement en élucidations... La philosophie a pour but de rendre claires et de délimiter rigoureusement les pensées qui autrement, pour ainsi dire, sont troubles et floues»

L'histoire et la philosophie sont deux pratiques intellectuelles différentes qui servent des buts différents. Néanmoins, l'auteur souhaiterait montrer comment l'histoire et la philosophie pourraient être liées et utiles l'une à l'autre. Il y a en effet des situations de recherche où elles se rapprochent au maximum en ce qui concerne leurs pratiques. Ce sont les situations, où il faut «ne pas penser, mais regarder». Ce n'est pas par hasard que le slogan excentrique de Wittgenstein «Ne pense pas, mais regarde!» et le credo des historiens «L'histoire se fait avec des documents» sont ressemblants. De ce point de vue, l'histoire et la philosophie peuvent servir l'une à l'autre comme source importante de problèmes et de solutions.

L'auteur examine d'abord les textes historiques, puis les travaux des historiens qui s'appuient sur eux. La fin du livre est

consacrée à l'examen des positions philosophiques qui jettent une lumière sur ces textes et sur cette historiographie.

Le premier chapitre, intitulé «Les intellectuels francs et la description des règles», est consacré à un fait important de l'histoire intellectuelle de la Gaule mérovingienne. Certains écrivains francs comme Grégoire de Tours, Frédégaire, Virgile le Grammairien, cessent de percevoir les règles comme précises et bien définies, et font une série d'essais indépendants et hardis pour créer les formes composées de la description des règles. L'objet du chapitre suivant, intitulé «Les barbares comme les 'hôtes'», est un cas concret d'utilisation des définitions dans la vie sociale. Nous percevons les règles et les institutions comme définies, alors qu'en réalité, à n'importe quelle définition, on peut opposer une autre. Cela signifie qu'une règle ne peut déterminer aucune conduite.

Les trois chapitres suivants développent l'idée qu'une règle n'est pas non plus liée aux procès ou aux états de la conscience. Bien que le prédicateur propose de «réfléchir» sur le paiement de la dîme, en fait ses arguments ont pour but de paralyser la capacité de jugement (le chapitre «Le sermon sur la dîme et la connaissance sociale»). Ce qu'on pourrait nommer les logiques d'action propres aux individus sont multiples («Les impôts du roi Chilpéric»). Les individus sont tout à fait contents de ne pas du tout savoir qu'il y a les «règles». Dans la vie ils ont affaire non aux «règles», mais aux autres individus («La comédie de la nécessité sociale»).

L'auteur trouve la confirmation de ses lectures des documents historiques dans la compréhension du problème de «suivre une règle» qui est connue en philosophie sous le nom de «paradoxe sceptique» de Wittgenstein-Kripke. On ne peut considérer les règles ni comme des objets idéaux, ni comme des faits de la conscience. Cela signifie en pratique qu'il ne faut dire ni que des institutions peuvent déterminer quelque chose, ni que des pensées ou des représentations les accompagnent et les rendent intelligibles.

L'auteur complète son étude des textes historiques par l'analyse des oeuvres des historiens. Dans la première moitié du XVIII^e siècle, deux membres de l'Académie, Dubos et Montesquieu, dressèrent deux tableaux de la fin de l'Empire romain. En bâtissant son argumentation autour de la question des impôts, l'abbé Dubos affirme l'idée de la continuité des formes administratives romaines dans l'État franc. Montesquieu conteste une telle conclusion. La discussion se répète aujourd'hui dans les livres de Jean Durliat et de Chris Wickham. Si les historiens ne trouvent pas une langue commune, il faut chercher la cause dans la langue et dans leur utilisation de la langue. Il nous faut savoir en quoi consiste la signification dans la langue, et, en conséquence, sur quelle connaissance historique nous pouvons compter.

Les idées sémantiques de Frege peuvent servir d'illustration aux convictions répandues chez les historiens. Dans la signification, Frege met en évidence deux parties, à savoir une indication sur l'objet et une description de l'objet. D'après lui, la connaissance des objets vient des descriptions qui se trouvent dans les mots. De la même façon, à partir des données historiques qui sont comprises comme des descriptions, les historiens veulent saisir les objets.

Wittgenstein suggère que nous sommes trompés par la compréhension incorrecte du travail de notre langue. Si nous nous libérons des préjugés du sens commun, beaucoup de problèmes historiographiques disparaîtront avec eux. Wittgenstein s'est produit avec la critique à l'encontre de la compréhension objectiviste de la signification comme une certaine essence stable. Dans nos représentations spontanées sur le langage, nous assimilons l'utilisation des paroles à la description: les démonstrations de certains tableaux au contenu établi. En fait, la pratique des paroles est insérée dans des situations diverses et ne sert pas toujours à la description.

Les données historiques examinées par l'auteur sont des descriptions mauvaises et incohérentes. Les historiens définissent les opinions de leurs adversaires comme erronées dans la lec-

ture des documents historiques. L'auteur croit que les énonciations des historiens sont possibles. Il faut reconnaître cette pluralité des jugements comme un fait. En ce cas, nous pourrions nous armer des observations importantes faites dans la philosophie du langage après Frege. Selon les arguments de Quine, de Kripke et d'autres, les descriptions et les connaissances des objets ne sont pas liées par la causalité directe dont l'existence est postulée par Frege et qui paraît vraisemblable à la plupart des historiens. La connaissance des faits historiques n'apparaît pas par la méthode de l'addition des données. À l'idée de la genèse des notions comme «sommés des termes», l'auteur oppose une compréhension de la rationalité semblable à celle qui a été pour la première fois formulé dans la *Gestalttheorie* allemande. Les représentations sur les objets n'apparaissent pas comme les sommes des données disponibles, mais sont les voies rationnelles frayées dans ces données.

Les considérations de Wittgenstein sur la question de «suivre une règle» aident à protéger le travail sur l'histoire contre une critique mal fondée. Ainsi, nous sommes portés à parler de l'histoire dans les termes des objets inventés. Nietzsche voudrait lier ce fait avec les règles de notre syntaxe, tandis que les critiques de la narration historique, comme F. Ankersmit, l'imputent aux règles de la narration. Si une «erreur» est décrite à la fois par deux «règles», il est évident que ces règles restent des interprétations d'un état des choses dans les termes inventés d'une telle ou d'une autre règle. Les règles se produisent comme des descriptions de nos actions dans les situations de contact avec les autres. Elles-mêmes ne peuvent rien déterminer et ne peuvent nous obliger à rien. Les règles ne sont que les ombres de nos actions. On nous propose d'avoir peur de notre ombre.

Grâce à S. Averintsev, on sait que l'aspiration aux définitions et aux choses définies n'est pas une constante anthropologique, mais qu'elle est le fait d'une culture qui a son histoire. L'auteur de ce livre ne met pas en doute que ce que Averintsev a nommé «la culture des définitions» a joué un rôle important en

ce qui concerne la continuité culturelle entre l'Antiquité et le Moyen Âge. Pourtant, une découverte historique la plus surprenante faite par l'auteur se trouve dans le domaine de l'histoire des définitions. En même temps qu'Isidore de Séville rédige son encyclopédie de toutes les connaissances d'école, certains écrivains de la fin du VI^e siècle et du milieu du VII^e siècle veulent privilégier les situations vécues au détriment des connaissances des choses. C'est avec raison que Averintsev lie le rôle culturel des définitions aux notions de «tradition» et d'«école». La place des définitions dans les recherches est plutôt ambiguë. À partir de ces observations, on peut mieux estimer les chroniques historiques de Grégoire de Tours et de Frédégaire. L'histoire peut être telle, c'est-à-dire plus confiante à l'égard de ses descriptions, et un peu moins subjuguée par les opinions définies à l'avance par rapport à ses objets.
